

PARENTES DE SANGUE: INCESTO, SUBSTÂNCIA E RELAÇÃO NO PENSAMENTO TIMBIRA*

Marcela Coelho de Souza

No final dos anos 30, contaram os Canela a William Crocker (1990:162-163), um homem passou a comportar-se como um animal após ter relações sexuais com a irmã. Ambos enlouqueceram; a moça faleceu logo depois, mas ele, tornado selvagem e perigoso, teve de ser confinado e mantido sob vigilância em uma pequena gaiola, a que chamavam “chiqueiro”, onde morreu rapidamente.

Os Apinayé, similarmente, relataram a DaMatta (1979:119) dois casos de homens que, após cometerem “incesto”, se teriam transformado em animais monstruosos, semelhantes a cães; eles afirmam também, de modo geral, que o sexo com a mãe, irmã ou com uma “sobrinha/neta”¹ próxima acarreta a metamorfose da pessoa em uma coisa ou bicho (*me-bóyá*) (DaMatta 1976a:171). Para os Krahó, em um registro já mais metafórico, o casamento entre primos é o “mesmo que galo e galinha” (Carneiro da Cunha 1978:126); “só bicho faz com a filha própria, não conhece parente” (Ladeira 1982:86). A potência metamórfica do “incesto” é também atestada na mitologia e em outras expressões do pensamento indígena². Meu interesse aqui é aprofundar a compreensão dessa conexão e, por meio dela, o entendimento do conceito de parentesco nativo. Nesse sentido, explorarei as articulações entre certos aspectos (terminológicos, comportamentais, matrimoniais) do sistema de parentesco e as premissas ontológicas do mundo ameríndio, focalizando, em particular, o estatuto das relações de substância (um tópico tradicional da etnologia jê) em face do que poderia ser descrito como uma teoria indígena da Relação³.

Corpos de parentes

O campo do parentesco entre os Timbira é concebido como um universo de relações *determinadas e particulares*; os nomes pessoais, em contraste, como diz a etnógrafa dos Krinkati, “[s]ão constantemente usados em referência e no vocativo para rotular posições que não foram ainda combinadas em relações específicas. Portanto, são muito freqüentemente aplicados a categorias de pessoas que são marginais à sociedade” (Lave 1979:24). É em termos dessa oposição entre relações determinadas, rotuladas por termos de parentesco, e relações indeterminadas, marcadas pelo uso de nomes, que os Krinkati (por exemplo) exprimem suas leis de incesto: “os interditos de incesto são formulados em termos de nomes; relações sexuais e casamento são permitidos entre pessoas que se dirigem e referem umas às outras por nomes pessoais, e não entre pessoas que usam a terminologia de parentesco” (Lave 1967:280-281). Uma vez tenham lugar o sexo ou o casamento, contudo, torna-se impróprio o emprego dos nomes, que devem ser substituídos por termos relacionais e por tecnônimos (formados a partir do nome do futuro filho/a do casal, sobre quem se apóia agora a construção de um novo conjunto de relações determinadas). E como, além de transformar o vínculo entre os parceiros, o sexo e a procriação alteram também a relação de cada um deles com os parentes do outro (o grupo de seus afins efetivos), estes últimos passam a ser distinguidos por uma série completa de termos específicos de afinidade.

O objetivo do presente artigo é iluminar a lógica desses usos, abordando-os a partir de uma hipótese concernente ao significado do conceito de parentesco ameríndio. A hipótese contém três argumentos principais. Primeiro, o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos: o verdadeiro humano é um parente. Segundo, essa coincidência, essa identidade, deve ser construída por meio de um esforço deliberado de *assemelhamento corporal*; tal esforço constitui o processo de fabricação do parentesco, que é assim concomitantemente um processo de fabricação de pessoas humanas. Terceiro, este processo tem como condição o fundo infinito de socialidade virtual a que Viveiros de Castro (2002c:418) denominou afinidade potencial. “Diferenciação intencional e construída” da “diferença universalmente dada”, o processo do parentesco como fabricação de identidade nada mais é que a atualização — isto é, despotencialização — dessa afinidade: “sua redução pelo (e ao) casamento” (2002c:423). Nessa tese se ancora a hipótese de que o incesto consiste na inversão da direção desse processo: uma conjunção sexual e/ou matrimonial que, em lugar de diferenciar a diferença, acaba por generalizá-la.

Antes de passar à análise, duas explicações preliminares fazem-se necessárias, concernentes, respectivamente, ao primeiro argumento — que pode parecer forçado aos jê-ólogos — e ao segundo — para justificar, neste caso, por que o postulado de que a fabricação do parentesco incide sobre o corpo leva a uma discussão das noções de substância (um trajeto que pretendo demonstrar ser menos natural do que parece).

A idéia de que parentesco e humanidade sejam coextensivos pode parecer, eu dizia, forçada; especialmente ali onde, como no caso dos Jê do Norte, casa-se com não-parentes — onde, paralelamente, a comunidade de aldeia não se concebe como uma parentela e os moradores não se dizem aparentados, senão em um sentido “metafórico”⁴. Desenvolvi alhures (Coelho de Souza 2001), a partir de uma discussão das categorias de denominação coletiva (etnônimos, termos traduzidos por “gente” ou por “parente”), o argumento de que é preciso tomar seriamente essa “metáfora”. Comparando o caso dos Jê setentrionais — onde emerge neste plano, graças à presença de autodenominações grupais cristalizadas, uma distinção entre o universo dos “humanos e o dos “parentes” — com o caso dos Xokleng (Jê meridionais) — em que “parente” e “humano” apareceriam como significados condensados nas mesmas palavras — procurei mostrar que, em ambos, a humanidade, tanto como o parentesco, é objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo. O que vemos como atributos culturais definidores de identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que os antropólogos chamam “construção da pessoa” e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas, se confunde com o próprio processo do parentesco. Inscrevendo-se na ordem do feito, e não do fato (natural), parentesco e humanidade tornar-se-iam quantificáveis e reversíveis (pode-se não apenas ser, mas *tornar-se*, mais ou menos humano, mais ou menos parente), e isso lhes conferiria a flexibilidade manifestada pelo regime semântico dos conceitos que lá busquei analisar. Assim, a diferença entre os níveis de contraste em que se define uma categoria como a de “meus parentes” não corresponderia àquela entre significado literal e figurado, ou “metafórico”, do termo, mas a uma diferença de *grau* — ou, às vezes, de *perspectiva*⁵.

Essa solução “construcionista” evocava imediatamente um *locus classicus* da etnologia jê: o problema das “relações de substância”, do “código fisiológico” que, permitindo o estabelecimento de distinções de grau no contínuo que vai de parentes a não-parentes, produziria uma escala a ser diferentemente categorizada segundo o estado presente (e as

perspectivas futuras) das relações cerimoniais e afetivas vigentes entre as pessoas (DaMatta 1976a:165-168). Isso conduz à minha segunda explicação preliminar, concernente ao destaque aqui conferido a este tema.

O interesse pela corporalidade foi talvez uma das heranças mais duradouras e fecundas das pesquisas desencadeadas pelo Harvard-Central Brazil Project (HCBP). A análise de DaMatta das ideologias da consubstancialidade entre os Apinayé, e de seu papel na definição do parentesco, teve grande influência sobre a etnologia americanista e está na origem da atenção sobre o corpo que viria a marcar muito da produção subsequente na área, antecipando inclusive desenvolvimentos paralelos em outras etnologias regionais. Esta lição — a que diz que o problema da organização social e o problema da constituição corporal da pessoa são um só (Seeger *et alii* 1987 [1979]) — me parece uma aquisição fundamental e indiscutível de nossa subdisciplina. A natureza da substância supostamente subjacente aos idiomas da consubstancialidade, entretanto, foi um mistério que rondou por algum tempo diferentes tratamentos do problema⁶. A solução passou principalmente por análises que, incorporando fenômenos da ordem da troca e partilha de alimentos, de suas ressonâncias e efeitos sobre afetos e disposições, promoviam um questionamento da barreira entre *nature* e *nurture* que subjaz às concepções modernas do parentesco, assim como, inevitavelmente, a muito da reflexão antropológica sobre o tema.

Hoje, com efeito, é possível identificar a emergência de algo como uma “nova antropologia do parentesco” (ou da *relatedness*), que procura distinguir-se das teorias clássicas pela recusa da barreira entre dado natural e fato social e enfatiza o papel da comensalidade e da convivialidade na construção de laços de parentesco culturalmente conceituados como substanciais, isto é, pertinentes aos corpos das pessoas (p. ex., Carsten 2000; 2004). Mas isso é ainda insuficiente, se permanecemos presos a uma concepção do parentesco, e do corpo em que este se inscreve, como — por analogia ao parentesco e corpo ocidentais — uma questão de ‘substância’. Privilegiando os idiomas corporais e a simbólica das substâncias, essa tendência se arrisca em certos casos a meramente substituir a ‘nossa biologia’ por uma etnobiologia ampliada que, ao lado da lógica (aparentemente) natural de fluidos corporais como esperma e sangue, venha a incorporar a lógica (transparentemente) social da partilha alimentar e da convivialidade, substituindo a genética por algo como uma (socio)epigenética⁷.

Em outro lugar (Coelho de Souza 2002), procurei problematizar a correlação entre as dualidades natureza/cultura, corpo/nome, indivi-

duo/personagem, (etno)biológico/social, substância dada/relação construída, que tanto rendimento tiveram na jê-ologia, para advogar a consideração de elementos *imateriais* (notadamente, nomes) como constituintes do parentesco enquanto relação *corporal*. Embora isso seja uma parte importante do problema — e talvez conduza à mesma solução —, elaborar esse argumento envolve uma análise que não posso desenvolver neste artigo. A discussão que aqui apresento da noção de substância é um passo preliminar àquele argumento. Ela ancora-se, principalmente, nas análises propostas pelos pesquisadores do HCBP, como DaMatta e Melatti — por seu valor intrínseco e sua influência posterior, sem dúvida, mas sobretudo porque muito do que se escreveu depois, visando recuperar aspectos e conceitos que os estudiosos do HCBP haviam deixado de lado, como os de descendência (Lea 1986; 1993), troca e aliança (Ladeira 1982; Lea 1995), falhou em iluminar as conexões entre essas dimensões e o discurso indígena sobre o corpo e suas substâncias.

Dito isso, posso talvez enunciar em termos mais compreensíveis minha pretensão: pensar o parentesco não como um gênero ou classe de relacionamento entre outros, mas como um modo de transformação em relação ao qual é possível mapear os aspectos terminológicos, comportamentais e matrimoniais, bem como as ideologias de substância e as narrativas sobre incesto.

Respeito

Há entre os Timbira, além do sexo e do matrimônio, outros modos de determinar um relacionamento: relações de nominação, paternidade/maternidade cerimonial, parcerias rituais, companheirismo e amizade formal. Todas se apresentam como relações *construídas*, que se destacam contra o pano de fundo genérico do “não-parentesco” indicado pelo uso do nome pessoal. Essas relações construídas são o que DaMatta, tratando dos Apinayé, chamará relações “cerimoniais” (DaMatta 1979:124)⁸. No caso da afinidade e da amizade formal, tais relações são marcadas pelo complexo comportamental da evitação. A particularidade da afinidade efetiva diante de outros vínculos de tipo “cerimonial”, entretanto, como mostra o autor, está em que ela se converte, no final, em uma relação de parentesco e, mais do que isto, em uma relação “de substância”. Diferentemente da amizade formal, a afinidade — enquanto modalidade de relacionamento marcada por uma etiqueta específica — seria assim eminentemente transitória:

O mesmo fenômeno [de transformação das relações pela conduta] ocorre no casamento, quando a mulher e seus parentes passam a ser considerados como *kwóyá* do marido, depois que o casamento produziu filhos e mostrou-se estável. No início do processo matrimonial, as relações são tipicamente cerimoniais e definidas ao longo de distâncias sociais (*piám* [sic]). Mas com a consolidação dos laços entre um homem e seus afins, ele e sua esposa passam a ter o mesmo sangue e, como dizem os Apinayé, as duas famílias então “viram uma coisa só”. Desse modo, a esposa e seus parentes podem ser inicialmente classificados como *kwóyá kaág* e terminar como *kwóyá kumrendy* (DaMatta 1976a:166; cf.:174, 188).

Essa consubstancialização se acompanha do relaxamento da evitação que caracteriza a etiqueta da afinidade, um relaxamento registrado praticamente por todos os etnógrafos, mas que parece ter sido tomado, na maioria das vezes, como mera expressão do pouco apego que os índios teriam a suas regras. Pode-se, todavia, interpretá-lo mais positivamente, tomando-o, a exemplo de DaMatta, como expressão de uma conversão progressiva dos afins efetivos em “consangüíneos”, isto é, parentes.

A etiqueta da afinidade nos Timbira é sancionada pelo *pahàm* (em apinayé, *piâm*), “respeito/vergonha”, um conceito-chave para cuja importância DaMatta foi o primeiro a chamar a atenção. Sua pertinência ultrapassa largamente o campo das relações entre afins. Entre os Krahó, “denota timidez, reserva, autocontrole, observância da etiqueta, distância social, desempenho de papéis sociais e opõe-se nestes sentidos a *hõbre* que significa bravo, aguerrido, zangado”; em certos contextos (quando, justamente, há quebra das convenções sancionadas pelo *pahàm*), adquire a significação de “humilhação” ou “vergonha” (Carneiro da Cunha 1978:123). Ter *pahàm* distingue o ser humano, mas ninguém nasce com ele; trata-se de algo que se aprende e cultiva; assim como os mortos, os animais ou os estrangeiros, as crianças pequenas são tidas como desprovidas de *pahàm*, bem como os inconstantes e “namoradeiros”: nesse sentido, a noção se aproximaria talvez ao que chamaríamos coloquialmente “juízo”, “razão”, como quando dizemos que alguém é ajuizado ou desajuizado, ou na expressão “idade da razão” (Carneiro da Cunha 1978:78). “Em síntese, ser *pahàmñõ* [sem *pahàm*] é viver desregradamente, é não ter regras sociais” (Carneiro da Cunha 1978:123)⁹.

Crocker diz que os Ramkokamekra falam sobre a “vergonha” como “fator inibidor que impede um indivíduo de desempenhar formas de atividade menos tradicionais” (1990:176) e mostra que certas pessoas são mais suscetíveis que outras a fatores dessa ordem: enquanto indivíduos

da classe ritual dos *hàmren* (que reúne dignatários de certas posições de prestígio) têm supostamente muito *pahàm*, os membros da sociedade cerimonial dos Me?khen (Palhaços) eram ditos tê-lo pouco, “o que significa que os membros dessa sociedade eram muito pouco constrangidos pela maior parte das exigências tradicionais” (Crocker 1990:176). A suscetibilidade ao *pahàm* varia também com o estágio no ciclo de vida: ao chegarem à adolescência, rapazes e moças são normativamente descritos como *me ?pahàm* (“eles [têm] vergonha; eles têm autocontrole; eles não têm autoconfiança e não vêm a público para expressar-se livremente”); na idade adulta, homens e mulheres são ditos *kolmã me ?pahàm*, “eles ainda têm alguma vergonha”, mas dos homens maduros depois desta fase se diz que não têm vergonha “porque eles têm ousadia/prontidão e coragem/resistência”; os velhos são, por fim, os *me ?pahàm hamrê*, “a vergonha deles acabou-se” (Crocker 1990:181, Tabela 9). Se certas pessoas são mais sujeitas às convenções que outras, certas relações são mais convencionais que outras (p. ex., aquelas marcadas pela diferença geracional, ou sexual, pela afinidade ou amizade formal); outras ainda são convencionalmente anticonvencionais (*joking*). Enquanto mantidos dentro de certos limites, comportamentos “desviantes” são aceitáveis, ou mesmo obrigatórios; é o caso da *performance* deliberadamente “sem-vergonha” (*me pahàm naare*, “eles não [têm] vergonha”) dos membros da sociedade dos Palhaços (Crocker 1990:176-177, 187), circunscrita a um momento determinado do ritual. Da mesma maneira, os constrangimentos do *pahàm* podem ser ignorados por indivíduos “bravos, aguerridos, zangados” (*hòbre*). Assim, se o comportamento caracterizado por *halkhwa?khôt* (“seguir ordens”) consiste em um ideal, agir *amyi-á?khôt* (“seguir a si mesmo”) seria “uma forma de comportamento aceitável sob certas condições” (Crocker 1990:191).

O conceito apinayé correspondente, *piâm*, às vezes traduzido pelos índios como “respeito” ou “vergonha”, designa, primeiro, uma qualidade tida como necessária para a condução de qualquer relacionamento: “[...] é quase um axioma sociológico entre os Apinayé o fato de que para uma relação social operar bem é preciso uma certa dose de *piâm*” (DaMatta 1976a:79). Nesse sentido, o conceito parece referir-se a uma faculdade pessoal que pode ou não ser ativada ou desenvolvida: pessoas que “egoisticamente deixam de seguir as prescrições mais importantes da cultura apinayé” são ditas *piâm ket*, “sem *piâm*” e comparadas a cães, “animais que compreendem tudo o que é dito, mas não obstante continuam a agir anti-socialmente” (DaMatta 1979:100). Em segundo lugar, o *piâm* aparece como um requisito específico de certas relações (e não de

outras): aqui, seu valor principal estaria na delimitação e mediação das fronteiras entre domínios sociais diferentes; quanto maior a diferença entre os campos e categorias em contato, maior o *piâm*. Todas as relações caracterizadas por uma diferença, sexual, geracional ou etária, seriam assim em alguma medida marcadas por *piâm*; os únicos relacionamentos de que este estaria ausente seriam aqueles entre germanos *uterinos* do mesmo sexo, e mesmo aqui parece que a idade relativa, terminologicamente marcada, introduz já um princípio de diferenciação (a rigor, portanto, a familiaridade absoluta tem um valor de *limite*, correspondendo à ausência de qualquer diferenciação). De qualquer modo, comparados aos contextos que envolvem o contato entre “domínios” diferentes, os relacionamentos intrafamiliares aparecem como *relativamente* livres de *piâm*, e, *neste sentido*, os Apinayé podem dizer que existem áreas em que o *piâm* não é necessário (entre pais e filhos, entre marido e mulher em um casamento consolidado). As relações em que o *piâm* é mais intenso são pois aquelas em que “pessoas que representam campos sociais discretos ou/e segregados entram em contato”, relações em que os agentes “têm assuntos claramente definidos a transacionar; tratam-se [sic] pois de relações de troca” (DaMatta 1979:101) — por exemplo, nos casos típicos do relacionamento entre afins e entre amigos formais (DaMatta 1976a:79, 84-85). Amizade formal e afinidade constituem assim dois modos determinados de relação que se distinguem do parentesco pela intensidade do *piâm* — que toma aqui a forma da evitação — e, conseqüentemente, pelo caráter formalizado e equilibrado da troca de alimentos, serviços e obrigações que os caracterizam, em oposição à expectativa difusa de solidariedade e partilha derivada da cognação.

Ter *piâm*, por conseguinte, é uma espécie de índice sociológico para um mínimo de separação que deve existir nas relações sociais. De um lado, a palavra indica respeito; de outro, indica conjunção, ou melhor, orientação para a relação social na medida em que os parceiros na relação conduzem suas ações de modo recíproco. Eu tenho *piâm* para o meu sogro porque nós estamos em campos sociais distintos e porque, ao mesmo tempo, eu quero mostrar a ele que nós podemos viver juntos sem problema (DaMatta 1976a:79).

Qual a conexão, então, entre esses três planos de aplicação da noção de “respeito/vergonha” — o universo dos afins, o da parentela e o da (verdadeira) humanidade —, e entre seus dois aspectos, conjuntivo e disjuntivo? De um lado, a continência sexual e verbal (aliás freqüentemente identificadas), e o ideal de generosidade e solidariedade, valores denota-

dos pelo termo, manifestam um atributo da pessoa que seria inseparável de sua condição de parente, a saber, sua capacidade de relacionar-se socia(ve)lmente. Nesse sentido, o universo do parentesco revela-se efetivamente coextensivo ao da *sociabilidade*, isto é, de uma convivência gerida pelas convenções sancionadas pelo *piâm* e que giram fundamentalmente em torno daqueles valores. *Ser sociável é comportar-se como um “parente”*, isto é, generosa, solidária e respeitosamente. Desse ponto de vista, a etiqueta da afinidade emergiria como uma versão hiperbólica desse ideal, um “super” ou “hiperparentesco”, como já se sugeriu (Viveiros de Castro 2002a:131; Gow 1997)¹⁰. De outro lado, se o parentesco como sociabilidade implica a partilha e a consubstancialidade (no limite, a identidade), a evitação apresenta-se como um protocolo disjuntivo ostensivamente voltado para restringir a interação entre os participantes e sustentar assim sua separação — isto é, a diferença que os conecta. Pois ainda que esta separação esteja fadada a caducar, a ser transformada em outra coisa — transformação esta efetuada por meio dos fluxos de alimentos e fluidos corporais possibilitados, organizados e canalizados, no contexto de um casamento, por aquela etiqueta, e sinalizada pelo relaxamento desta última —, o que a sua imposição indica, no início de cada novo ciclo de produção de parentes, é que a separação, a diferença entre os participantes, constitui uma condição preliminar de todo o processo. Uma vez *terminada*, o processo do parentesco terá de recomeçar em outro lugar.

Isso nos leva à potencial contradição que habita esses sistemas: de um lado, a generalização do parentesco como modo de relação que define a humanidade dos participantes; de outro, a interdição sexual/matrimonial que pesa sobre os parentes.

Incesto

Esse dilema (com sua solução) pode ser expresso pelos Timbira na forma da oposição entre termo de parentesco/nome pessoal, como fazem os Krinkati:

Uma pessoa deve casar-se ou manter relações sexuais apenas com aqueles a quem se refere pelo nome, ou seja, aqueles com quem não tem nenhum relacionamento. Idealmente, laços sexuais não devem ser formados com pessoas referidas por termos de parentesco ou de nomenclatura. Como existe também grande ênfase sobre o referir-se a todos os membros da comunidade por termos de parentesco, de modo a expressar um alto grau de aparenta-

mento [*relatedness*], as duas regras entram freqüentemente em conflito. Para lidar com o problema, as pessoas muitas vezes substituem a terminologia de parentesco pelo uso de nomes pessoais como maneira de indicar interesse sexual (Lave 1979:24).

A “regra” de casamento com não-parentes, isto é, com pessoas a quem se chama pelo nome, não deixa de ter assim algo de “prescritivo”. Entre os Ramkokamekra, indivíduos de sexo oposto que não sejam parentes, afins ou amigos formais, chamam-se pelos nomes pessoais e tratam-se mutuamente como “esposos” (classificatórios); da mesma maneira, uma pessoa não aparentada de outras nações timbira será sempre considerada um “esposo” (classificatório) de todo Ramkokamekra ou Apanyekra do sexo apropriado (Crocker 1990:258). Por outro lado, “se primos cruzados mais distantes fazem sexo, não são mais considerados germanos; se tornam ‘outros esposos’”; entre afins de gerações alternas, uma transformação comparável pode ser efetuada pela simples adoção de um comportamento jocoso (Crocker 1990:246, 256). O fenômeno da “reclassificação” — tão característico dos sistemas prescritivos, a ponto de ameaçar tornar a prescrição terminológica uma noção inteiramente tautológica — tem aqui, pois, uma farta produtividade. Melatti, por exemplo, refere-se assim à tendência krahó em adaptar a terminologia ao comportamento, convertendo parentes em afins através do sexo: “quando um homem se comporta como parceiro sexual para com uma mulher que é consanguínea, passa a chamá-la de esposa, *iprô*” (1970:162). É portanto possível transformar uma “parenta” em uma “esposa”, “bastando, para isso, comportar-se para com ela da maneira como se comporta para com uma ‘esposa’” (Melatti 1978:55). A adoção deste ou daquele comportamento, e particularmente o estabelecimento de relações sexuais, equivale a um ato de reclassificação, que pode ou não desencadear outros; não haveria aqui regra geral (Melatti 1979:63-64).

Os Ramkokamekra conceituam explicitamente essa conversão como produzida por um ato de “incesto”, que é como Crocker traduz a expressão *to ayprè*, “tornar transformado” [*make transformed*], que qualifica a primeira relação sexual — mas não as subseqüentes — entre os parentes em questão (Crocker 1990:258)¹¹. O homem deve fazer um pequeno pagamento à mulher por ter causado essa transformação; trata-se, de qualquer maneira, de uma operação sempre arriscada: entre irmãos uterinos, aparentemente uma das piores tragédias familiares que pode (ou nem ousa) imaginar um Ramkokamekra, causaria a loucura e a morte em alguns anos; entre parentes mais distantes, abreviaria a vida dos cônjuges

(Crocker 1990:162, 258). Também para os Krahó, o casamento com uma parenta sai mais caro (em termos dos presentes devidos pelo marido aos parentes da mulher): “um bom pagamento elimina a vergonha”, dizem os índios (Melatti 1979:63). Da mesma maneira, a defloração de uma parenta pede uma indenização superior à que geralmente se espera por tal ato (Melatti 1978:55). Afora isto, o evento parece ser aqui encarado mais pragmaticamente que entre os Ramkokamekra. Conta Ladeira (1982:58): “À minha pergunta se dois irmãos podiam se casar, a velha Francelina (Krahó) respondeu: — ‘pode, se eles quiserem casar ninguém empata, vê a Cajari e a Noema, não casaram com irmão e não estão casadas? Quem que empatou?’” Os cônjuges nos dois casos eram primos paralelos patri-laterais; os casamentos implicaram a reclassificação dos ascendentes respectivos de “pai” e “mãe” para “sogro” e “sogra”. Como diriam os Krahó: “deixou de ser parente” (Ladeira 1982:58). Mas este tipo de incesto, diz Melatti, não sofre aqui senão sanções “puramente sociológicas” que se referem sobretudo à própria diminuição do “estoque” de parentes — ou de parentas, e da comida fornecida por elas — de um indivíduo: “A sanção, portanto, seria ter mais uma afim” (Melatti 1978:55; cf. 1979:63), com efeitos também políticos, que incidem diretamente sobre o prestígio do indivíduo — entre os Ramkokamekra, aqueles que abusam desse expediente podem se ver ridicularizados por isso (Crocker 1990:179).

Mas nem toda relação de parentesco é igualmente suscetível a esse tipo de operação. Entre os Krahó, segundo Melatti, estariam imunes a ela os parentes “próximos” de Ego: “os seus lineais ascendentes e descendentes, os nascidos no mesmo segmento residencial, os nascidos de um dos genitores em outros segmentos residenciais” (Melatti 1970:162). Quanto aos demais “consangüíneos” (isto é, cognatos), “estariam mais sujeitos a se transformarem em afins” — é o que mostram exemplos de casamento/relações sexuais com primas cruzadas patri e matrilineares, primas paralelas (filhas de meias/os-irmãs/os), meias-irmãs (via genitores coadjuvantes) ou sobrinhas paralelas, mulheres que passaram todas a ser chamadas “esposas” em conseqüência (Melatti 1979:63). Em nenhum dos casos, contudo, foi quebrada a exogamia de segmento residencial, quebra que, verificada apenas em segmentos muito extensos, cuja unidade se apresenta já atenuada, anuncia e ratifica a própria cisão do grupo. Esse limite — a co-residência — é recorrentemente evocado na literatura.

A mecânica da reclassificação depende, portanto, de uma diferenciação interna do campo do parentesco segundo um critério de distância social. A força da análise de DaMatta desse aspecto do parentesco api-nayé fez de sua interpretação um marco da etnologia sul-americanista. A

categoria *kwóyá*, nos diz ele, pode ser subdividida pelos modificadores *kumrendy* (“legítimo”, “verdadeiro”) e *kaág* ou *purô* (“falso”, “de imitação”, “de longe”). O primeiro qualifica a categoria dos parentes “de perto” ou “legítimos”, segundo a glosa apinayé; ele geralmente designa aqueles entre os quais se pode traçar relações genealógicas e cujo relacionamento exibe os atributos normativos definidores do parentesco: partilha alimentar, solidariedade política e, acrescentemos, interdição sexual. A “troca constante de comida”, sem que seja necessário pedir, é um critério particularmente saliente no discurso nativo. Já entre os parentes “distantes” (*kaág* ou *purô*) esses atributos não se exprimem senão descontínua e difusamente (DaMatta 1976a:161). O casamento é rigorosamente proibido entre *kwóyá kumrendy*, mas possível entre parentes *kaág* — e esta diferença se justifica em termos de um diferencial de consubstancialidade, em um universo onde corporalidade e corporação, o físico e o social, o doméstico e o público, constituiriam domínios rigorosamente opostos e complementares:

Com efeito, copular com parentes com os quais se partilha uma substância comum é confundir dois conjuntos de relações e dois campos sociais que são totalmente separados. Não é possível manter dois relacionamentos como esses simultaneamente porque eles implicam obrigações distintas e opostas, como dom e comércio, comunidade e estrutura, corpo e personalidade social. Confundi-los convida o risco de se tornar um ser que transcende negativamente as fronteiras da sociedade humana: um monstro, uma “coisa” ou animal (*mebo*) (DaMatta 1979:119).

Mas o problema não parece estar simplesmente no caráter contraditório das obrigações implicadas por dois tipos de vínculo indevidamente sobrepostos, isto é, na confusão entre domínios. Há situações em que essa confusão é possível e necessária, pois não se trata tanto de manter dois tipos de relacionamento “ao mesmo tempo”, quanto de substituir um pelo outro. O que é preciso é estabelecer as condições dessa substituição. O próprio DaMatta (1979:119) indica o caminho, ao descrever o procedimento pelo qual vínculos preexistentes “de substância” são substituídos por relações construídas ou “cerimoniais”, a saber, aquelas baseadas na filiação “adotiva”, na onomástica ou na amizade formal.

[...] na medida em que esses laços cerimoniais são estabelecidos, os vínculos de substância comum entre essas pessoas e ego são quebrados. De fato, relações de adoção, nominação, e amizade formal definem-se como distintas

daquelas baseadas no sangue. Conseqüentemente, quando um irmão dá seu nome ao filho de sua irmã, ele reconhece que o grupo de substância da irmã (a família nuclear dela) é um fato sociológico. Assim, ao mesmo tempo que ele rompe os laços de substância comum que tem com ela, ele os substitui por laços cerimoniais, por meio de seu sobrinho, que recebe o seu nome. [...] Assim, todas as pessoas situadas nessas posições genealógicas [MB, MF, FF; FZ, FM, MM] tendem a trocar laços de substância por laços cerimoniais, e todas são doadores de nome potenciais para qualquer ego. Homens apinayé levam isso em conta quando dizem que os filhos da irmã (*itamtxua*) são [parentes] mais distantes que os filhos do irmão.

Em corolário, os Apinayé consideram aquilo que chamamos incesto uma transformação (DaMatta 1979:119; ênfases minhas).

Por que razão esta última afirmação é um corolário do que a antecede permanece, nesta passagem, um tanto obscuro — e é esta conexão que quero esclarecer aqui. Tudo se passa como se o estabelecimento das diversas modalidades ‘construído-cerimoniais’ de relacionamento — relações de “adoção”, onomásticas e de amizade formal, mas também as sexuais ou matrimoniais — exigisse (em alguns casos pelo menos) e implicasse (sempre) o rompimento de laços de substância preexistentes. O resultado, porém, dessa operação seria condicionado (diferentemente em cada caso) pela distância prévia entre as partes: certos “parentes” são considerados menos “parentes” que os outros, podendo ser com sucesso transformados em nominadores ou afins. No caso deles, os riscos envolvidos nessa substituição seriam menores, enquanto a proximidade substancial faria dela uma transformação inconcebível ou fatal. Um tio materno “próximo” (mas não um FB) pode ser transformado com mais segurança em um nominador do que em um sogro. Um tio materno “distante”, por sua vez, pode ser igualmente convertido tanto em um como em outro. Em suma, ao que poderíamos chamar a “regra Melatti” (1976:145-146) — o princípio de que a fabricação de corpos e a transmissão de nomes devem estar em distribuição complementar —, DaMatta vem acoplar um gradiente de consubstancialidade, isto é, de identidade corporal, que resolve o paradoxo do incesto (a interdição matrimonial sobre os parentes em um mundo em que todos são em última instância parentes), dando conta da “flexibilidade” e da “manipulabilidade” das “regras” e do “sistema”, sem o que esse paradoxo teria tudo paralisado.

Substância

Aprofundemos um pouco a discussão desse ponto, acompanhando mais detalhadamente a análise de DaMatta. Entre os Apinayé, diz ele, há uma tendência a identificar os parentes “verdadeiros” ou “genuínos”, *kwóyá kumrendy*, aos parentes “de substância” ou, pelo menos, “de sangue”, e a remeter essa consubstancialidade, pelo menos parcialmente, ao processo de concepção: os “parentes verdadeiros” são *kabrô apten burog* (de “mesmo sangue”), os *kwóyá kaág* (“falsos”, “de imitação”) são *kabrô apten nikzé* ou *purô* (de “sangue diferente”); um informante descreveu, em português, os parentes *kumrendy* como “parentes de parto” (DaMatta 1976a:162-164). A consubstancialidade manifesta-se no complexo de obrigações e interdições da *couvade* — que incidem sobre a alimentação, o sexo, e outros aspectos do comportamento —, expresso pela noção de *piangrí*, aplicável também ao resguardo por doença observado mutuamente por pais, filhos e germanos (Nimuendajú 1956:80; DaMatta 1976a:85-92; 1979:103). É em termos dessa noção que DaMatta vai caracterizar a família nuclear — o grupo de co-abstinência — como o “único grupo social apinayé cujos limites são bem determinados” (1976a:163), que os Apinayé tenderiam a identificar à categoria de parentes “de sangue” (*kabrô apten burog*) e, conseqüentemente, àquela de parentes “verdadeiros” (*kwóyá kumrendy*), incluindo tanto os membros da família natal como da família conjugal, pois marido e mulher, com a convivência (e, é legítimo supor, sobretudo com a co-parentalidade), acabariam por ter o mesmo sangue (1976a:93, 163-166). Para além deste círculo, a cognação continua se expressando, segundo DaMatta, na linguagem da substância: “o sangue se espalha por toda a aldeia”. Mas aqui entra em jogo o princípio de gradação: a consubstancialidade se enfraquece com a distância. Isto está expresso pelas regras de abstinência por doença: no caso de parentes fora do círculo da família elementar, como avós e netos/sobrinhos, “o sangue está fraco e de longe” e não se faz resguardo por eles, a não ser que o neto/sobrinho tenha sido criado no peito, isto é, amamentado por outra mulher que a mãe, com a qual passa a ter uma relação mais próxima (1976a:93-94, 168-169)¹².

A consubstancialidade e a “troca obrigatória e sistemática” de comida seriam portanto, segundo DaMatta, os traços distintivos do parentesco “verdadeiro” (*kumrendy*), constituindo-o ao mesmo tempo como um *continuum* graduável que teria como paradigma a família elementar. Além das fronteiras deste núcleo, com o enfraquecimento das relações “de sangue”, as relações “de troca” tornam-se também atenuadas, mais

dependentes da iniciativa individual que de obrigações de natureza categórica e sistemática. Mas se aqui todo parente “de substância” é um parente “verdadeiro”, o inverso não é automaticamente o caso. A graduação que estrutura internamente a categoria de “parentes” não corresponde apenas à atenuação progressiva dos laços de consubstancialidade, pois na periferia deste campo viria se estabelecer um outro tipo de vínculo igualmente conceitualizado como de “parentesco verdadeiro”, aqueles que DaMatta designa como “cerimoniais”, e cujo paradigma consistiria na relação nominador/nominado. O parentesco “verdadeiro” constituiria, em conseqüência, uma categoria *internamente* marcada pela graduação, que tanto pode referir-se ao núcleo familiar definido pela consubstancialidade quanto incluir o campo das relações cerimoniais. Neste último caso, porém, a distinção entre parentes *kumrendy* e *kaág* tornar-se-ia pouco nítida (1976a:163-164).

Em resumo, pode-se dizer que a subclasse *kwóyá kumrendy* tem dois componentes básicos e que eles operam como fatores distintivos na medida em que são focalizados. Em termos de substância, os *kwóyá kumrendy* se reduzem primariamente à família nuclear, tomada como modelo destas relações [...]. Em termos cerimoniais, os *kwóyá kumrendy* são constituídos basicamente de relações cerimoniais e, *como tal, ficam tenuamente separados dos kwóyá kaág* (1976a:169; ênfases minhas).

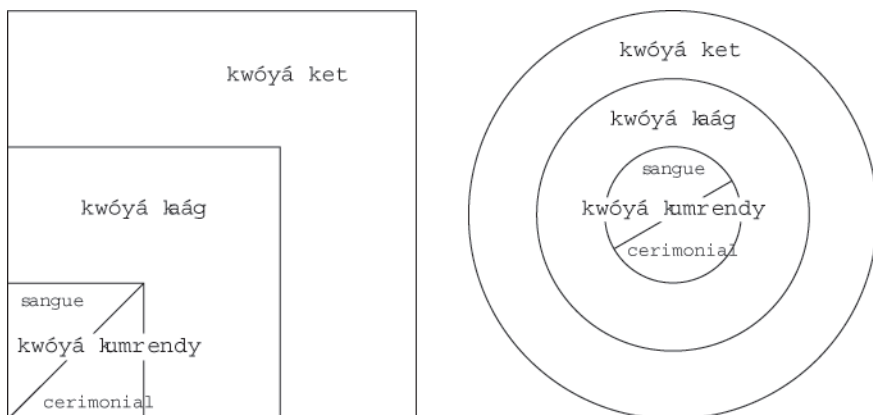
DaMatta considera, assim, as relações de substância e as relações cerimoniais como duas dimensões de contraste definidoras da classe dos “parentes verdadeiros” (*kwóyá kumrendy*), dimensões que têm como focos a família nuclear e a relação nominador/nominado, respectivamente. O caráter “social” da dimensão cerimonial opõe-se ao caráter “biológico” dos vínculos de substância (1976a:165). Ao contrário destes últimos, que permitiriam estabelecer distinções gradativas entre pessoas, os laços cerimoniais serviriam para integrar indivíduos ou grupos previamente diferenciados, operando como mecanismos capazes de abrir brechas nas fronteiras entre domínios mais ou menos bem definidos — as relações de substância operariam segundo um dualismo concêntrico, as cerimoniais, segundo um dualismo diametral. Assim, um nominador potencial, previamente considerado um parente distante (ou mesmo, diz DaMatta, um *kwóyá ket*, “não-parente”), torna-se, com a atualização da relação, um *kwóyá kumrendy*, contanto que o vínculo seja constantemente atualizado em termos dos comportamentos (das trocas de bens e serviços) que normativamente implica. Neste caso, a conduta transfor-

ma em próximo o distante, determinando dessa maneira a classificação (1976a:165-166).

É a equação suposta pelo autor entre “substância” e relações “dadas”, “cerimonial” e relações “construídas”, que lhe permite “explicar” as diferentes alternativas de classificação abertas pelo sistema: “Usar o sistema terminológico é pois resolver as contradições entre relações ‘dadas’ e relações ‘construídas’: entre relações de substância comum e relações cerimoniais” (DaMatta 1979:124). Essas contradições, geradas pela possibilidade de classificações alternativas, derivam de uma quantidade de fatores¹³, mas seriam resolvidas segundo um padrão conforme o qual um relacionamento cerimonial (onomástico, por exemplo) ou recentemente formado (como a afinidade efetiva) prevaleceria sobre relações de substância prévias e sobredeterminaria a classificação (1976a:167). DaMatta precisa, porém, que a transformação da relação social pode *ou não* provocar a reclassificação terminológica, criando a “chamada flexibilidade” do sistema. Tudo dependeria dos “alinhamentos da vida social e sua dinâmica” (1976a:166-168).

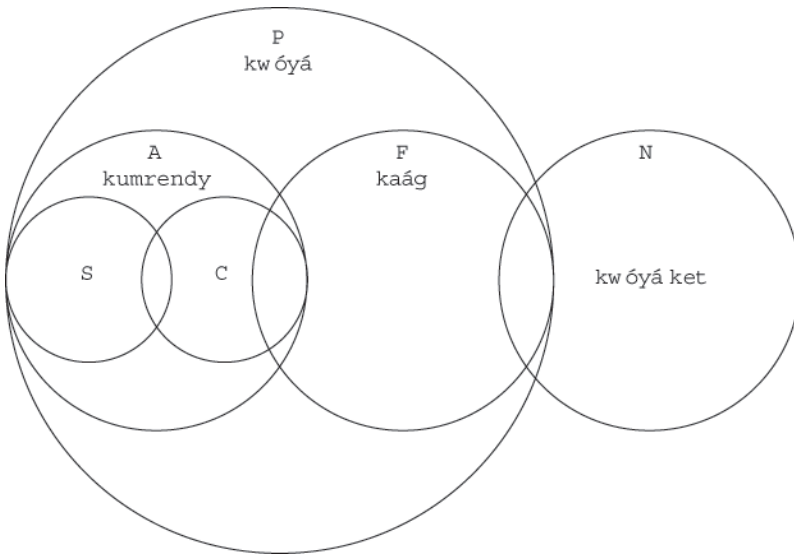
Para DaMatta, assim, se circulação de substâncias corporais e trocas cerimoniais constituem ambas o parentesco como “verdadeiro”, isto não torna esses dois modos de relação equivalentes: *alguns parentes verdadeiros são mais verdadeiros que outros*. Este é um ponto em que ele não consegue evitar uma certa ambigüidade. Os dois diagramas (1976a:171, 176) com que ilustra seu argumento são sintomáticos:

Figura 1: “Distribuição das categorias gerais de parentesco no espaço social” (segundo DaMatta 1976a:171)¹⁴



Note-se que, nesses diagramas, a oposição entre parentes de “sangue” e parentes “cerimoniais” tem um caráter distinto das demais (*kumrendy/kaág, kwóyá/kwóyá ket*): a primeira tem uma forma “diametral”, as últimas “concêntricas”, sugerindo que a oposição substância/cerimonial dividiria o campo dos parentes próximo-verdadeiros em duas esferas simétricas e complementares, enquanto os pares parente/não-parente, verdadeiro/falso (ou próximo/distante) constituiriam antes pólos de um *continuum*. Essa diferença desaparece da segunda representação que DaMatta oferece da relação entre essas categorias:

Figura 2: “Diagrama mostrando o funcionamento e sobreposição das categorias gerais apinayé” (segundo DaMatta 1976a:176)



O autor quer com esta figura chamar a atenção para as interseções, que revelam como as relações cerimoniais fazem a mediação entre as diferentes esferas: na forma da “filiação adotiva”, entre parentes de substância [S] e parentes cerimoniais [C]; na forma da identidade onomástica, entre parentes verdadeiros/autênticos [A] e distantes/”falsos” [F]; na forma da amizade formal, entre parentes [P] e não-parentes [N]. Além disso, o esquema permite visualizar a possibilidade de seleção de diferentes níveis de contraste segundo o contexto: parente/não-parente, verdadei-

ro/falso, substância/cerimonial. Mas o ponto principal de DaMatta é que essas oposições — que, ao contrário do que ocorre na figura anterior, mantêm a mesma forma em todos os níveis — se encadeiam de tal maneira que “o círculo A [...] é definido basicamente através do círculo S, a área marcada por relações de substância, cujo paradigma é a família nuclear” (1976a:176) — assim como P é definido em termos de A (os P “de verdade”).

A oposição relações de substância/relações cerimoniais não foi, como DaMatta assinala, inventada por ele, que se inspira aqui na análise de Melatti (1976; 1979) da terminologia krahó. Sua originalidade estaria (pelo menos é assim que ele vê as coisas) na ênfase que confere às ideologias de substância e à oposição relações de substância/relações cerimoniais, como princípios capazes de dar conta da “flexibilidade” e “manipulabilidade” desses sistemas (DaMatta 1976a:177). O sistema de parentesco é visto como englobando tanto relações dadas por “laços biológicos” quanto por “laços sociais”. Essa dupla inscrição do sistema de relações é o que lhe “confere uma grande manipulabilidade [...] e permite que ele seja a verdadeira ponte conceitual entre os dois domínios do universo apinayé que estamos procurando descrever” (1976b:155). A complementaridade (simétrica) desses dois idiomas se expressa na forma diametral que toma a distinção entre eles nos dois primeiros diagramas. Mas DaMatta também concebe essa oposição, ao mesmo tempo, concentricamente, isto é, como uma relação de oposição hierárquica (em que o valor englobante é a substância), apoiado na suposição de que o paradigma do parentesco é uma relação “biológica” e “dada” que pode ou não ser deliberadamente estendida por meio dos vínculos “sociais” da adoção, da nomeação ou da amizade formal.

Esse entendimento — de que o paradigma da relação de parentesco são as relações de consubstancialidade entre membros da mesma família nuclear e de que a “flexibilidade” do sistema se apóia na combinação de uma linguagem de substâncias que permite quantificar, e assim relativizar, o parentesco que é dado, e um elenco de transações cerimoniais que permite por outro lado construí-lo — corresponde a uma maneira de conceitualizar os dualismos centro-brasileiros que estará no centro das estratégias interpretativas dos pesquisadores do HCBP. Refiro-me à projeção desses dualismos sobre a matriz Natureza/Cultura (os jê-ólogos falarão mais em Sociedade), que abre a possibilidade de encadear analogicamente uma série de oposições: doméstico e público (político-cerimonial), parentesco e não-parentesco, próximo e distante, biológico e social, corpos e nomes, substância e relação, dado e construído, de um modo que,

todavia, nem sempre deixa claro se os significados assim mobilizados são indígenas ou adicionados pelo observador. Deixando de lado, por ora, os anacronismos modernistas dessa estratégia, cabe notar que ela já esbarrava na própria etnografia que pretendia iluminar.

DaMatta foi, com efeito, um dos primeiros a ilustrar o caráter construído da “consangüinidade” (da cogação) nas terras baixas, ao mostrar que, para os Apinayé, o fato de os afins deverem idealmente *sair* da classe dos *kwóyá ket* não significa apenas que eles precisam ser *recrutados entre* os não-parentes, mas sim que têm de ser *convertidos em* parentes — estabelecendo assim, como vimos, um paralelo entre a transformação do parentesco “distante” em parentesco “verdadeiro” pela nomação e a conversão da afinidade em parentesco (em consubstancialidade) pela (co)procriação. Assim, se está claro que relações de parentesco distante podem ser convertidas em relações de amizade formal ou afinidade, por meio da substituição de vínculos (enfraquecidos) de substância por vínculos de tipo “cerimonial” (deliberadamente construídos e determinados), isto não quer dizer que as relações “de substância” devam ser vistas como “dadas” e “primárias”. Aqui cabe capitalizar o esforço que vem sendo feito na etnologia americanista no sentido da reconceitualização da relação entre os idiomas culturais da conexão física e da substância partilhada, de um lado, e o do respeito e da “sustentação mútua” (para usar uma imagem ramkokamekra no lugar do intraduzível *caring* [cariño, cuidado] celebrizado pelos autores britânicos), de outro — uma reconceitualização que não reduz essa relação a um mero avatar do dualismo entre substância (identidade) dada e relação (diferença) construída, tributário da barreira supracitada. Parentesco, aprendemos com Gow, Overing, McCallum, e tantos outros, é amor, cuidados mútuos e sua memória; essa memória se inscreve no corpo e se evidencia em hábitos, disposições e afetos propriamente humanos. O comportamento respeitoso, generoso, eminentemente sociável é assim uma disposição tanto psicológica quanto corporal, e expressa o sucesso da fabricação de corpos assemelhados em que consiste o processo do parentesco. A consubstancialidade fala *desta* identidade. Este ponto é uma aquisição incontornável da antropologia recente, e o “corrente entendimento do parentesco” não como “identidades sociais dadas no casamento e fixadas em um conjunto de posições estruturais, mas antes como um processo de *becoming*” (Rival 1998:629) ameaça mesmo estabelecer-se como uma nova ortodoxia (que, aliás, peca em confundir o “entendimento” dos antropólogos e dos nativos e em ignorar que algo, para estes últimos, pode [deve] certamente ser ainda posto como dado, como argumentou Viveiros de Castro [2002c]).

No caso timbira, o sexo ou a afinidade podem realmente envolver a transformação em mais de uma direção: “para longe”, quando os participantes são antes aparentados, ou “para perto”, caso se vejam inicialmente como “não-parentes”. Mas o que essa mecânica parece pressupor é que a segunda operação, a “aproximação” pelo casamento/procriação, tem como condição a primeira, isto é, a prévia negação do parentesco e da identidade, a posição de uma alteridade; caso contrário, a operação torna-se não simplesmente redundante (fazer o mesmo do mesmo), mas perigosa, correndo o risco de provocar o seu oposto: não a fabricação de semelhantes (parentesco), mas a transformação em outro — metamorfose. Mas as chances de sucesso da primeira operação, e conseqüentemente os efeitos da segunda, se nem sempre são calculáveis de antemão, não deixam de ser relativamente previsíveis, segundo a lógica da distância. DaMatta interpreta esse condicionamento, como vimos, como efeito do princípio do primado da substância como substrato *dado* das relações. Mas é possível, creio, reler essa interpretação de modo a recuperar sua demonstração de que a consubstancialidade também é algo que se constrói.

Isto — a noção de que a identidade de substância é uma função das relações e não o contrário — me parece iluminar um aspecto amiúde notado mas pouco explorado das práticas de resguardo, a saber, seu caráter tentativo, “experimental”. Muitas vezes, parentes mais distantes (co-genitores, avós, meios-irmãos) passam a obedecer às restrições apenas se há agravamento do estado do doente; ou então, dada uma certa distância, o incesto pode *ou não* produzir as conseqüências temidas — é preciso testar para saber. A consubstancialidade, em outras palavras, é algo que se reconhece por seus efeitos; ela não poderia ser medida de antemão no laboratório, e não apenas porque faltem aos índios a ciência e os instrumentos, mas porque se trata de uma qualidade mutável que depende do modo como os sujeitos conduzem o relacionamento, e que se revela por intermédio de efeitos visíveis nas pessoas envolvidas — em seus corpos. Isto é, ela é um produto desse relacionamento; não uma linguagem (figurada) que permite a “manipulação” de relações reais, mas um efeito real de uma “manipulação” que consiste, em verdade, seja na “construção” do parentesco ali onde ele “não existia” (no contexto da família conjugal e da afinidade efetiva), seja na sua conservação, ali onde ele tende a caducar (no contexto da família natal).

Quero sugerir, portanto, que o problema aqui — o problema do incesto — não está simplesmente na idéia de um abuso de identidade, provocado por um acúmulo indevido da mesma substância. Quero sugerir que o que faz o parentesco “verdadeiro” não é tanto a (pressuposição de)

consustancialidade quanto *o processo de consustancialização*; e que o problema do incesto está em *inverter a direção* desse processo. O que distingue os parentes “próximo-reais” dos “distantes” é a reafirmação contínua dos vínculos de consustancialidade no trabalho da vida diária. Os co-residentes são o foco da proibição (como mostra o material) não por causa de uma consustancialidade originária (que pode mesmo faltar), mas porque *continuam se consustancializando* — *consangüinizando-se* através da co-procriação, do convívio e da comensalidade. O mesmo não ocorre com os parentes “distantes”, ou melhor, que estão se distanciando. Um distanciamento que, a cada geração, “(re)começa” com o par de germanos cruzados, assim como a fabricação do parentesco “(re)começa” com o par conjugal.

A etnografia ramkokamekra permite ilustrar melhor este ponto. Como indica a expressão (*m̃e*)*kaprôô khwè* (“meu grupo de sangue”; “todos os meus parentes”, segundo Crocker 1984:64; 1977:272, n.11), também aqui o parentesco é, eminentemente, uma questão de “sangue”. Irmãos uterinos (de ambos os sexos) o têm de composição “similar” ou “(quase) idêntica” (*i-pip̃en*), pois vieram (como um ramo ou galho) do mesmo umbigo. Esta similaridade se estende aos familiares imediatos: o pai, a mãe, os filhos e os irmãos teriam todos sangue “equivalente” (*ip̃ip̃en*) ao de Ego. A identidade plena dos parentes de substância serve de base para o estabelecimento de uma identidade do mesmo tipo, embora enfraquecida, entre parentes mais distantes. Este enfraquecimento parece derivar, primeiro, da natureza mediada dessas outras relações, mediação expressa pela noção ramkokamekra de *hapàà*, “ponte”, que se refere ao modo como a oposição entre dois termos sem conexão direta (ou em uma conexão negativa) entre si é mediada — modificada — pela dupla relação positiva que cada um deles entretém com um terceiro (Crocker 1990:328). A identidade substancial entre um irmão e uma irmã, por exemplo, estabelece uma “ponte” entre seus respectivos descendentes; é desta maneira, segundo Crocker, que a categoria dos *m̃e kaprôô khwè*, os “parentes de sangue” de um indivíduo, se amplia para englobar toda a parentela (Crocker 1990:266). O grupo dos “parentes de sangue” consistiria assim em uma extensão daquele definido pela “comunidade de substância”, distinto deste último, aparentemente, apenas pela natureza “atenuada” dos laços que o constituem.

A identidade de substância, além de graduável, tem um aspecto dinâmico, que complica um pouco a descrição precedente. Através do sêmen com que entra em contato no sexo, o “sangue” da mulher mistura-se com o de seus parceiros e torna-se similar ao deles; marido e esposa,

que convivem intimamente, trocando constantemente fluidos corporais (através do sexo e do contato com o suor um do outro), depois de algum tempo, passam a ter “sangue” “equivalente”, a ponto de deverem obedecer a restrições um pelo outro em caso de doença (Crocker 1990:265; 1984:65; 1977:263)¹⁵. Um processo inverso dá-se, concomitantemente, entre germanos, cujo sangue se diferencia progressivamente, conforme se mistura com o dos respectivos cônjuges e parceiros. Dessa maneira, “os germanos ‘afastam-se’ [*drift away*] uns dos outros em composição sanguínea e tornam-se mais como seus cônjuges e filhos” (Crocker 1977:263). É digno de nota que a consubstancialidade *original* do par B/Z e a consubstancialidade *final* do par H/W não sejam consideradas equivalentes. Isto pode expressar-se de maneiras diversas. Assim, entre os Apinayé, H e W poderão vir a ser classificados como “parentes verdadeiros”, mas não se abstêm um pelo outro, como fazem B e Z; inversamente, entre os Ramkokamekra, marido e mulher tornam-se *i-piyakhri katêyê* um do outro¹⁶, isto é, co-abstinentes e consubstanciais, mas nem por isso se convertem em parentes “de sangue” ou “consangüíneos”, *kaprôô khwè* ou *h̄ūukhyê* (Crocker 1990:265). Isso sugere que as relações de identidade substancial implicadas no parentesco não se distinguem apenas em termos quantitativos, de maior ou menor “proximidade”; e tampouco estaria em questão a “qualidade” da substância (sangue, leite ou esperma); o que está em jogo, enfim, me parece, não é simplesmente a *origem* da identidade substancial, mas seu *destino*. Se o universo do parentesco pode ser descrito como uma rede na qual cada dois parentes quaisquer se ligam entre si por uma ou mais “pontes” (pares de relações primárias de consubstancialidade), é preciso frisar que as relações B/Z e H/W constituem “pontes” *de mão única*: os germanos estão se distinguindo; os esposos, misturando-se. A relação H/W não constitui apenas mais uma “ponte” nessa rede, que apenas estenderia, a preço de atenuá-la, uma identidade substancial pré-dada. Ela a regenera, introduzindo uma diferença, aquela entre os germanos e entre seus respectivos descendentes, que é, ao mesmo tempo, a condição para que haja reprodução, isto é, expansão do parentesco. Se a consubstancialidade entre irmãos estende o parentesco “de sangue” no espaço (Crocker 1990:266), mas enfraquecendo-o, a consubstancialidade entre marido e mulher o estende no tempo (pela procriação), expandindo-o.

B/Z e H/W são, pois, pares orientados inversamente. Como formulam claramente os Ramkokamekra, H/W estão se aparentando, isto é, se assemelhando, enquanto B/Z estão se distinguindo e se afastando. Esses dois movimentos não têm o mesmo estatuto. O primeiro é aquele para o qual

os Canela mantêm seus olhos voltados: ele corresponde ao foco de sua ação. O segundo emerge como um efeito não intencional da construção do parentesco — a bem da verdade, muitas das obrigações entre “irmãos” (aquelas sancionadas pela ética do respeito e da generosidade) parecem dirigidas para frear esse segundo movimento, para conservar “vivo” o parentesco (a memória, o amor) entre aqueles que a maturidade e o consequente engajamento em novas relações (novas famílias de procriação) inevitavelmente, em alguma medida, separará. Esse efeito não intencional é, entretanto, condição de todo o processo e garantia de sua dinâmica, pois alguma diferença é sempre necessária para ‘dar início’ à identificação dos Humanos entre si e sua distinção de outros tipos de sujeitos por meio do parentesco: o esquecimento e a distância têm essa função positiva de *re-potencializar* relações que, de outro modo, tomadas como produtos de relações anteriores, como resultados da fabricação do parentesco, seriam estéreis. Mas é igualmente indispensável que a agência humana se exerça aqui na direção que lhe cabe; não se pode inverter seu sentido sem correr o risco de promover o seu contrário. Negar deliberadamente o parentesco — ali onde, como vimos, parentesco e humanidade são sinônimos — é introduzir a ameaça de desumanização (cf. Wagner 1981:120; cf. 1972). Como diz Viveiros de Castro (2002c:419-420) sobre o “fundo de socialidade metamórfica implicado no mito” — onde, justamente, a indiferenciação entre humanos e não-humanos significa não a ausência da diferença, mas uma *diferença infinita* interna a cada ser: “O parentesco humano provém dali, mas não deve jamais (justamente porque pode sempre) voltar ali...” (Viveiros de Castro 2002c:420). E se o “esforço manifesto em dispositivos como a *couvade* [é o] de cortar as ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica”, como continua o autor (ver Vilaça 2002), entende-se que o *incesto* — ao tratar o parente como um não-parente, o Mesmo como um Outro, um Humano como não-Humano — acene justamente com um tal retorno, e consista assim em uma operação altamente arriscada. Mas nem por isso menos necessária¹⁷.

Relação

O problema que o incesto colocaria para os Timbira já foi enunciado por Peter Gow, em um artigo primoroso sobre o parentesco piro.

Os Piro se chamam a si mesmos de *yine*, “Humanos”; mas eles se chamam entre si de *nomolene*, “meu parente”. Em geral, os dois termos são co-ex-

tensivos: ser *yine* é ser *nomolene* de outros *yine*; ser Humano é ser parente de outros humanos. Mas em certos momentos críticos, é preciso que se achem *yine* que não sejam *nomolene* (Gow 1997:48).

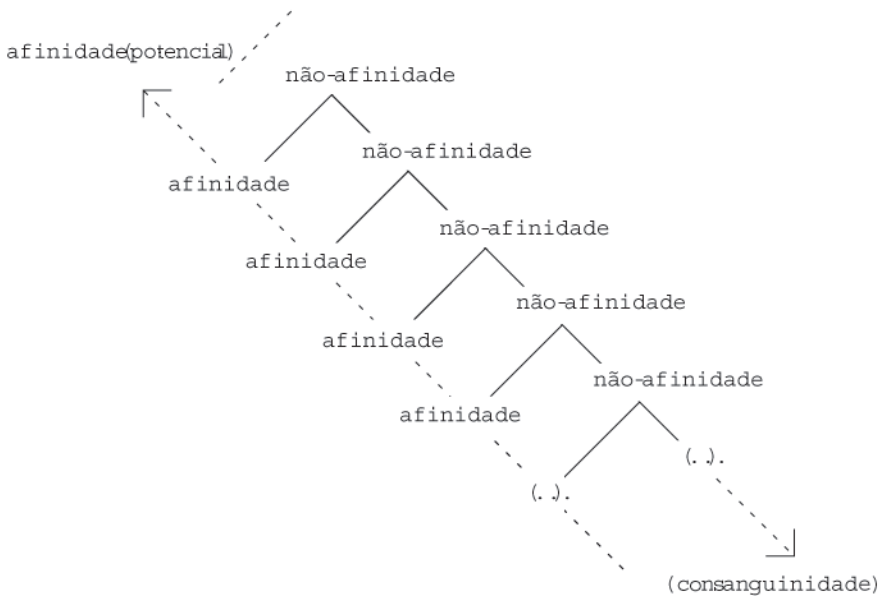
O parto, mostra o autor, é um desses momentos¹⁸. O casamento (e a relação sexual) é outro, tanto para os Piro quanto para os Timbira (Jê), como para todos os grupos entre os quais o casamento com primos cruzados — e, de modo geral, com todos aqueles que sejam considerados parentes “verdadeiros” ou “próximos” — é ‘interdito’, impróprio ou perigoso. Em um mundo em que o campo da Humanidade e o campo do parentesco se apresentam como co-extensivos, onde ser Humano é, como diz Gow, ser parente de outros Humanos, casar-se com um Humano é, em alguma medida, casar-se com um parente. E não porque — como se poderia dizer ser o caso para nós — todos os membros da espécie humana, partilhando uma *origem* comum, sejam “parentes”, mas porque a Humanidade, como modo de vida que distingue o coletivo estudado pelo etnógrafo de outros coletivos (animais, espíritos, mortos, inimigos), é algo que se constrói através do parentesco com outros Humanos. Em um mundo como esse, está claro que o parentesco não pode aparecer como obstáculo para o sexo ou o casamento sem criar o tipo de embaraço com que se defronta o pai piro diante do nascimento de seu filho: o de ter de dizer a alguém, “meu parente, venha rápido deixar de ser aparentado a mim” (Gow 1997:49).

Gow diz que sua intenção é analisar o parentesco piro como um “sistema autopoietico, isto é, um sistema que gera suas próprias condições de existência” (1997:39). Há, porém, um aspecto desse sistema que ele tem de introduzir “de fora” — justamente, a necessidade do “fora” para o processo do parentesco piro. Por que, afinal, para construir o parentesco, é necessária a intervenção de Outros humanos — que por serem Outros podem afinal revelar-se outra coisa que Humanos? Por que o incesto — a reprodução entre si — é um problema?

Posta desta maneira, a questão evoca imediatamente a caracterização de Joanna Overing (p. ex., 1983-1984) das filosofias sociais ameríndias como baseadas na premissa de que a identidade implica segurança, mas também esterilidade, e a diferença significa perigo, mas fertilidade, não restando aos Humanos senão a opção entre introjetar e domesticar a segunda (caso dos Jê) ou denegá-la e expulsá-la (caso das Guianas). Resta que, em um caso como noutro, ela deve estar sempre ‘lá’, pois a domesticação ou a expulsão absolutas não fariam senão congelar os processos de introjeção ou denegação que consistem, afinal, na *vida* social como processo de produção do parentesco.

Essa relação dinâmica entre diferença e identidade parece-me ter sido melhor especificada por meio da estrutura que Viveiros de Castro descreve como de “atualização” e “contra-efetuação” da afinidade, isto é, da *afinidade potencial* como “dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consangüínea” (2002c:423-424). A consangüinidade (o parentesco no sentido estrito) deve, por sua vez, ser deliberadamente fabricada, extraída desse fundo virtual — uma extração, mostra-nos o autor, que produz necessariamente “mais afinidade”, uma vez que o “potencial de diferenciação é dado pela afinidade: diferenciar-se dela é afirmá-la por contra-efetuação” (2002c:432). Esse duplo movimento Viveiros de Castro representa em um “metadiagrama”:

Figura 3: “A construção amazônica do parentesco” (segundo Viveiros de Castro 2002c:433)



Pode-se subir ou descer neste diagrama:

[...] enquanto algumas sociedades sul-americanas (e/ou seus etnógrafos) parecem dar grande ênfase [...] ao vetor de consanguinização que guia o processo do parentesco, outras mantêm seus olhos firmemente voltados, por assim dizer, para a fonte e condição geral desse processo: a afinidade potenci-

al. Tal diferença de orientação dentro de um mesmo quadro cosmológico explica, a meu ver, os contrastes que estão constantemente vindo à tona na etnografia da região: pacifismo ou belicosidade, mutualidade íntima ou reciprocidade predatória, xenofobia ou abertura ao outro, visada filosófica intramundana ou extramundana, e assim por diante. Esses contrastes só podem vir à tona: eles são, precisamente, superficiais. Em que pese toda a sua saliência intuitiva, não passam de versões parciais de uma única estrutura geral que se move necessariamente nos dois sentidos (2002c:455).

Gow está se referindo, parece-me, a essa mesma estrutura quando fala dos “processos sociais piro, e portanto o parentesco piro, [...] como a transformação de Outros em Humanos, e de Humanos em Outros, ao longo do tempo” (1997:44), e quando define o parentesco piro em termos de um “viver bem” que “se destaca contra um fundo cósmico de Alteridade, um mundo de Outros com quem os Humanos [...] mantêm uma variedade de relações, mas com quem não se pode ‘viver bem’” (1997:56). Cabe entretanto lembrar que os dois sentidos da transformação — de Outros em Humanos e de Humanos em Outros — não são equivalentes: “a linha que se sobe continua não sendo a linha que se desce” (Viveiros de Castro 2002c:455). Essa diferença, embora me pareça implícita na análise de Gow, não seria entretanto acessível do ponto de vista em que ele se coloca, a saber, o de uma descrição fenomenológica do “modo específico pelo qual a subjetividade é posta, e pressuposta, no e pelo mundo vivido piro” (Gow 1997:42). A transformação de Outros em Humanos não tem para os sujeitos o mesmo estatuto que a transformação de Humanos em Outros, e articula-se à agência humana de maneira fundamentalmente diferente. A fabricação de “parentes”, isto é, Humanos, é o objeto explícito da construção do parentesco; a contra-efetuação da afinidade, uma espécie de efeito colateral (não deliberado) de que depende entretanto a continuidade do dito processo, a possibilidade de recomeçá-lo. Minha impressão é a de que Peter Gow não pode explicar a necessidade do “fora” em termos de uma descrição do sistema de parentesco como autopoietico porque o parentesco *stricto sensu não é um sistema autopoietico*. Sua reprodução depende do que está ‘fora’ dele, enquanto sua condição.

Apesar de reconhecer o caráter logicamente primário da “cunhadez” (1997:51), Gow identifica no “paradigma maussiano” do dom a causa do “fracasso” da análise de Lévi-Strauss para explorar o parentesco *como uma estrutura da consciência humana* (1997:42). Ele não explicita os termos dessa crítica, mas, aproveitando a ‘deixa’ e recorrendo ao que, espero, não se resuma a um jogo de palavras, parece-me que, se ele tem

alguma razão, é porque o que o paradigma do dom permite explorar aqui é o que está justamente fora do parentesco “como uma estrutura da consciência humana”. Em outras palavras, o dom sinaliza para o que permanece (e deve permanecer) “inconsciente” nos quadros de uma descrição do parentesco “como sistema autopoiético” (porque deve permanecer implícito para os atores como condição de sua ação): a reposição da diferença genérica originária de onde o parentesco deve ser feito surgir por (mais) diferenciação (determinação). O decisivo aqui é o que se define como objeto apropriado da agência humana e o que se oferece a esta como dado. E o que se oferece à ação humana como dado, nesse universo onde se fazer humano é se fazer parente e ‘semelhante’ de outros Humanos, é o “dom” — entenda-se: a troca, como diferença que conecta e conexão que diferencia.

Tenho em mente aqui o argumento de que, no mundo amazônico (e possivelmente alhures), a alteridade não se refere a uma identidade negativa entre duas substâncias (termos), mas remete a relações positivas que cada um desses termos mantém com uma terceira parte: o que distingue os cunhados é a relação diferencial que os liga a uma mesma mulher, irmã de um, esposa de outro. A “troca de mulheres” seria, nessa medida, um jogo de perspectivas: “o sangue dos humanos é o cauim do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa de meu cunhado, e pelas mesmas razões (Viveiros de Castro 2002b:385; Gell 1999). Isto permite talvez vindicar a posição de Lévi-Strauss de que o parentesco como fenômeno humano — em sua linguagem, cultural — nasce com a “troca de mulheres” e a “reciprocidade”. Uma irmã é uma não-esposa, antes de a esposa ser uma não-irmã; o que constitui a irmã como irmã (interdita matrimonialmente) é a necessidade de que ela seja esposa para outro alguém, e não uma relação primária de identidade para com o sujeito. O central a reter aqui é o conceito da afinidade como conexão entre dois sujeitos mediada por sua relação diferencial com um terceiro (o que é uma irmã para mim é uma esposa para você). A isto se resumiria a proibição do incesto lévi-straussiana, e a (malfadada) idéia da “troca de mulheres”.

O que temos a ganhar com uma tal perspectiva? Um dividendo imediato é a possibilidade de integrar a antropologia da *relatedness* (do parentesco como relação construída) e as análises, de inspiração lévi-straussiana, dos sistemas de aliança matrimonial que, na América do Sul, obtiveram importantes resultados e refinaram consideravelmente seus instrumentos desde os anos 70. Outro ganho é que uma tal conceitualização da relação permite estabelecer a continuidade entre os processos inter e

intrapessoais que investigamos sob as rubricas do “parentesco” e da “aliança”, de um lado, e da “pessoa”, de outro.

O sentido fundamental do conceito lévi-straussiano da afinidade como relação de troca está na prioridade que atribui à relação sobre seus termos. A “obrigação de retribuir” não é uma norma sancionada socialmente, mas a expressão de uma relação interna à qual os termos não podem ser vistos como preexistentes; criados nela, só subsistem enquanto nela permanecerem, e por isso se os parceiros podem ou não, certamente, retribuir, a não-retribuição não implica tanto a dissolução da relação quanto a dissolução dos parceiros — constituídas por suas relações, as pessoas não permanecem sendo as mesmas ‘fora’ delas (elas serão recompostas a partir de outras relações). Essa maneira de pôr a questão pode ser associada à maneira como os melanesistas vêm tematizando a partibilidade da pessoa:

No modo como os Melanésios representam a sociedade para si mesmos, pareceria que não existem princípios de organização que não sejam também encontráveis na constituição da pessoa. Relações externas têm o mesmo efeito que relações internas. Em suma, imaginar a pessoa dessa maneira significa que não se requer nenhuma mudança [*switch*] de perspectiva entre pessoas e relações para que se possa “ver” relações sociais. Trocar perspectivas apenas diferencia um conjunto de relações de outro, assim como um tipo de pessoa do outro (Strathern 1992:86).

É a própria Marilyn Strathern quem alude a “formulações continentais” de meados do século XX que seriam, ao contrário das britânicas, baseadas na premissa de que “pessoas têm, como partes integrantes de si, relações”, perguntando-se: “o que mais é a especificação de uma regra positiva de casamento?” (1992:86).

Recebido em 15 de novembro de 2003

Aprovado em 5 de fevereiro de 2004

Marcela Coelho de Souza é doutora em antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ e pesquisadora do Núcleo Transformações Indígenas (Projeto Pronex FAPERJ/CNPq). E-mail: <masouza@alternex.com.br>

Notas

* Este artigo se baseia em uma comunicação apresentada ao seminário temático Uma Notável Reviravolta: Antropologia (Brasileira) e Filosofia (Indígena), coordenado por Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Ferreira da Silva, no XXV Encontro Anual da ANPOCS (2001), que foi posteriormente incorporada à minha tese de doutorado (Coelho de Souza 2002). Agradeço especialmente a Eduardo Viveiros de Castro e aos pareceristas anônimos de *Mana* pela leitura, críticas e comentários ao texto.

A denominação Timbira designa um conjunto de povos (Canela, Krahó e Krinkati, entre outros) falantes de língua do ramo setentrional da família jê, distribuídos nos Estados do Maranhão, Tocantins e Pará. Os Apinayé, às vezes referidos como Timbira ocidentais, localizados no atual Estado do Tocantins, são um grupo mais diferenciado social, cultural e lingüisticamente dos anteriores. Parte de uma reflexão mais ampla que tomava em conta a etnografia concernente a todos os Jê (inclusive centrais e meridionais), este artigo se atém ao caso timbira, por razões óbvias de espaço, mas também porque seu tema foi primeiro e mais diretamente explorado pelos estudiosos desses grupos.

¹ Todos os Jê do Norte classificam a ZD, SD e DD (bem como ZS, SS e DS) na mesma categoria; reciprocamente, um mesmo termo se aplica a MB, FF e MF (“tio/avô”), e um outro a FZ, MM e FM (“tia/avó”). Essas terminologias variam, entretanto, quanto à classificação dos primos cruzados, assumindo um perfil ora Crow, ora Omaha (Coelho de Souza 2002, e as referências ali citadas, especialmente DaMatta 1976a; 1979; Lave 1979; Melatti 1979; Ladeira 1982).

² O tema aparece, por exemplo, em um mito coletado por Nimuendajú (1956 [1939]:136) entre os Apinayé, e Vidal (1977:214-215) entre os Xikrin (Kayapó), que relata a transformação em pássaros de meninos que têm relações sexuais com as irmãs. Os Xavante, que designam o incesto pela mesma palavra (*tsiwamnãr*) para “metamorfose” (Maybury-Lewis 1967:75-76), contam também uma história em que relações entre mãe e filho resultam na transformação de ambos em tapir (Giaccaria e Heide 1975:115-ss.).

³ Tal como vem sendo caracterizada e explorada por Viveiros de Castro (2002a; 2002b; 2002c).

⁴ Não obstante, o problema colocado por essa “metáfora” foi registrado por alguns jê-ólogos (Lea 1986:39; Lave 1979).

⁵ A estrutura dos termos de parentesco foi interpretada pela escola etnosemântica a partir de uma tricotomia entre significado primário (genealógico), secundário (*idem*, mas por extensão no interior do mesmo campo semântico) e metafórico (para fora desse campo) (ver, p. ex., Lounsbury 1969 [1964]; Scheffler e Lounsbury 1971). Implícita ou explicitamente, divisões desse tipo sustentam o uso comum pelos antropólogos de qualificativos como “real”, “classificatório”, “ficti-

cio” (ou “pseudo”) e “metafórico” — este último geralmente reservado aos parentes que não pertencem à espécie humana. Estas distinções correspondem a diferenças estabelecidas pelo discurso nativo (diferenças cujo sentido geral será discutido adiante), mas interpretam-nas em termos de princípios ontológicos, bem como de uma teoria semântica, alheios a este último. Para uma crítica da interpretação do uso de termos de parentesco para fora do campo das relações humanas como extensão metafórica, ver Overing (1985).

⁶ O problema mais evidente dizia respeito à aparente contradição entre o androcentrismo das teorias nativas da concepção e o bilateralismo das relações de consubstancialidade (tal como expresso, por exemplo, nas restrições perinatais). Como notou Menget, trata-se de uma contradição que só existe se consideramos, “de maneira perfeitamente etnocêntrica”, que o ser humano está formado no nascimento (1979:250). A solução, diz ele, no caso dos Ikpeng, passaria pelo reconhecimento de que o recém-nascido é um ser inacabado do ponto de vista de sua constituição física (substancial), a ser completado após o nascimento. Sem dúvida, a supressão da diferença entre substâncias inatas e substâncias adquiridas altera *potencialmente* o lugar que a substância passa a ocupar na economia dos argumentos: as conexões substanciais deixam de poder ser identificadas a um substrato dado e imutável das relações de parentesco — estatuto que ocupam em nossa ontogenia.

⁷ De *epigenesia* ou *epigênese: Fisiol.* “teoria segundo a qual a constituição dos seres se inicia a partir de uma célula sem estrutura e se faz mediante sucessiva formação e adição de novas partes que, previamente, não existiam no ovo fecundado” (Aurélio Séc. XXI).

⁸ Relações de nomeação (que incluem não apenas a que se cria entre nominador e nominado, mas também as que são transformadas pela identificação daqueles) e de paternidade/maternidade “adotiva” também constituem para Da-Matta relações cerimoniais (que implicam igualmente suas terminologias específicas), mas, diferentemente das discutidas neste texto, elas se superpõem diretamente a relações de parentesco (são estabelecidas com parentes de determinadas categorias), sendo assim idealmente internas ao campo dos *kwoyà* (“parentes”). Note-se, contudo, que o recrutamento de afins (e amigos formais) entre os “parentes distantes” vai obscurecer um pouco essa diferença.

⁹ Na etnografia kayapó, a noção de *piaam* é geralmente tratada no contexto da discussão das atitudes de evitação entre afins e entre amigos formais, e glosada como “vergonha” (Lea 1986:252; Vidal 1977:98), embora existam várias indicações de que o escopo da noção é mais amplo (p. ex., Lukesh 1976 [1969]; Turner 1966:xix-xx; Vidal 1977:125). Mas o conceito de respeito/vergonha entre os Kayapó recebeu dos etnógrafos uma atenção menor que, por exemplo, nos Timbira, onde constitui um idioma fundamental para falar da capacidade dos indivíduos de agirem socia(ve)lmente. Talvez porque o aspecto positivo do conceito se desloque no caso kayapó para um registro mais “fisiológico”, onde a noção de “escutar” vem recobrir certos aspectos do “respeito” (Turner 1995:153). Essa inscrição no corpo das faculdades pessoais das quais depende a capacidade de se relacio-

nar socialmente é característica; encontramos-la igualmente nos Xikrin (Fisher 2001), e também nos Suyá, onde, aliás, foi pioneiramente analisada por Seeger (1981), cuja descrição permite associar a noção de “vergonha” (*whiasàm*) ao desenvolvimento de uma faculdade pessoal específica que combina os significados de escutar, compreender e saber, sendo glosado pelo etnógrafo como “ouvir-saber-compreender”. Expressando obediência a “normas sociais”, generosidade, continência sexual e alimentar, a noção envolve os mesmos valores associados ao conceito de “respeito/vergonha” na etnografia timbira e apinayé.

¹⁰ Se a evitação é hipérbole do respeito, o comportamento jocoso — que marca relacionamentos específicos, como aqueles entre (alguns) tios maternos e sobrinhos/as, ou cunhados de sexo oposto — seria a forma forte da familiaridade. Infelizmente, a análise da tradicional téttrade das atitudes de parentesco assim evocada é irrealizável nos limites deste artigo (ver Coelho de Souza 2002). Noto apenas que, do ponto de vista aqui adotado, a familiaridade viria possivelmente indicar não a consangüinidade como epítome das relações de parentesco — que, mesmo entre cognatos, se dão também por meio da diferença entre os participantes (geração, gênero, idade relativa) —, mas como um resíduo não-afim dessas relações: uma simples identidade, isto é, uma não-diferença e, portanto, uma não-relação (Taylor 2001:51). Sua forma forte, o *joking*, poderia ser pois interpretado como uma negação dessa identidade: um modo de *diferenciação*. Não é por acaso que as “relações prazenteiras” são prescritas entre cunhados que se chamam mutuamente de “outros/as esposos/as”, mas não entre marido e mulher (Crocker 1990).

¹¹ O significado deste tipo de ato pode ser apreciado, por exemplo, no contexto do movimento messiânico de 1963, entre cujos elementos se encontram práticas que Crocker caracteriza como “tentativa[s] inconsciente[s] de destruir a própria estrutura de parentesco aborigene” (1967:80) — a saber, o sexo incestuoso, que teria o sentido de reduzir o número de parentes, e a quebra dos padrões de evitação tradicionais. Esse recurso ao “incesto como redutor do parentesco”, como uma operação que “suspende” os “direitos e deveres” implicados por este último, vai bem além, como chama a atenção Carneiro da Cunha (1986:44-46), de uma emulação paródica do parentesco reduzido daqueles que os Ramkokamekra chamam os “civilizados”.

¹² Por outro lado, DaMatta afirma que pai e filho *adotivos* podem fazer resguardo um pelo outro em caso de doença, o que conferiria também a estas relações uma “infra-estrutura natural ou física” (1976b:151).

¹³ Há, primeiro, o casamento com parentes distantes: em conseqüência, um indivíduo pode, por exemplo, considerar os moradores da casa da esposa de um irmão como parentes distantes, devido a vínculos anteriores, ou como afins, a partir do casamento do irmão. De modo mais geral, a sobreposição de laços de substância e laços cerimoniais tem o mesmo resultado (possibilitar designações alternativas); assim, um homem chamava sua FFW (uma “avó/tia”) de “irmã”, pois esta fora adotada por sua mãe; outro era chamado por um seu *getí* (“avô/tio”) de *ikrá* (“filho/a”) e não de *tamtuxua* (“neto/sobrinho”), pois o *getí* era seu pai adotivo e nominador; outro chamava a WM de “mãe” já que ela era uma “irmã” distante de sua própria mãe...

¹⁴ A figura da esquerda é o diagrama original de DaMatta; a da direita, uma adaptação que permite melhor visualizar suas propriedades.

¹⁵ Um dos pareceristas anônimos deste texto chamou a minha atenção para o fato de que, entre os Timbira, marido e mulher só “ficam iguais” depois de velhos, quando *já estéreis*, e portanto incapazes de produzir novos corpos. O que vai ao encontro de minha hipótese: o assemelhamento pela conjugalidade e pela co-procriação é um processo dinâmico, cumulativo e progressivo. Ele termina com o esgotamento da capacidade (re)produtiva do par H/W; o que sinaliza para o fato de que esta última dependia da diferença entre eles, ao mesmo tempo que a consumia.

¹⁶ A situação, contudo, não é idêntica para todos os Timbira. Os esposos *apanyekra*, por exemplo, não parecem reconhecer relações de consubstancialidade entre si, pelo menos não a ponto de fazer *ipiyakhri* um pelo outro (Crocker 1977:263). Melatti, para os Krahó, enfatiza a diferença entre o significado da abstenção por doenças praticada por consangüíneos imediatos (F, M, C) daquela praticada por cônjuges: estas últimas “de modo nenhum se identificam com aquelas que pai, mãe e filhos respeitam quando o organismo de um deles está em crise. O resguardo do pai, da mãe ou dos filhos visa defender o corpo do parente em crise contra a ação de elementos externos a todos eles. Já o resguardo do marido não visa defender a saúde da mulher, mas sim a dele próprio [...]” (1970:150). Ele está pensando aqui, é verdade, nas restrições relacionadas à menstruação da esposa, mas a oposição que traça parece ter uma pertinência mais ampla. Com toda a atenção que essas práticas já receberam na etnologia, parece-me haver ainda lugar para uma análise que as tome mais como procedimentos ativos de diferenciação e assimilação que como marca de diferenças e identidades preestabelecidas (para um paralelo melanésio, ver Bamford 1998).

¹⁷ Toda união sexual é potencialmente incestuosa, como toda devoração é potencialmente canibal (Fausto 2002).

¹⁸ No parto, conta-nos Gow, para perfazer a Humanidade do novo humano, cortando seu cordão umbilical e separando-o assim da placenta, é preciso que o pai da criança encontre um Humano que não seja seu parente, ou, dito de outro modo, que se disponha a assumir o papel de Outro (i.e., não-Humano) diante dos Humanos (pais da criança), por meio de uma ação — o corte do cordão — que implica a afirmação de sua identidade como, ao mesmo tempo, Humano e não-Humano. Do momento do parto em diante, os pais da criança e o cortador do cordão umbilical não se tratam mais por termos de parentesco, mas por termos específicos que definem uma espécie de “hiperparentesco”, marcado por uma intensificação da memória e do respeito que caracteriza as relações entre parentes. Dito em linguagem jê, talvez, uma intensificação do *piâm*. Da mesma maneira, marido e mulher “devem ser o mesmo, ambos devem ser Humanos”, mas “eles não podem ser exatamente o mesmo” (Gow 1997:46). O dilema do pai ao nascimento é pois “muito semelhante ao dilema do incesto”; e esta semelhança está, para Gow, no fato de que nos dois casos trata-se de “algo difícil de se falar” (1997:49).

Referências bibliográficas

- BAMFORD, Sandra. 1998. "To eat for another: taboo and the elicitation of bodily form among the Kamea of Papua New Guinea". In: M. Lambek e A. Strathern (orgs.), *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 158-171.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- . 1986. "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963". In: *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP. pp. 13-52.
- CARSTEN, Janet (org.). 2000. *Culture of relatedness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. "Nós os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96.
- . 2002. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- CROCKER, William H. 1967. "The Canela messianic movement. An introduction". *Atas do Simpósio da Biota Amazônica. Antropologia (Antropologia)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas. pp. 69-83.
- . 1977. "Canela 'group' recruitment and perpetuity: incipient 'unilineality'?" In: J. Overing Kaplan (org.), *Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris 1976)*. Paris: Société des Américanistes. pp. 259-275.
- . 1984. "Canela marriage: factors in change". In: K. Kensinger (ed.), *Marriage practices in lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 63-98.
- . 1990. *The Canela (Eastern Timbira). I. An ethnographic introduction*. Washington: Smithsonian Institution.
- DAMATTA, Roberto. 1976a. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- . 1976b. "Uma reconsideração da morfologia social apinayé". In: E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. pp. 149-163.
- . 1979. "The Apinayé relationship system: terminology and ideology". In: D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 83-127.
- FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2):7-44.
- FISHER, William. 2001. "Age-based genders among the Kayapo". In: T. Gregor e D. Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 115-140.
- GELL, Alfred. 1999. "Strathernograms:

- or, the semiotics of mixed metaphors". In: *The art of anthropology: essays and diagrams*. London: The Athlone Press.
- GIACCARIA, B. e HEIDE, A. 1975. *Jerônimo Xavante conta: mitos e lendas*. Campo Grande, MS: Editorial Dom Bosco.
- GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(2):39-66.
- LADEIRA, Maria E. 1982. A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- LAVE, Jean. 1967. Social taxonomy among the Krinkati (Gê) of Central Brazil. Ph. D. Thesis, Harvard University.
- . 1979. "Cycles and trends in Krinkati naming practices". In: D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 16-45.
- LEA, Vanessa. 1986. Nomes e nekrets kayapó: uma concepção de riqueza. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- . 1993. "Casas e casas mebengokre (Jê)". In: M. Carneiro da Cunha e E. B. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/ FAPESP.
- . 1995. "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê)". In: E. B. Viveiros de Castro (org.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 321-359.
- LOUNSBURY, Floyd G. 1969 [1964]. "The structural analysis of kinship semantics". In: S. Tyler (org.), *Cognitive anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston. pp. 193-211.
- LUKESH, A. 1976 [1969]. *Mito e vida dos índios Cayapós*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante society*. Oxford: Clarendon Press.
- MELATTI, Julio Cezar. 1970. O sistema social krahó. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- . 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó". In: E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. pp. 139-148.
- . 1978. *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo: Ática.
- . 1979. "The relationship system of the Krahó". In: D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 46-82.
- MENGET, Patrick. 1979. "Temps de naître, temps d'être: la couvade". In: M. Izard e P. Smith (orgs.), *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard. pp. 245-264.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1956 [1939]. *Os Apinajé*. Belém: Museu Goeldi/Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- OVERING, Joanna. 1983-1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica*, 59-62:331-348.
- . 1985. "Today I shall call him 'mummy': multiple words and classificatory confusion". In: J. Overing (org.), *Reason and morality*. London/New York: Tavistock Publications. pp. 152-179.
- RIVAL, Laura. 1998. "Androgynous par-

- ents and guest children: the huarani couvade". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4:619-642.
- SCHEFFLER, Harold e LOUNSBURY, Floyd. 1971. *A study in structural semantics: the Siriono system of kinship*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- , DAMATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1987 [1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: J. P. de Oliveira (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero. pp. 11-29.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*. London: Routledge. pp. 75-104.
- TAYLOR, Anne-Christine. 2001. "Wives, pets and affines: marriage among the Jivaro". In: L. M. Rival e N. L. Whitehead (orgs.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 45-56.
- TURNER, Terence. 1966. Social structure and political organization among the Northern Kayapó. Ph.D. Thesis, Harvard University.
- . 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 10(2):143-170.
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP.
- VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2):347-365.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo B. 2002a. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 87-180.
- . 2002b. "Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.
- . 2002c. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 401-456.
- WAGNER, Roy. 1972. "Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition". *Man*, 7(4):601-613.
- . 1981 [1975]. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Resumo

O objetivo deste artigo é compreender as consequências metamórficas do “incesto” no pensamento timbira e, por meio desse tema, aprofundar o entendimento do conceito de parentesco nativo. Nesse sentido, serão exploradas as articulações entre certos aspectos (terminológicos, comportamentais, matrimoniais) do sistema de parentesco e as premissas ontológicas do mundo ameríndio, focalizando, em particular, o estatuto das relações de substância (um tópico tradicional da etnologia jê) em face do que poderia ser descrito como uma teoria indígena da Relação. A análise se guia por três hipóteses principais: a de que o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos; a de que essa coincidência deve ser construída por meio de um esforço deliberado de *assemelhamento corporal*, o qual constitui o processo de fabricação do parentesco como processo de fabricação de pessoas humanas; e a de que esse processo tem como condição o caráter dado da afinidade como esquema da diferença e da Relação no mundo indígena.

Palavras-chave Parentesco; Incesto; Índios Timbira; Substância

Abstract

This article aims to provide an understanding of the metamorphic consequences of incest in Timbira thinking, and using this theme deepen the understanding of the native concept of kinship. To achieve this, connections between certain aspects (terminological, behavioural, matrimonial) of the kinship system are examined, and the ontological premises of the Amerindian world, focussing particularly on the statute of the relations of substance (a traditional topic of Gê ethnology) in face of what could be described as an indigenous theory of Relation. The analysis is guided by three main hypotheses: that the fields of kinship and humanity are ideally co-extensive; that this coincidence must be achieved through a deliberate effort of *bodily similarization*, which involves the construction of kinship as a process of construction of human persons; and that the process has as its condition the given character of affinity as the scheme of Difference and Relation in the indigenous world.

Key words Kinship; Incest; Timbira Indians; Substance