

Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)

Nicole Soares-Pinto¹

Evidentemente, não é sempre fácil definir o que é um universo social.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 148)

Introdução

A dificuldade apontada na epígrafe é, digamos, elementar para a antropologia. Formulava-se na ocasião o valor transcendental da afinidade enquanto codificadora da inimizade e a necessidade da abertura canibal na legibilidade das sociedades amazônicas. Ali, a afinidade desempenharia o papel mediador entre categorias tão importantes quanto humano e divino, amigo e inimigo etc. (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 720). Essa característica marca a história dos estudos de parentesco na Terras Baixas da América do Sul (TBAS), seja para generalizar o valor da afinidade, seja para deslocá-lo ou circunscrevê-lo, desde pelo menos os trabalhos de J. Overing, na década de 1970, permanecendo até os dias atuais, período ao longo do qual se impuseram questões fundamentais sobre a natureza englobada ou incluída do domínio do parentesco dentro de campos sociais mais vastos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 148).

O objetivo deste artigo é realizar uma revisão bibliográfica de tais estudos sobre as TBAS, cobrindo o período de 1996 a 2016. Muito do que se escreveu partiu de um ponto de vista local e/ou regional e incidiu, em primeiro lugar, sobre um campo de literatura interno às áreas etnográficas e/ou linguísticas (tupi, jê, pano, Noroeste Amazônico, arawá etc.)². Contudo, foram propostas, desse ponto de vista “localizado”, inflexões sobre a teoria geral do parentesco – seus conceitos e modelos–, e ao conceito de parentesco ele mesmo. As contribuições mais significativas dos estudos na TBAS para a teoria geral do parentesco encontram-se na obra de Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002a; 2002b). Podemos depreender três principais atos. O primeiro movimento introduziu a história das relações (o tempo) na teoria dos sistemas de aliança; o segundo descolou a categoria de afinidade do cálculo categorial, transformando-a na verdadeira categoria sociocosmológica amazônica ao determinar as transformações estruturais do componente de distância enquanto “ternarização” e “concentrização” do campo do parentesco ameríndio, antes que dual e diametral; o terceiro propôs uma teoria geral da

- 1 Professora do Departamento de Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo, Pós-doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Mestre em Antropologia Social e graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: nico Soares@gmail.com
- 2 O artigo se apoia, sempre que necessário, em referências anteriores a 1996 ou mais recentes, de 2017 e 2018 (em menor medida), e cobre principalmente, mas não exclusivamente, etnografias de povos em território brasileiro. As paisagens etnográficas e/ou linguísticas aqui abordadas são aquelas cujo conjunto de etnografias julguei mais expressivo do ponto de vista dos estudos de parentesco e organização social. A paisagem chaquenha é uma das que mereceria maior atenção.

socialidade amazônica a partir de seu conceito de parentesco, isto é, do fato de que, ali, a afinidade é o *dado* do qual se parte e para o qual constantemente se volta nas operações de *construção* da consanguinidade.

Dentre os efeitos dessa sinfonia em três atos estão: a discussão sobre a pertinência do modelo amazônico de Viveiros de Castro na descrição de paisagens que não seriam, a princípio, pertinentes a ele, como o Alto Rio Negro (ARN) e o Brasil Central; a contração desse modelo de afinidade potencial por outro de metafiliação (FAUSTO, 2008); e um deslocamento paralelo, e mais geral, apreendido como a dissolução da caracterização tipológica das sociedades em favor de uma inscrição transformacional, cuja possibilidade se situa no investimento crescente na corporalidade ameríndia como objeto primeiro do parentesco e da organização social.

Inflexões que parecem evidenciar que a antropologia não pode (ainda?) prescindir do parentesco como termo equívoco, que mantenha como um de seus referentes o objeto tal como fabricado pela forma como o conhece e dá a conhecer o etnógrafo³. Isso porque o parentesco não é um objeto apenas “pesquisado”, mas vivido pelos sujeitos com os quais dialogamos e pelo antropólogo enquanto alguém que participa de uma “tradição cultural específica”. Esse último aspecto não é, em si, exclusivo ao campo do parentesco – podemos imaginar que todos, como os ocidentais, tem política ou religião –, mas não se pode contornar o fato de que o parentesco mesmo é imaginado por antropólogos não indígenas como sendo o “dado”

de seus mundos⁴. De modo que as análises de parentesco, enraizadas como estão (estavam?) em um conjunto específico de técnicas de pesquisa – especialmente o “método genealógico” –, incorporam um conceito de parentesco inevitavelmente discrepante dos conceitos vernaculares –, mas, ao que parece, indispensável para que o etnógrafo possa descrever para si mesmo e para outros sua experiência do parentesco indígena enquanto outra experiência que não a dele mesmo. Esse estatuto paradoxal faz com que o campo, tanto nas TBAS como alhures (nesse alhures que é a “teoria antropológica”), pareça estar sempre dividido entre uma faceta *cool* ou *soft* – da prática e do comportamento – e outra *hard* ou *hot* – da terminologia e da inscrições matemáticas –, para usar os termos de M. Godelier, T. Trautmann e F. Tjon Sie Fat (1998, p. 5).

As cores primárias de composição da paisagem nas TBAS foram propostas pelo idioma da troca da escola aliancionista francesa, segundo a qual “a função de um sistema de parentesco é gerar possibilidades e impossibilidades de matrimônios” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 127). A descoberta de que, aqui, a linhagem e os grupos corporados (em termos africanistas) não eram o princípio organizador (KAPLAN, 1977), forçou os etnólogos a desenvolverem novos modelos. Decisivo foi o ataque à ideia de “grupo” realizado por Kaplan (1977), em paralelo com Wagner (1974): inadequada não era apenas a ideia de grupo de descendência, mas a suposição de que o coletivo (ameríndio ou da Papua Nova Guiné) tinha a forma do

3 Devo as ideias contidas nesse parágrafo a Marcela Coelho de Souza, a quem agradeço vivamente o diálogo duradouro e imprescindível sobre as questões aqui apresentadas. Devo, a Marcela, João Vianna, Karen Shiratori e aos pareceristas anônimos do BIB, comentários e críticas preciosas ao manuscrito.

4 Cuide-se que esta não é uma maneira de *generalizar* o contraste nós/eles, mas fazer com que, ao longo desse contraste, os desdobramentos da antropologia como *transformação* de conceitos que têm diversas origens possam ser experimentados (STRATHERN, 1988). Adiante, retorno a essa diferença.

grupo. Contribuiu para essa constatação o fato de que a continuidade social piaroa não aparecia como inscrita no paradigma da descendência (da triangulação com um ascendente), mas no da afinidade – sequência de laços matrimoniais (KAPLAN, 1975).

Os efeitos de interioridade social começam a perder saliência quando Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1977) instauram a corporalidade ameríndia como idioma da constituição sociológica. O parentesco como conjunto de construções culturais a partir de laços biológicos, coincidentes com a ideia de consanguinidade euro-americana, começava a ruir (MELATTI, 1976) – e, com ele, a pressuposição da distinção entre o pessoal e o social como variável de toda sociedade (SEEGER, 1981). A caracterização da íntima relação entre estrutura social e cosmologia permitida pelos estudos jê e do Brasil Central (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; MAYBURY-LEWIS, 1979) adiantaram um movimento geral realizado na TBAS: não só uma dissolução da fronteira tipológica entre sociedades egocentradas e sociedades sociocentradas, mas também uma espécie de abertura do campo do parentesco para outros mais vastos, inicialmente tratado por meio do problema da relação entre interior e exterior social (colocada por Kaplan e Rivière), e a necessidade de pensá-lo em termos não contratuais e não substancialistas.

Esse último impulso, depois de longos anos, nos levou à coextensividade da construção dos campos do parentesco e da humanidade ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c). Não há de surpreender que o perspectivismo ameríndio internas e intensivas, *tal como* o parentesco: “o sangue dos humanos é o caíum do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa do meu cunhado, e pelas mesmas razões” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 385). Suponho que

essa equação seja análoga ao fato de que, na sociocosmologia yudjá, “para os porcos, os humanos são seus afins potenciais” (LIMA, T. S., 1996, p. 38), dado que ambas as sentenças destituem a relação de troca como sendo simples oposição entre Eu e Outro para multiplicá-la ou complexificá-la em termos da disputa sobre a posição de humano ou das perspectivas envolvidas. A intercambiabilidade entre aspectos corporais e espirituais, culminando na erosão entre sociologia e cosmologia, é um dos seus efeitos.

Ao enriquecer etnograficamente a noção de pessoa, variáveis como sociocentramento e egocentramento, dualismo e triadismo, identidade e alteridade, interior e exterior, consanguinidade e afinidade etc. passaram por tratamento “perceptivístico”, que remonta, evidentemente, ao célebre “As organizações dualistas existem?” de Lévi-Strauss (1956). Ao seu passo, a própria noção de perspectivismo ameríndio se enraíza no debate do parentesco realizado nas TBAS, pois, no desconcertante descolamento (progressivo) e reencontro (constante) que a categoria de afinidade mantém em relação aos pressupostos anteriores da teoria aliancista, encontramos talvez a tônica dos últimos 20 anos.

De lá para cá, os estudos de parentesco nas TBAS procederam por meio de planos de clivagem e diferenciação que são, sugiro, condição de sua continuidade. Certa percepção geral de que seu objeto estaria ultrapassado (*out of fashion*) convive com a constatação de que as pesquisas da subdisciplina empurram os limites conceituais da própria antropologia. Essa contínua incorporação da diferença, devolvendo ao objeto parte de sua estranheza, não ocorre sem a impressão desconcertante de que o parentesco é, ao mesmo tempo, uma “parte” específica – um domínio – e o “todo” indígena, isto é, a abordagem das categorias básicas da socialidade indígena passa pelo conceito de parentesco.

Dravidiano amazônico: primeira transformação

No início da década de 1990, perseguiu-se a consideração de uma teoria geral para os sistemas de trocas restritas. Viveiros de Castro (1990) sugeriu o regime de intercâmbio multilateral como figura-chave na paisagem sul-americana, na qual cada ente trocador estabelece alianças com número indeterminado de parceiros. Na Amazônia, vigeria um sistema de troca patrilateral local e de fórmula restrita inclusiva (VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, 1993). Nos sistemas de fórmula global, o casamento é um operador macrossociológico; nas fórmulas locais, as categorias de parentesco não admitem definição outra que não a egocêntrica e não é possível tomar uma modalidade de união matrimonial por um algoritmo de integração do *socius*, ao menos não em uma só geração. Daí a solução com três ou quatro objetos que interdita o casamento com primos cruzados de 1º grau, segundo “um modelo egocêntrico, de repetição a cada três gerações, no qual cada classe ‘vê’ as demais distribuídas igualmente à sua volta como afins: aliados de aliados serão também aliados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 16)⁵. Antes disso, a bibliografia em geral recorria na ideia de que a presença de termos específicos de afinidade nas terminologias de tipo iroquês⁶ comumente encontrada na TBAS se explicaria pela ausência de regra de casamento de primos cruzados ou, mais especificamente, pela ausência de estrutura de

troca matrimonial. Em suma, a descoberta de que o cruzamento não dravidiano (isto é, não dedutível do princípio MBCh/FZCh = H, W) podia embasar um sistema de alianças foi uma das primeiras contribuições dos estudos da TBAS (TAYLOR, 1989).

De início colocados de fora dos problemas do dravidiano por não apresentarem estruturas elementares de parentesco, os jê encontraram nos trabalhos de Ladeira (1982) e Lea (1995) uma nova conceitualização ou “elementarização” do seu sistema de alianças por meio da conexão entre regime matrimonial, transmissão de nomes e amizade formal. Para a primeira, a troca de nomes e a troca de cônjuges são distribuídas complementarmente, de maneira exclusiva. A métrica da nomeação aproxima os parentes patrilineares que se dispersam pela aldeia, bloqueando a possibilidade de casamento; quando não efetuada, ela o permite (LADEIRA, 1982, p. 52). A segunda autora chama atenção para a operação da amizade formal mebengokre no cálculo de alianças: “em troca das mulheres cedidas às outras patrilineas, cada patrilinea recebe mulheres dos amigos formais de seus próprios receptores de mulheres: os amigos formais de meus *wife-takers* são meus *wife-givers*” (LEA, 1995, p. 336). Formulações mais recentes, como as de Odair Giralдин (2000; 2011), demonstram que o casamento apinayé seria de fato viabilizado pela amizade formal, mas esta, por sua vez, derivaria do padrão de nomeação. Além disso, “a aliança entre duas

5 Segundo o autor, na Amazônia, afins de afins são também afins; na teoria dumontiana, afins de afins são necessariamente consanguíneos. A lei estrutural amazônica desse modelo – donde ainda se pode falar em dravidiano – seria “a presença de uma oposição não neutralizável em G+1: a oposição entre consanguíneos e afins resultante da troca simétrica que teve lugar na geração imediatamente anterior a de Ego, e que comanda a transmissão de afinidade nas gerações subsequentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 83).

6 No modelo dravidiano, filhos de primos cruzados de mesmo sexo são cruzados, e filhos de primos cruzados de sexo oposto são paralelos. No modelo iroquês, dá-se o inverso. Para a história da determinação dessa diferença, cf. Silva (2012a).

peçoas pode ser estendida até a terceira geração”⁷ (GIRALDIN, 2011, p. 420, tradução nossa). Existiriam duas bases para o cálculo de casabilidade: “uma pela consanguinidade, através da interdição de casamento por até três gerações; outra pelos cálculos das relações através da amizade formal” (GIRALDIN, 2000, p. 195).

Para o caso alto-xinguano, Coelho de Souza (1995, p. 187) aventou ser possível o tipo de cruzamento iroquês, em vista dos casos de casamentos “intertribais” que articulam ampla rede de relações e que, “embora exógamos do ponto de vista local, são endógamos do ponto de vista das parentelas amplas”, possibilidade posteriormente confirmada por Guerreiro Junior (2008) para o caso kalapalo. A incorporação do princípio de lateralidade para o caso waimiri-atroari (como expressão de “distância social”), bem como a alternância sistemática de cálculos de parentesco agnático/cognático, reivindicava a pertinência de uma matriz terminológica concêntrica (SILVA, M. F., 1995, p. 36). Sistemas complexos – a não incidência de casamentos que façam coincidir genealogia e aliança – foram encontrados entre os wari’ (VILAÇA, 1995) e os yaminawa, entre os quais há proibição de casamento até o terceiro ou quarto grau de parentesco (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 106).

Questões de determinação do tipo de cruzamento envolvido num sistema de aliança foram levadas adiante em outros lugares: Marcio Ferreira da Silva (2012b), com os enawên-nawê, observa um tipo de casamento iroquês⁸, sem a repetição dessa aliança na geração seguinte; Soares-Pinto (2016) observou que o sistema de casamento djeoromitxi

exprime um cruzamento de tipo ngawbe com interferência oblíqua; Goulard e Barry (1998) consideraram o casamento tikuna como encaixe entre a troca de irmãs e um “casamento oblíquo composto”.

Em termos da etnografia tupi, Fausto (2001) chamou a atenção para a instabilidade das classificações para os primos cruzados, pois as terminologias tupi-guarani não possuem termos exclusivos para essa categoria de parentes⁹. Sua analítica refere-se à interferência entre uma estrutura horizontal dravidiana e uma estrutura oblíqua avuncular, determinando o avunculato como transformação da fórmula patrilateral de casamento de primos (FAUSTO, 2001). Interpretações importantes vêm a favor da primazia lógica do casamento avuncular sobre o esquema dravidiano – Dal Poz Neto (2004) para os Tupi Mondé – e de um modelo interpretativo da organização dualista kagwahiva como imbricação entre um sistema de parentesco dravidiano e um sistema de metades exogâmicas (PEGGION, 2011). A não coincidência entre distinção terminológica para primos cruzados e regra prescritiva de casamento, bem como a “subordinação do conhecimento genealógico aos fatores de residência e intensidade de interação social” (PEREIRA, 1999, *passim*) estaria presente entre os kaiowá. Essa mesma subordinação, por sua vez, marca a terminologia dravidiana paumari, em que um sobrinho paralelo será chamado por filho somente se residir contiguamente – caso contrário, ego chamará seu sobrinho paralelo como chama seus cruzados (BONILLA, 2007, p. 317).

Para sistemas de alianças não detectáveis de maneira “artesanal”, um grupo pungente

7 No original: “the alliance between two people can be extended to a third generation”.

8 Para os tipos de cruzamento dravidiano, iroquês, ngawbe e kuma e suas diferenças, ver Viveiros de Castro (1996, p. 62).

9 Para a revisão da bibliografia tupi anterior, cf. Laraia (1987).

de pesquisadores (DAL POZ NETO; SILVA, 2009; HOUSEMAN; WHITE, 1998) formularam recentemente ferramentas computacionais, utilizadas posteriormente em trabalhos etnográficos (BUENO, 2008; FLORIDO, 2013; MAIZZA, 2012; MATAREZIO, 2015; SILVA, M. F., 2017). Propõe-se modelizar as redes genealógicas, as quais demonstram que a frequência de casamentos por vezes contraria as aceções ideais nativas, bem como indica a pertinência do casamento com não parentes. Em consideração a esse fato, M. F. Silva (2017, p. 368) propõe a realização de uma “genealogia do observado”, a partir do que o autor denomina ironicamente de “doutrina da universalidade da proibição do incesto”, que determina o caráter fundacional da troca e dos circuitos matrimoniais da definição de um coletivo (ibidem, p. 374).

Da década de 1990 até hoje, os trabalhos nas TBAS que tiveram como objeto o sistema matrimonial atestaram a recorrência de cálculos de cruzamento outros que não o dravidiano, a não pertinência do sociocentrismo e a não incidência da circularidade categorial. Tais estudos lograram tanto testar a fecundidade e renovação da teoria da aliança quanto aprofundar a abertura analítica (já presente no Harvard Central-Brazil Project – HCBP) dos estudos de parentesco para outros campos da vida social.

Passagens entre o dois e o três (o um é sempre muita coisa)

Na determinação das fórmulas locais de aliança para as TBAS, foi o conceito de parentesco mesmo que acabou tensionado: “os limites do parentesco se traduzem numa limitação do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.106). Inspirado na descrição de Bruce Albert (1985) sobre a classificação concêntrica dos grupos yanomami – dos coresidentes (amigos e aliados), inimigos e inimigos

potenciais, até aqueles que não são conhecidos – Viveiros de Castro (2002a) coloca as pedras fundamentais do regime ternário amazônico e da circunscrição da lógica extensiva do parentesco pela exterioridade inimiga.

A superposição do gradiente próximo/distante ao contraste binário consanguíneo/afim, isto é, a interferência estrutural do componente de distância na grade dual dravidiana, conduz à ternarização do campo social, conceitualização de grande influência no modo como os etnólogos passaram a descrever a morfologia social ameríndia. Nos sistemas amazônicos, a oposição entre consanguinidade e afinidade funcionaria “segundo um regime concêntrico, potencialmente ternário, e graduável” (ibidem, p. 134). A pragmática social cessa de ser interpretada em termos de subordinação simples à sintaxe terminológica (constatação que se baseia, entre outros, na presença de termos separados para afinidade e no uso generalizado da tecnonímia) e passa a ser lida em termos da sobredeterminação efetuada pelo gradiente de cognação, infletindo no cálculo de classes na terminologia e escalonando o campo social de maneira concêntrica e hierárquica: “No interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consanguinidade: um afim é uma espécie de consanguíneo [...]. Na extremidade distal deste gradiente, a consanguinidade é dominada pela afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 123-124).

A distinção importante é entre troca e aliança: a afinidade potencial recolhe em si os valores do conceito de troca. “A afinidade potencial é a primeira determinação sociológica da alteridade” (ibidem, p. 161). Daí a categoria dos “terceiros incluídos”, como atualizações singulares da afinidade potencial. Os terceiros incluídos seriam figuras centrais na socialidade ameríndia, pois escapam ao dualismo categórico e terminológico de afinidade/consanguinidade: incluem-se normalmente a parentela distante, os afins de afins e os não coresidentes. Isso porque

a predação – como apreensão de perspectivas, ou seja, predação da posição ontológica do Outro – seria o protótipo da relação amazônica, e, assim, circunscreveria e determinaria a economia política do casamento, que se torna sua face local. É porque a afinidade se descola do cálculo matrimonial que ela pode ser alçada a uma verdadeira categoria. Numa passagem que ficou conhecida, o autor afirma que “o verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 157).

Distinções clássicas da etnologia das TBAS foram impactadas pelo concentrista amazônico. Lembremos o importante contraste entre dois conjuntos de sociedade das TBAS até então alimentado: as fluidas ou amorfas (tupi, carib e piaroa das Guianas), um complexo definido por endogamia, ambilocalidade, cognação e terminologia dravidiana, que exibiam simples redes egocentradas, reduzidas às parentelas bilaterais, com importante recorrência da uxorilocalidade e do avunculato; e as de estrutura social complexa (jê, bororo e tukano do Noroeste Amazônico), caracterizadas por divisões tidas por sociocentradas – metades, clãs ou linhagens, classes de idades – e, no caso dos jê, sistemas terminológicos sem correlatos matrimoniais evidentes e com feições crow-omaha.

Num dos lados desse contraste, as torções de três autoras, a saber, Marcela Coelho de Souza (2002), Elizabeth J. Ewart (2000) e Vanessa Lea (2001), lograram reverter certa perspectiva dualista rígida de alguns autores anteriores¹⁰, que conceitualizavam analogicamente os dualismos centro-brasileiros de acordo com algumas oposições, como doméstico feminino e público masculino (político-cerimonial), parentesco e não parentesco, próximo e distante, biológico e social, corpos e nomes, substância e relação,

dado e construído. Esse conjunto multidual era formulado, por um lado, pelo paradigma da relação de parentesco como “relações de consubstancialidade entre membros da mesma família nuclear [...], [na qual] o parentesco é dado” e, por outro lado, por “um elenco de transações cerimoniais que permite construí-lo” (COELHO DE SOUZA, 2004, p. 42).

Coelho de Souza (2002) aproximou todo o material jê das formulações amazônicas de Viveiros de Castro, mostrando que não se tratavam de duas sociomorfologias naturalmente contrastantes e antitéticas, mas de um grupo de transformações em sentido lévi-straussiano, reelaborando as teorizações sobre as conexões entre sangue, incesto e sistemas terminológicos, centrando suas análises na pertinência da noção de pessoa e na coextensividade do campo do parentesco e da humanidade (mais adiante). Ewart (2000) sugeriu que o dualismo diametral panará era concêntrico, ressaltando a dualidade constitutiva do Outro e invertendo o fundamento clássico centro/periferia, mostrando como o centro era o lugar da história e da mudança, enquanto a periferia era o local da permanência e da estabilidade de forças. Lea (2001) se valeu do conceito de “Casa” lévi-straussiano, fundado na aliança e no parentesco cognático, realizando uma espécie de torção conceitual: a propriedade dos bens simbólicos agentivos da sociedade mebêngôkre (nomes e *nekréts*) deve ser atribuída às Casas da periferia da aldeia, definidas por ela como pessoas jurídicas ou unidades corporadas e perpétuas de descendência matrilinear, cujo conjunto compreenderia a sociedade kaiapó.

A partir da década de 1990, impôs-se a etnografia pano como dobradiça entre povos jê e tupi. Os povos pano encarnariam a passagem entre o triadismo concêntrico da Amazônia e o dualismo diametral jê, apresentando um dualismo

10 A saber, principalmente, Turner (1979; 1984) e teóricos do Harvard Central-Brazil Project (HBCP).

diametral com valores concêntricos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 146). Note-se, dessa forma, que o vernáculo *nawa*, “o estrangeiro”, “é sempre o nome de uma das metades no sistema dualista pano” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 85). A imbricação de onomástica e sistema de parentesco foi um dos pontos mais explorados na etnografia pano: a questão da conservação do estoque de nomes pessoais liga os pano aos jê, mas sua estrutura dravidiana os conecta ao panorama amazônico. O padrão de casamento de primos de estrutura dravidiana de referência predomina, mas liga-se a um esquema kariera de transmissão de nomes entre gerações alternas, o qual consolida-se em seções de feição australiana, manifestada pela terminologia vocativa¹¹. Além disso, a onomástica pano é sociocêntrica e a jê é egocêntrica: os nomes pessoais pano são “resumos” (ERIKSON, 1993, p. 327) das relações de parentesco e vinculam pessoas às divisões segmentares. Com exceção do cálculo katukina, egocentrado e cruzado de transmissão de nomes, o que faz com que os termos de parentesco não sejam recíprocos entre as gerações alternadas (LIMA, E. C., 1997, p. 12).

O paradigma sociocentrado pano também foi desfeito por Calavia Sáez ao explorar o o parentesco yaminawa de um ponto de vista mais próximo ao paradigma canibal amazônico, demonstrando a relativa rentabilidade de suas divisões segmentares (os *kaios* seriam pertinentes somente do ponto de vista dos chefes). Entre os yaminawa convive uma grade dravidiana de referência e uma terminologia vocativa “ultrakariera”, quando “o enunciadador desdobra a grade a partir de sua posição” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 96-97), produzindo mais diferença nas posições nas quais a grade dravidiana tende a apagá-la (nas gerações -1 e -2), congruente com o viés egocentrado de seu sistema de nomação. Revelam-se

ordens alternativas de uma mesma sociedade, segundo a vantagem do regime concêntrico sobre o diametral (ibidem, p. 106), do egocentrismo sobre o sociocentrismo e da “atividade do olhar” sobre a “atividade do fazer-se ver” – modalidades do perspectivismo, a primeira baseada no deslocamento de pontos de vista produzido pelo efeito alterizador do colírio yaminawa ou da ayahuasca, e a segunda baseada na ornamentação corporal (troca de pele) típica do Brasil Central (ibidem, p. 336).

Entre as elaborações referentes a conjuntos linguísticos, destacam-se ainda aquelas sobre a organização social arawá (APARICIO, 2015; BONILLA, 2007; FLORIDO, 2011; 2013; LORRAIN, 1994; MAIZZA, 2012; POLLOCK, 1985), no que ficou conhecido como padrão “madiha” ou “deni”: “cada grupo local Aruá vivendo em uma mesma casa comunitária reunia parentes pertencentes a um mesmo grupo localizado idealmente endógamo, associado a um nome de animal ou vegetal” (BONILLA, 2005, p. 16). Pequenos e móveis subgrupos nomeados que antigamente guerreavam entre si, cuja denominação não se refere “a ancestrais comuns ou a uma origem mítica comum, mas sim a um ou vários locais conhecidos e situados geograficamente” (ibidem, p. 16). Os paumari projetam em todo o universo as diferenciações de tipo madiha: “distinguindo assim ‘nações’ de humanos potenciais”. Prova disso são os casamentos entre paumari e *pamoarihi* de animais, que “expõem explicitamente as normas sociais ideais referentes ao casamento (residência, procriação e relações com afins) e que coincidem com características descritas dos subgrupos localizados e nomeados dos outros Aruá” (BONILLA, 2005, p. 20-21). Por sua vez, os subgrupos katukina-djapá, “aglomerados multialdeãos articulados a uma maloca” (COSTA, 2016, p.

11 Cf. Kensinger (1991).

103), são congruentes com o padrão madiha, mas suas descrições são acopladas às capacidades dos *-warah* (termo que significa, ao mesmo tempo, “chefe”, “corpo”, “dono”) de fornecer imagens para as formas societais em diversas escalas e para diversas pessoas (xamãs, mulheres e chefes) que visam estabilizar um coletivo (COSTA, 2007, p. 46-47). Vamos agora a outros impactos da noção de afinidade potencial no campo sociológico nas TBAS.

Conjuntos (ou o sistema como transformação)

A sistematização até aqui adotada, em que o tratamento da afinidade e da consanguinidade nas TBAS foi disposto segundo a filiação linguística (tupi, jê, pano e arawá), concorre paralelamente com divisões/agrupamentos por região, com destaque para o Brasil Central (principalmente Alto Xingu), ARN e, mais lateralmente, as região das Guianas¹².

Interconexão é a tônica das etnografias das Guianas, do ARN e do Alto Xingu, paisagens caracterizadas por intercasamentos, comércio e vida ritual intensa. Foi essa ideia de conexão que incidiu na redescritção da paisagem guianense, inicialmente caracterizada como conjunto de mônadas sociais – um ideal de grupo endogâmico sociologicamente homogêneo (RIVIÈRE, 1969; 1984). Por meio da crítica de etnógrafos da região, a imagem das mônadas foi substituída pela imagem da “rede de relações”, sublinhando

a interconectividade entre diversas aldeias e diversos povos (GALLOIS, 2005). Perseguiu-se “a extensão e qualidade das relações entre pessoas e grupos para além do espaço local e visível”, priorizando a profundidade temporal e a incorporação de relações “não apenas entre humanos” (RIVIÈRE et al., 2007, p. 258)¹³. No registro do parentesco, destaca-se a exogamia tyrió de subgrupos patriorientados – *itüpü*, “continuações de gente” (RIVIÈRE et al., 2007, p. 261; GRUPIONI, 2005).

No caso do Alto Xingu, a descrição é ancorada em classes de idade, grupos de trabalho e chefaturas aldeãs, insistindo, em elaborações mais recentes, numa “imagem da chefia que a situa em relação a outras formas xinguanas e ameríndias de produção de coletivos, humanos e não-humanos” (GUERREIRO JUNIOR, 2015, p. 489). No ARN, são destacadas prerrogativas cerimoniais distribuídas de acordo com a ordem hierárquica de nascimento mítico num conjunto de *siblings*, *sibs* e fratrias. É a esse conjunto que me volto agora.

No ARN¹⁴, trabalhos clássicos de Irving Goldman, Jean Jackson, Janet Chernela, Stephen Hugh-Jones e Christine Hugh-Jones articulavam terminologia e casamento dravídiano com classificação sociopolítica de grupos linguísticos exogâmicos, patrilineares e virilocais. Hierarquia e segmentaridade avalizariam noções reiteradas de ordem e interdependência entre os grupos. Uma sequência de etnografias colocou essa caracterização em dúvidas, para as

12 Caracterizações de “conjunto” para povos de língua arawak são encontradas em termos de hierarquia, chefia hereditária e estratificação social (COMBÈS; VILLAR, 2007; HILL; SANTOS-GRANERO, 2002), mas trabalhos de outros autores destoam no entendimento de que um conjunto de índices perfariam unidades sociocosmológicas (GOW, 2001; MATOS, M. A., 2018). Ademais, os traços sociocentrados arawak (com existência passada ou presente, a depender do caso) não parecem recobrir um elemento de centralidade, ficando os afins em “um campo que circunda os parentes não casáveis” (FLORIDO, 2008, p. 166).

13 A publicação é um debate em torno do livro *Rede de relações das Guianas*, em que também se encontra a resposta de Rivière e a réplica dos demais autores.

14 Onde convivem pessoas dos grupos tariano, warekena, baniwa e coripaco (língua arawak), baré (língua nheengatu), tukano, desana, pira-tapuia, arapasso, tuyuka, wanano, makuna, cubeu (língua tukano oriental), hupda, hup, yuhup e dâw (língua maku).

quais a formulação das unidades sociais tukano no Uaupés como “Casas” (HUGH-JONES, 1993) manteve-se como dobradiça imprescindível. O trabalho de Andrello (2006) dispõe mulheres, animais, não indígenas e cunhados numa linha de afinidade, da potencial à efetiva – cf. Viveiros de Castro (2002b) –, em oposição à consanguinidade que se associa aos demiurgos ancestrais. Aliado a valores de ancestralidade e hierarquia, o sistema funcionaria a partir da “continuidade diacrônica entre vivos e mortos” e “descontinuidade sincrônica entre os vivos” (ibidem, p. 431), diferença apresentada ao paradigma amazônico e jê. Para Cayón (2013), entre os makuna, a regra de residência virilocal e a definição de unidades sociais exogâmicas são categorias debatíveis – e, ainda que o autor reconheça a importância da hierarquização e da especialização ritual dos clãs (ibidem, p. 141), seu ponto é sobretudo determiná-los como unidades de gestão cosmológicas do mundo.

A redescritção da organização social dos grupos alto-rionegrinos em termos da importância das relações de afinidade (JOURNET, 1988) vem também aliada ao ternarismo embutido na classificação dos “filhos de mãe” – denominação primeiramente utilizada por C. Hugh-Jones para primos paralelos matrilineares em sua categorização do funcionamento da distância social desana. Os “filhos de mãe” passam a ser pensados como fator de desestabilização da grade terminológica dual dravidiana (ROCHA, 2007), dado que esses são consanguíneos do ponto de vista categorial, mas pertencentes a clãs diferentes de ego e, portanto, “potencialmente” afins. Nessa esteira, Cabalzar (2008) imprime simetria às relações de afinidade e consanguinidade. Sua proposta de “nexo regional” inclui relações de contiguidade espacial entre grupos patrilineares tuyuka, denunciando o não enquadramento dos dados tuyuka nos modelos amazônicos: “os consanguíneos distantes não são afinizados, assim como os afins próximos

não são consanguinizados terminologicamente” (ibidem, p. 245). Os “filhos de mãe” encarnariam a possibilidade de reclassificação do campo social, quando as relações agnáticas estão entremeadas pela coafinidade (ibidem, p. 253). Fato é que, nos trabalhos de Cabalzar, os coafins seriam um limite inferior da consanguinidade, e não da afinidade.

A questão da descendência e da relação “política” com “filhos de mãe” parece recentemente ceder espaço ao problema da afinidade potencial e da abertura ao Outro, seja pela detecção de um componente afim nas relações de germanidade tukano (ANDRELLO, 2016), seja pela reclassificação baniwa em coafins (e posteriormente como afins), quando tais “consanguíneos” se tornam corresidentes (VIANNA, 2017). Para tal, a *não* contiguidade espacial entre *sibs* de uma mesma fratria seria um aspecto essencial das relações relativamente hierárquicas de parentesco baniwa (ibidem). Vianna terminou por aproximar a paisagem rionegrina das elaborações amazônicas, demonstrando que tanto o parentesco quanto o mito do jurupari baniwa estão numa dinâmica de figura-fundo, segundo um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, 1991), remetendo antes à afinidade potencial que à ancestralidade.

Afinidade potencial e abertura ao Outro são os termos da “descentralização” recentemente operada sobre o sistema alto-rionegrino. Não obstante, a etnografia hupda aparece mais constantemente como uma anomalia, espécie de “exterior do interior”. Seus etnógrafos destacam a mobilidade intensa, a inexistência da regra de exogamia linguística, a não pertinência da hierarquia clânica, o cognatismo pungente, a redução e a frequente fissão dos agrupamentos hupda quando comparados a outros povos da região (LOLLI, 2010; MARQUES, 2009, 2015; POZZOBON, 2011). Suspeito que a diferença que esses coletivos encarnam, se articulada com as etnografias tukano e baniwa recentemente

produzidas, vá potencializar a descentralização da noção mesma de sistema regional no ARN.

Formulações refratárias à generalização do modelo amazônico se baseiam, de um lado, na identificação de “limites” *locais* para a teoria geral da afinidade potencial, e, de outro, na elaboração de um modelo alternativo que aponta a *filiação* (ou *consanguinidade assimétrica*) como um idioma de base alternativo para se pensar as sociedades indígenas (FAUSTO, 2008). No primeiro caso, Andrello, Guerreiro e Hugh-Jones (2015) propõem a existência de temporalidades específicas (descendência nas chefaturas alto-xinguanas e idade relativa num conjunto de germanos no alto rio Negro) para advogar pela manutenção do conceito de ancestralidade e hierarquia nas duas regiões, fato que não obstrui uma chave espacial articuladora de noções de tempo e genealogia (ibidem, p. 701) – mas que, por isso, na sua argumentação, ergueria limites à teoria da afinidade potencial. No segundo caso, teríamos a filiação adotiva como relação modelar da maestria/domínio (FAUSTO, 2008, p. 333), identificada como vetor que atravessaria diferentes domínios nas sociocosmologias indígenas. Fausto argumenta pela importância da relação assimétrica entre dono-mestre (que implica, ao mesmo tempo, controle e cuidado) e xerimbabo, que seria “tão central à compreensão das sociocosmologias indígenas quanto a de afinidade” (ibidem, p. 330): “a relação de

maestria opera, à maneira da afinidade simétrica, como um ‘operador cosmológico’” (FAUSTO, 2008, p. 348).

É, pois, interessante saber se o esquema da predação generalizada (meta-afinidade), é *comparável* à predação familiarizante (meta-filiação), de modo que possam ser pensadas como “duas configurações relacionais [...] difundidas entre as sociedades amazônicas” ou como “princípios de orientações gerais que se articulam com relações de parentesco de forma variada e complexa”, como afirma Costa (2016, p. 111-112). Nesse ponto, tenho algumas questões. Entendo que é preciso, antes de tudo, caracterizar a diferença entre os “dois princípios” ou “configurações relacionais”, e desconfio que tal diferença não resida na sua difusão ou capacidade de articulação social – embocadura que parece pressupor uma série de diferenças internamente constitutivas de cada “tipo” de sociedade¹⁵. Em vez disso, a diferença entre eles me parece melhor residir na *interpretação do que seja uma interpretação*.

A categoria de base do modelo de predação generalizada, a afinidade potencial, não é tomada como uma configuração relacional específica. Pelo que entendo, ela é a expressão conceitual de uma matriz relacional que gera atualizações, dentre as quais estão tanto as relações de filiação (assimétrica) quanto aquelas de afinidade (simétrica), ou vice-versa. Essa matriz não se confunde com as *relações* de predação, embora guarde com elas conexões simbólicas importantes. É preciso antes entender a predação como *relacionalidade* (*Relação* com maiúscula) ou apreensão de perspectivas. Não é por acaso

15 Tomo aqui uma rota inspirada na tese de Coelho de Souza, quando esta diz: “[A]s diferentes formas sociais observadas na Amazônia indígena não correspondem a tipos distintos de sociedade que se poderia remeter a outros tantos modelos nativos, mas a atualizações historicamente particulares, não exatamente de um mesmo modelo, mas de uma ‘mesma’ relação – a de afinidade como esquema de uma diferença cuja atualização responde, por um lado, pela produção de coletivos capazes de portar identidades singulares e, de outro lado, pela reposição continuada das diferenças (‘internas’ e ‘externas’) que constituem a condição de todo o processo” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 212).

que o idioma do “modelo” é abandonado por Viveiros de Castro no mesmo movimento de abandono de uma noção do englobamento hierárquico do contrário: a operação de englobamento do contrário é o próprio modo de enunciação de um modelo. O esquema de predação generalizante não é um modelo, nesses termos, pois, emprestando a expressão de Bateson (2000, p. 151, tradução nossa), pode-se dizer que “trata-se apenas de relacionalidade, não de *qualquer* relação identificável”¹⁶ (grifo do autor). Antes de ser uma tipologia, ela é da ordem da invenção (de acordo com R. Wagner) ou da alegoria (como a pintura balinesa a partir da qual Bateson escreve).

Ao seu passo, o modelo da predação familiarizante se baseia, pelo meu entendimento, na possibilidade de generalização de tipos de relações – afinidade simétrica (cunhadio), filiação assimétrica/adotiva, filiação simétrica (germanidade) e afinidade assimétrica (relação sogro-genro). Para Fausto (2008, p. 349), na Amazônia, só os dois primeiros tipos teriam essa capacidade, enquanto os últimos “não possuem, senão em contextos específicos, o nível da generalidade do cunhadio e da filiação adotiva”.

Daí minha questão: é impossível comparar as duas interpretações (a metafiliação e a meta-afinidade) e dizer que se distribuem de maneira diversa como duas configurações relacionais¹⁷. Pois, se a meta-afinidade não se preten- de exatamente um modelo, a questão colocada não é nunca sua *generalização* ou *aplicação por comparação*, mas as *transformações* por ela possibilitadas – questão, inclusive, que me parece prefigurada ao final do artigo programático de

Fausto, quando diz: “a adoção é, por assim dizer, uma filiação incompleta. Ela não produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado”. Com efeito, talvez seja o que se entende por “substrato” e “obviação da inimizade” a rota para a evidenciar a incomensurabilidade das duas interpretações (meta-afinidade e metafiliação). Tomando-as por *incomparáveis*, evita-se pensá-las como partes de um todo ou, ainda, que a substituição de uma pela outra lograria melhor perspectiva *sobre* o todo. Afinal, que *todo* indígena seria esse?

Parentesco como processo (ou a vida secreta das substâncias)

A teoria do parentesco amazônico como *teoria da relacionalidade generalizada* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) vem aliada à autocrítica do autor sobre a inadequação da linguagem da hierarquia como modo de relação entre afinidade e consanguinidade. Em diálogo com o idioma de Roy Wagner, foi a analítica entre dado e construído e de reversão figura-fundo que tomou seu lugar, “a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de sociedade consanguínea. O parentesco é construído, sem dúvida, ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial” (ibidem, p. 423). A afinidade potencial é “diferença universalmente dada” que deve ser atualizada, isto é, diferenciada intencionalmente: a consanguinidade deve ser absorvida de modo a remetê-la a suas condições exteriores de

16 No original: “it is only about relationship and not about any identifiable relation”.

17 Uma terceira “posição” é, ainda, adotada por Santos-Granero (2007) e Killick (2005), propondo a insuficiência da dualidade afinidade/consanguinidade, especialmente em relação a formas de amizade, sumarizada no que segue: “Os Ashéninka rejeitam a consanguinidade como um modo de pensar englobante, então sua busca em conhecer outros para interagir também sugere um limite à importância que eles atribuem à afinidade” (ibidem, p. 58, tradução nossa). Ver Soares-Pinto (2014), Vianna (2017) e Marcos de Almeida Matos (2018) para formas de amizade e camaradagem caracterizadas como de “afinidade potencial”.

possibilidade (ibidem). Não obstante, “tem-se uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização” (ibidem, p. 453), dado que “o corpo deve ser produzido a partir da alma, mas também contra ela [...] tornar-se um corpo humano por meio do envolvimento corporal diferencial de e/ou com outros corpos, tanto humanos quanto não humanos”¹⁸ (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 246). A construção do parentesco permanece sempre “inacabada”, tal qual suas “unidades sociais”: o potencial de metamorfose e “incompletude” está como que embutido no processo de fabricação do parentesco.

A relação entre parentesco e predação como figura internalizada de alteridade foi explorada paradigmaticamente no trabalho de Taylor (2001): laços consanguíneos constituem não relação. Entre os achuar, o casamento é tomado como processo de amansamento prefigurado na infância na relação entre germanos de sexo oposto, segundo uma conexão entre amansamento e sedução, caça masculina e cultivo feminino, que inscreve a conjugalidade/afinidade no idioma da predação e vice-versa. Entre os yaminawa, os afins aparecem como excelentes parceiros animais ou como humanos de hábitos detestáveis, levando ao valor afim como aquele que deve se efetivar entre corpos suficientemente distantes, transformando a afinidade numa relação entre espécies – cf. Calavia Sáez (2006, p. 110) e Bonilla (2007, p. 318-324) para os paumari. Em outro âmbito, a metamorfose (o perigo de “virar bicho”) como codificadora do incesto entre os jê foi amplamente descrita (COELHO DE SOUZA, 2002; 2004).

A dialética entre identificação e diferenciação formatou uma série de etnografias que apontaram para o caráter construído dos

corpos ameríndios e sua instabilidade crônica, por estarem remetidos à alteridade pré-cosmológica (VILAÇA, 1998; 2002; 2005). Abriu-se, nesses últimos 20 anos, o caminho definitivo para a determinação do parentesco como construção da humanidade (no consumo da diferença potencialmente dada), realizada por meio da comensalidade, da atividade sexual, do aconselhamento, dos resguardos – enfim, o parentesco como processo de *becoming* (RIVAL, 1998). No enfoque da consanguinidade enquanto construção corporal, por meio do estudo das substâncias e da memória produzida por meio de atos de cuidado, a obra de Gow (1991; 1997) é pioneira. Dentre suas consequências, está o entendimento de que, entre os ameríndios, o campo do parentesco e o da humanidade são coextensivos – as relações sociais e individuais são as mesmas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 439; COELHO DE SOUZA, 2001; 2002; 2004). Em grande número de povos indígenas, os resguardos pós-nascimento, doenças, enlutamento etc. revelam “o corpo como uma realidade de mesmo tipo que as relações de parentesco” (LIMA, 2002).

Como um dos modos dessa inscrição, as relações de compadrio foram salientadas como conectadas a procedimentos de humanização (corte do cordão umbilical, por exemplo), cujas descrições são curiosamente mais adensadas na Amazônia ocidental – Gow (1991), para os piro; Surrallés (2003), para os candoshi; Soares-Pinto (2009), para os wajuru; Walker (2013), para os urarina; V. C. Silva (2017) para os chiquitano; e M. A. Matos (2018), para os manxineru.

Em termos jê, ao recuperar a discussão do HCBP (anteriormente mencionada), Coelho de Souza (2002, p. 574) desfaz os clássicos

18 No original: “the body must be produced out of the soul but also against it, [...] becoming a human body through the differential bodily engagement of and/or with other bodies, human as well as non-human”.

dualismos projetados na noção de pessoa, chamando atenção para o fato de que o nome é parte da pessoa: “nome [...] é ‘corpo’, [ou,] mais especificamente, ‘pele’. [...] [O que] corresponde à objetificação das relações que constituem a pessoa como parente”. Deriva daí uma série de pequenas torções realizada pela autora sobre o multidualismo *jê* (antes citado), a principal delas seria a assunção de que, entre estes, a “consustancialidade também é algo que se constrói” (COELHO DE SOUZA, 2004, p. 44). Essa construção, tomada como um “efeito real de uma ‘manipulação’” (ibidem, p. 26), pode ser mapeada por meio de um regime terminológico eminentemente performativo, isto é, no qual classificação corresponderá a reclassificação permanente de parentes (COELHO DE SOUZA, 2002; 2004). Em outro conjunto linguístico, a etnografia de Teixeira-Pinto (1997, p. 239-257) entre os uxoriocais arara (carib) demonstra que a lógica de alimentação (cerveja e leite) identifica M e Z, produzindo a combinação de diferentes sistemas terminológicos (horizontal para corresidentes e oblíquo para parentes distantes).

Entre os pano, define-se o termo desse processo de constituição de pessoas como “corpo repleto de saberes” ou “corpo que conhece” (KENSINGER, 1995), composto por relações de memória e afetividade – Lagrou (2007), McCallum (1996a; 1996b; 2015) e Surrallés (2003) entre os candoshi de língua chapra. A importância das relações de afinidade potencial e a inoculação de diferenças em sua articulação com a constituição corporal foi apontada por Calavia Sáez, Carid e Gil (2003) e B. A. Matos (2014). Entre os tupinambá, a repetição continuada dos atos de cuidado e alimentação para o reconhecimento dos laços de parentesco legítimos (VIEGAS, 2007) codificam o parentesco entendido como história/memória (GOW, 1991), como na “composição e organização das famílias e dos círculos de aliança e cooperação” potiguara (VIEIRA,

2015, p. 287). Já o conceito de “memória do parentesco” toma lembrança e esquecimento como dois vetores de assemelhamento e diferenciação cuja relação estrutura o processo do parentesco karajá (NUNES, 2014; 2016).

Entre os tupi-guarani, a relação de casamento foi pensada como de criação, estabelecendo “continuidade ontológica entre maestria e casamento” (FAUSTO, 2001, p. 432; GARCIA, 2015, p. 95-97), o que atesta a determinação do parentesco por relações ecológicas ou vice-versa (CORMIER, 2003; GARCIA, 2015). O aparentamento como resultado de um processo de “andar junto” e de ações deliberadas de cuidado entre parentes é a base para a formulação de Pissolato (2007) e Ramo y Affonso (2014) para a circulação de palavras, substâncias corporais, comida, afetos etc., segundo uma “perspectiva da dádiva”. Uma importante incorporação de leuziana-spinozista explora a corporalidade guarani como “potência” (MACEDO, 2013).

Nas distinções de parentesco produzidas a partir de objetos, os enfeites mamaindê (nambiquara) são entendidos como componentes da pessoa (MILLER, 2007); produtos da roça e da caça conformam múltiplas formas espaço-temporais de socialidade entre os Arara tupi-ramarama (SANTOS, 2016); nomes e objetos míticos vinculados a clãs tukano são a base da noção de pessoa (HUGH-JONES, 2002; 2006; 2009) e conhecimento (OLIVEIRA, M., 2016) ou concebidos como operadores de perspectivas (ANDRELLO, 2006, p. 419).

O tema ameríndio de *parentesco vegetal* merece também destaque: Descola (1986), Taylor (2001), Rival (2001), Belaunde (2001), Ewart (2005), Lagrou (2007), Cabral de Oliveira (2012), Maizza (2014), Bonilla (2005), Morim de Lima (2017) e Shiratori (2018). As etnografias enfatizam algo como processo de codomesticação ou aparentamento mútuo, “em que, nas interações humano-cultivares, ambos são constituídos e transformados,

afetam e são afetados” (MORIM DE LIMA, 2017, p. 456). Não se trata de simples extensão semântica do campo do parentesco para o campo dos cultivos, mas antes a um evidente paralelismo entre cultivo e crescimento dos vegetais, produção de corpos de parentes e suas formas coletivas/aldeãs (ibidem, p. 459). Há ainda uma leitura da articulação entre consanguinidade e afinidade à dualidade vegetalidade/animalidade entre os kalapalo do Brasil Central (GUERREIRO JUNIOR, 2015).

Originalmente ameríndio, o tabaco aparece como constituidor da humanidade para diversos grupos no continente (ARAÚJO E., 2016), com certo destaque para a “gente do centro”, “clãs patrilineares que vivem na região dos rios Caquetá e Putumayo, na Colômbia, e falam as línguas uitoto, muinane, eoke, ocaina, bora, miraña e nonuya” (LONDOÑO SULKIN, 2006, p. 350). Entre os muinane, o tabaco diz “este é meu próprio corpo’, ao reconhecer a si mesmo no corpo de outros” (LONDOÑO SULKIN, 2005, p. 12 apud ARAÚJO, 2016, p. 51). Ademais, o caráter genuinamente patrilinear do conhecimento associado a rodas de consumo de mambe – mistura de folhas de coca torradas e moídas e cinzas de folhas de cecropia – chama atenção na descrição muinane acerca da construção de admirabilidade e dignidade (LONDOÑO SULKIN, 2006).

É preciso ainda destacar o valor operativo do sangue (GOW, 1991) na constituição da pessoa ameríndia como um dos idiomas mais adensados pelas etnografias recentes: do incesto tikuna como “mistura de sangue” (ROSA, 2015) até a “barriga do pai” como vínculo agnático/territorial dos nomes aike-wara – povo tupi-guarani cuja organização “clânica” passa a ser entendida na base de um movimento anti-genealógico (CALHEIROS,

2014, p. 21-22) –, passando pela formulação karitiana do sangue como “amarra dos vivos entre si” e de sua ausência em corpos cujo comportamento social é desaprovado (VANDER VELDEN, 2004, p. 156). Muitas dessas etnografias se beneficiam do estudo de Belaunde (2006, p. 210) sobre a hematologia amazônica, na qual o sangue é sobretudo relação ou “operador de perspectivas”, que tanto une quanto divide os seres humanos em homens e mulheres e salienta o valor do sangramento na troca de pele/corpo. A participação e diferença recíproca que o sangue masculino e a bebida fermentada feminina (como caça e sangue menstrual) tem na aliança e no pertencimento grupal djeoromitxi – e, inversamente, em elaborações sobre incesto e metamorfose –, insiste na saliência analítica das relações de sexo oposto, em especial da conjugalidade (SOARES-PINTO, 2017).

Na investigação dos processos de atualização e contraefetuação do virtual, podemos localizar o trabalho de Vanzolini (2015) entre os aweti no Alto Xingu. Sem seu avesso (a feitiçaria), seria impossível produzir as diferenciações de que se serve o parentesco. É na perversão do jogo de distanciamentos e aproximações – e da circulação de bens e pessoas – que caracteriza o parentesco que as flechas de feitiçaria invadem e acessam abusivamente o corpo de outrem. Ainda no registro da abertura do parentesco ao campo da ação xamânica, localiza-se o parto dos bebês hup (RAMOS, 2014), as gestações propiciadas pela busca de almas realizada pelos pajés djeoromitxi, bem como as tensões e negociações entre os bandos de espíritos auxiliares dos especialistas quando estes entram em uma relação de afinidade efetiva do tipo sogro/genro (SOARES-PINTO, 2014)¹⁹.

19 Não estou incluindo aqui, evidentemente, os casamentos e as famílias interespecíficas que marcam o campo do xamanismo no continente.

I. Araújo, por seu turno, ao estudar os “especiais/ cabeças doidas” karitiana, afirma que é a gramática do cuidado, inerente ao parentesco, o que os mantém na convivência da aldeia, pois os pais “preferem demonstrar que sabem criar – mesmo que o filho se pareça um não parente – do que perdê-los para os outros mundos” (2014, p. 143).

Por que, ainda, o parentesco?

Do corpo ameríndio, pode-se afirmar ser uma equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) das práticas de conhecimento e constituição da pessoa, que formaram a base da investigação sobre a noção de relação nas TBAS, bem como de seu desiderato: a dissolução – digamos, suficientemente convincente – de fronteiras tipológicas entre essas sociedades. Esta é uma das conclusões deste artigo: os estudos de parentesco evidenciaram que os subconjuntos societários ameríndios deviam antes ser entendidos como unidades topológicas em transformação recíproca (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) do que encarnações de tipos sociais (cosmológicos etc.). Inspirada em Gow (2001), uma proposição de T. S. Lima (2005, p. 372) parece alinhar a questão: “a diversidade do conjunto é a unidade diversa de cada uma”, de modo que nos resta “fazer que a unidade de cada uma só possa ser remirada pelas outras e o conjunto, remirado por cada uma”.

Minha hipótese é que o “parentesco” se consolidou como chave ou código privilegiado desse imenso grupo de transformação chamado TBAS sem permitir fazer de si um núcleo duro resistente às transformações históricas, tampouco depor a favor de sua nulificação (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 114). As transformações do parentesco são tanto uma aproximação antropológica da noção de

humanidade/socialidade ameríndia quanto registro da história de relações desses povos em seus próprios termos. Daí sua perpétua dissolução.

Coelho de Souza ([201-2018]) afirma que parentesco é, em si, a obviação (mútua pressuposição e negação) entre a “endogamia verdadeira” – o incesto (não relação com humanos) – e a “exogamia verdadeira” – o casamento interespecífico (pura relação com não humanos). Tomando essa formulação, a indicação final é que houve enriquecimento e complexificação etnográfica nos últimos 20 anos, mas as possíveis rupturas que o processo de “contraefetuação do virtual” pode engendrar na teoria antropológica do parentesco ainda restam ser exploradas.

A corporalidade é, por certo, chave consolidada e promissora, mas já não pode ser lida como “substantiva” (e sim pronominal), ainda que tomada ou traduzida (por indígenas e não indígenas) como substancial. Se concordamos que o corpo, como sede de perspectivas, implica que a alma seja também um corpo quando disposta à visão de Outrem (LIMA, T. S., 1996), vindicaremos a incorporação da pronominalidade nas investigações sobre o *dado* dos mundos ameríndios. Desconfio ainda que o enfoque na afinidade de sexo oposto – em oposição às clássicas teorias do parentesco – e seus jogos de perspectivas (LIMA, T. S., 2005) forneça a rota de exploração adequada. O ponto não nos permitiria negar que a metamorfose seja um estado em que se processa uma redefinição de afeções e capacidades corporais, mas tampouco obstruiria a possibilidade de pensar a fabricação corporal em termos metamórficos. Quiçá seja essa a continuidade da devolução diferida que os estudos de parentesco impõem à noção (antropológica) de humanidade. Que não cessemos de estranhar.

Referências

- ALBERT, B. *Temps du sang, temps des cendres*: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne). 1985. 853 f. Thèse (Doctorad en Ethnologie et Sociologie Comparative) – Université de Paris-X, Nanterre, 1985.
- ANDRELLO, G. *Cidade do índio*: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- _____. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 57-97, 2016.
- ANDRELLO, G.; GUERREIRO, A.; HUGH-JONES, S. Space-time transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 699-724, 2015.
- APARICIO, M. *Presas del veneno*: cosmopolítica y transformaciones suruwaha (Amazonía occidental). Quito: Abya Yala, 2015.
- ARAÚJO, E. *Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios*. 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- ARAÚJO, I. *Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. 2014. 176 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BATESON, G. Style, grace, and information in primitive art. In: _____. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. p. 128-152.
- BELAUNDE, L. E. *Viviendo bien*: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana. Lima: Caaap, 2001.
- _____. A força dos pensamentos e o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.
- BONILLA, O. Cosmologia e organização social dos paumari do médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 7-60, 2005.
- _____. *Des proies si desirables*: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. 2007. 440 f. Tese (Doutorado) – École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- BUENO, A. C. V. *Os irantxe e myky do Mato Grosso*: um estudo do parentesco. 2008. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra*: organização social e trajetórias tuyuca no rio Tiquié (Noroeste Amazônico). São Paulo: Editora da Unesp, 2008.

- CALAVIA SÁEZ, O. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: etnologia e história dos yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- CALAVIA SÁEZ, O.; CARID, M.; GIL, L. P. O saber é estranho e amargo. *Campos*, Curitiba, n. 4. p. 9-28, 2003.
- CALHEIROS, O. *Aikewara*: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. 2014. 302 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- CAYÓN, L. *Pienso, luego creo*: la teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.
- COELHO DE SOUZA, M. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco*: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 121-206.
- _____. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 69-96, 2001.
- _____. *O traço e o círculo*: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. 2002. 668 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- _____. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.
- _____. Cross-twins and outcestuous marriages: how kinship (under)determines humanity for the k sêdjê (Central Brazil). In: PITARCH, P; KELLY, J. (Eds.). *The culture of invention in the Americas*. London: Sean Kingston, [2018]. No prelo.
- COMBÈS, I.; VILLAR, D. Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 41-62, 2007.
- CORMIER, L. *Kinship with monkeys*: the guajá foragers of eastern Amazonia. New York: Columbia University Press, 2003. (Historical Ecology Series).
- COSTA, L. *As faces do jaguar*: parentesco, história e mitologia entre os kanamari da Amazônia Ocidental. 2007. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- _____. Virando Funai: uma transformação kanamari. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 101-132, 2016.
- CUNHA, M. C. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahô. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DAL POZ NETO, J. *Dádivas e dívidas na Amazônia*: parentesco, economia e ritual nos cinta-larga. 2004. 346 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

- DAL POZ NETO, J.; SILVA, M. MaqPar: a homemade tool for the study of kinship networks. *Vibrant*, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 29-51, 2009.
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- ERIKSON, P. A onomástica matis é amazônica? In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; CUNHA, M. C. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Fapesp, 1993. p. 323-338.
- EWART, E. J. *Living with each other: selves and alters amongst the panará of Central Brazil*. 2000. 364 f. Thesis (PhD in Anthropology) – University of London, London, 2000.
- _____. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os panará do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 9-35, 2005.
- FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 329-366, 2008.
- FLORIDO, M. P. *As parentológicas arawá e arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. 2008. 224 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- _____. Aspectos do parentesco arawá. In: SANTOS, G. M. (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: Edua, 2011. v. 1. p. 251-269.
- _____. *Os deni do Cuniuá: um estudo do parentesco*. 2013. 291 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- GALLOIS, D. Introdução: percursos de uma pesquisa temática. In: _____. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 7-22.
- GARCIA, U. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-122, 2015.
- GIRALDIN, O. *Axpên Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal apinaje*. 2000. 252 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- _____. Creating affinity: formal friendship and matrimonial alliances among the jê people and the apinaje case. *Vibrant*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 403-426, 2011.
- GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. Introduction. In: _____. (Orgs.). *Transformations of kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1998. p. 1-26.
- GOULARD, J.-P.; BARRY, L. S. Un mode de composition de l'alliance: le "mariage oblique" ticuna. *Journal de la Société des Américanistes*, Nanterre, v. 84, n. 1, p. 219-236, 1998.

- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: University of Oxford Press, 1991.
- _____. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.
- _____. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GRUPIONI, D. Tempo e espaço na Guiana Indígena. In: GALLOIS, D. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 23-58.
- GUERREIRO JUNIOR, A. *Parentesco e aliança entre os kalapalo do Alto Xingu*. 2008. 217 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- _____. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. Champaign: University of Illinois Press, 2002.
- HOUSEMAN, M.; WHITE, D. R. Taking sides: marriage networks and Dravidian kinship in Lowland South America. In: GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (Orgs.). *Transformations on kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1998. p. 214-243.
- HUGH-JONES, S. Clear descent or ambiguous house? A re-examination of tukanoan social organization. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 95-120, 1993.
- _____. Nomes secretos e riquezas visíveis: nomenclatura no Noroeste Amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.
- _____. The substance of Northwest Amazonian names. In: VOM BRUCH, G.; BODENHORN, B. (Eds.). *The Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 73-96.
- _____. The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). *The occult life of things*. Tucson: University of Arizona Press, 2009. p. 33-59.
- JOURNET, N. Les jardins de paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). 1988. Thèse (Doctorat en Sciences Sociales) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1988.
- KAPLAN, J. O. *The piaroa, a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. Social time and social space in Lowland South American societies. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMERICANISTES, 42., 1976, Paris. *Actes...* Paris: Société des Américanistes de Paris, 1977. v. 2. p. 387-394.
- KENSINGER, K. Panoan kinship terminology and social organization: Dravidian or Kariera, or something else? In: INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, 47., 1991, New Orleans. *Proceedings...* [S.l.]: Mimeograf, 1991.

- _____. *How real people ought to live: the cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- KILLICK, E. *Living apart: separation and sociality amongst the ashéninka of Peruvian Amazonia*. 2005. 240 f. Thesis (PhD in Anthropology) – University of London, London, 2005.
- LADEIRA, M. E. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. 1982. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Top Books, 2007.
- LARAIA, R. B. Os estudos de parentesco no Brasil. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 3-17, 1987.
- LEA, V. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 321-359.
- _____. The composition of mebengokre households. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 157-176.
- LÉVI-STRAUSS, C. Les organisations dualistes existe-elles? In: _____. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1956. p. 147-180.
- _____. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- _____. O futuro dos estudos de parentesco. In: LARAIA, R. B. (Org.). *Organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. p. 124-144.
- _____. *Histoire de lynx*. Paris: Pocket, 1991.
- _____. Postface. *L'Homme*, Paris, n. 154-155, p. 713-720, 2000.
- LIMA, A. G. M. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os krahô. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 455-490, 2017.
- LIMA, E. C. A onomástica katukina é pano? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n. 2, p. 7-30, 1997.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. O que é um corpo? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.
- _____. *Um peixe olhou para mim tupi: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

- LOLLI, P. A. *As redes de trocas rituais dos yubupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (midhdiid) e das flautas jurupari (ti)*. 2010. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- LONDOÑO SULKIN, C. D. Inhuman beings: morality and perspectivism among muinane people (Colombian Amazon). *Ethnos*, Abingdon, v. 70, n. 1, p. 7-30, 2005.
- _____. “Falas” instrumentais, moralidade e agência masculina entre os muinane (Amazônia colombiana). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 319-356, 2006.
- LORRAIN, C. *Making ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the kulina of South-Western Amazonia (Brazil)*. 1994. 266 f. Thesis (PhD in Anthropology) – University of Cambridge, Cambridge, 1994.
- MACEDO, V. De encontros nos corpos guarani. *Ilha*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 181-210, 2013.
- MCCALLUM, C. The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, Washington, DC, v. 10, n. 3, p. 347-372, 1996a.
- _____. Morte e pessoa kaxinauá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 49-84, 1996b.
- _____. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos huni kuin de relacionalidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 223-256, 2015.
- MAIZZA, F. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2012.
- _____. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco jarawara. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 491-518, 2014.
- MARQUES, B. R. *Figuras do movimento: os hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. 2009. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- _____. *Os hupd’äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro*. 2015. 253 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MATAREZIO, E. *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios ticuna*. 2015. 534 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MATOS, B. A. *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os matses da Amazônia brasileira*. 2014. 278 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- MATOS, M. A. *Organização e história dos manxineru do alto rio Iaco*. 2018. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

- MAYBURY-LEWIS, D. *Dialectical societies: the gê and bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahô. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976. p: 139-149.
- MILLER, J. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os mamaindê (nambiquara)*. 2007. 371 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- NUNES, E. O constrangimento da forma: transformação e (anti)hibridez entre os karajá de Buridina (Aruaná – GO). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 303-345, 2014.
- _____. *Transformações karajá: os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos*. 2016. 609 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- OLIVEIRA, J. C. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os wajápi*. 2012. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- OLIVEIRA, M. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os tukano hausirô e ñahuri porá, do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. 2016. 493 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- PEGGION, E. *Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2011.
- PEREIRA, L. *Parentesco e organização social kaiowá*. 1999. 245 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.
- POLLOCK, D. *Personhood and illness among the culina of Western Brazil*. 1985. 167 f. Thesis (PhD in Anthropology) – The University of Rochester, New York, 1985.
- POZZOBON, J. *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios maku*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- RAMO Y AFFONSO, A. M. *De pessoas e palavras entre os guarani-mbya*. 2014. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- RAMOS, D. *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos hupd’äe (maku)*. 2014. 481 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- RIVAL, L. Androgynous parents and guest children: the huaoraoni couvade. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, n. 4, p. 619-642, 1998.

- _____. Seed and clone: the symbolic and social significance of bitter manioc cultivations. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 57-80.
- RIVIÈRE, P. *Marriage among the trio*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- _____. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organizations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- RIVIÈRE, P. et al. Debate: a propósito de redes de relações nas Guianas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 251-273, 2007.
- ROCHA, P. *Bahsare Wamã: parentesco e onomástica na bacia do Uaupés*. 2007. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- ROSA, P. C. *Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser ticuna”*. 2015. 391 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- SEEGER, A. *Nature and society in central brazil: the suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, J. P. (Ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 11-29.
- SANTOS, J. O. Bebida, roça, caça e as variações do social entre os arara de Rondônia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 118-161, 2016.
- SANTOS-GRANERO, F. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 13, n. 1, p. 1-18, 2007.
- SHIRATORI, K. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal jamamadi (Médio Purus/AM)*. 2018. 407 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- SILVA, M. F. Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 25-59.
- _____. *Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Manaus: Edua, 2008.
- _____. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *Ilha*, Florianópolis, v. 12, n. 1-2, p. 163-207, 2012a.
- _____. *Liga dos enawene-nawe: um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. 2012. 256 f. Tese (Livredocência em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012b.

- _____. O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60 n. 2, p. 356-382, 2017.
- SILVA, V. C. Fazendo compadre: relações de compadrio entre o povo indígena chiquitano. *Etnográfica*, Lisboa, v. 21, n. 3, p. 599-612, 2017.
- SOARES-PINTO, N. S. *Do poder do sangue e da chicha: os wajuru do Guaporé*. 2009. 220 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.
- _____. *Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi*. 2014. 492 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- _____. Terminologia de parentesco e casamento djeoromitxi: um caso ngawbe na Amazônia? *Anuário Antropológico*, Brasília, p. 123-151, 2016.
- _____. Pequeno manual para se casar e não morrer: o parentesco djeoromitxi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 519-549, 2017.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SURRALLÉS, A. *Au coeur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.
- TAYLOR, A.-C. Jivaro kinship: “simple” and “complex” formula: a Dravidian transformation group. In: GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (Orgs.). *Transformations of kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989. p. 187-213.
- _____. Wives, pets and affines: marriage among the jivaro. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 45-56.
- TEIXEIRA-PINTO, M. *Leipari: sacrifício e vida social entre os índios arara*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- TURNER, T. Kinship, household and community structure among the kayapó. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). *Dialectical societies*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 179-214.
- _____. Dual opposition, hierarchy and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In: GALEY, J.-C. (Ed.) *Différences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1984. p. 335-370.
- VANDER VELDEN, F. F. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. 2004. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Campinas, Campinas, 2004.

- VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VIANNA, J. *Kowai e os nascidos: a mitopoese do parentesco baniwa*. 2017. 397 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- VIEGAS, S. M. *Terra calada: os tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- VIEIRA, J. G. Todo caboclo é parente: espacialidades, história e parentesco entre os potiguara. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 285-317, 2015.
- VILAÇA, A. 1995. O sistema de parentesco wari'. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 265-320.
- _____. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 9-67, 1998.
- _____. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.
- _____. Chronically unstable bodies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.
- _____. Princípios e parâmetros: um comentário a L'exercice de la parente. *Comunicações*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 1-106, 1990.
- _____. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 95, p. 9-91, 1996.
- _____. O problema da afinidade na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 87-180.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 401-456.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 2002c. p. 345-400.
- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Berkeley, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- _____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (Orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009. p. 237-268.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; FAUSTO, C. La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres Sud-Américaine. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 2-4, p. 141-170, 1993.

WAGNER, R. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. (Ed.). *Frontiers of anthropology*. New York: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

WALKER, H. *Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Resumo

Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)

Os estudos de parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS) foram marcados pelo investimento nas categorias de diferença e afinidade, em contraposição às teorias que vindicam a identidade e a descendência como princípios de organização social. Nos últimos 20 anos, essa marcação elaborou problemas à noção de humanidade e seus correspondentes (indivíduo/grupo), instituindo o idioma da corporalidade e pessoa como aspectos fundamentais da sua investigação. Os estudos de parentesco nas TBAS foram responsáveis por uma série de transformações na teoria antropológica em geral, as quais este artigo visa mapear.

Palavras-chave: Parentesco; Terras Baixas da América do Sul; Etnologia; Afinidade; Corporalidade.

Abstract

An irrefutable difference: kinship in Lowland South America (1996-2016)

Kinship studies in Lowland South America (LSA) were marked by the investment on the categories of difference and affinity, in contrast to the theories that vindicate the identity and descent as principles of social organization. In the past two decades, this position posed problems to the concept of humanity and its correspondents (individual/group), installing the language of corporality and person as fundamental patterns of investigation. Kinship studies in Lowland South America (LSA) were responsible for a series of transformations in the anthropological theory, in general, which are mapped in this article.

Keywords: Kinship; Lowland South America; Ethnology; Affinity; Corporality.

Résumé

Une différence irréfutable: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud (1996-2016)

Les études de parenté des Basses Terres d'Amérique du Sud (BTAS) ont été marquées par un investissement dans les catégories de la différence et l'affinité, par opposition aux théories qui revendiquent l'identité et la descendance comme principes d'organisation sociale. Au cours des vingt dernières années, cette démarche a posé des problèmes à la notion d'humanité et à ses correspondants (individu / groupe), en établissant le langage de la corporalité et de la personne tant qu'aspects fondamentaux pour son investigation. Les études de parenté dans les BTAS ont été responsables d'une série de transformations dans la théorie anthropologique en général, transformations que cet article vise à cartographier.

Mots-clés: Parenté; Terres Basses d'Amérique du Sud; Ethnologie; Affinité; Corporalité.

