

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu

Antonio Roberto Guerreiro Júnior

**SÃO CARLOS
2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu

Antonio Roberto Guerreiro Júnior

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Marina D. Cardoso

**SÃO CARLOS
2008**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

G934pa

Guerreiro Júnior, Antonio Roberto.

Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu /
Antonio Roberto Guerreiro Júnior. -- São Carlos : UFSCar,
2008.

217 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2008.

1. Etnologia. 2. Parentesco e casamento. 3. Alto Xingu -
Brasil. 4. Índios Kalapalo. 5. Índios da América do Sul -
Brasil. I. Título.

CDD: 305.8 (20ª)

ANTONIO ROBERTO GUERREIRO JÚNIOR

PARENTESCO E ALIANÇA ENTRE OS KALAPALO DO ALTO XINGU

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovado em 04 de março de 2008

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Profa. Dra. Marina Denise Cardoso
(Orientadora)

1ºExaminador: _____

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna
Universidade Federal de São Carlos

2ºExaminador: _____

Prof. Dr. Edmundo Antônio Peggion
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

“ama” nīgifeke
“ai” nīgifeke
“tsakefofo ukili”
“eñufetsane talokimukaketsane awadyu
indisina utefota
eñufa Igifagafituna”
Igifagafitu anetugu endisi
indisoĩ ege teta
igia ikatafa legei titina
“eh he kinĩ” nīgifehe
(...)
etimbeli
“awa”, nīgifeke
“ai”, nīgifeke
“ah, andeaka uwanĩgi”
(...)
“eñĩ, nikefa, efisu enĩgi eiña, nīgifeke
wegeykutsufa,
wegeykutsufa”
(...)
“alatsĩ alatsĩ”

“mãe”, ele [o Macuco, uma ave] disse
“sim?”, ela respondeu
“ouça o que eu vou dizer”
“eu quero tentar a filha do meu tio, mesmo
que não dê certo
na aldeia Igifagafitu”
ele estava indo para lá se casar com a
filha do chefe dos Igifagafitu
ele estava perguntando dela para sua mãe
“tudo bem, vá”, disse a mãe do Macuco
(...)
ele chegou
“tio”, ele disse
“sim?”, ele respondeu
“agora, como você vê, eu estou aqui”
(...)
“veja, seu irmão mais novo está aqui
só para você,
só para você”.
(...)
“É bem assim que tem que ser, é bem
assim que tem que ser”.

(trechos de um mito extraídos de Basso,
1986)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a meus pais, que sempre me deram todo o apoio necessário na área de trabalho que escolhi;

A Marina Cardoso, que foi mais do que uma orientadora, pois me acolheu como aluno ainda na graduação, com todas as idéias vagas e confusas que eu tinha sobre o que pesquisar em antropologia, me deu a oportunidade de trabalhar com os Kalapalo e me ajudou a traçar os principais caminhos da pesquisa de campo e do Mestrado. E em meio a tudo isso, sobretudo, me formou como antropólogo;

Ao Marcos Lanna, que sempre foi um interlocutor assíduo, não poupando ouvidos para as informações que eu trazia do campo a cada viagem e me dando todo o apoio intelectual com suas idéias e empolgação com os temas sobre a organização social kalapalo. A versão final desta Dissertação deve muito a algumas de suas idéias;

A Marina Novo, amiga, parceira de trabalho de campo, companheira, “editora, revisora e crítica” de toda esta dissertação, meu “muitíssimo obrigado” por toda a ajuda no campo e na preparação deste trabalho, além, claro, da companhia, atenção e paciência na vida cotidiana;

Ao apoio e aos comentários críticos de Edmundo Peggion e Marcio Silva, que foram muito atenciosos e não pouparam esforços para me fornecer bibliografia e material sobre o que refletir;

Ao apoio pessoal e à companhia de todos os meus grandes amigos, Pedro Schio, Leonardo Pazetto, Fernão Constanzo, Daniel Dias, Guilherme “Bola” de Lima, Patricia Begnami, Lucila Tonelli Alves (que gentilmente corrigiu o *abstract* mais de uma vez) e Lincoln Romualdo;

Também agradeço ao CNPq, pelo financiamento do projeto de pesquisa do qual este trabalho fez parte e que possibilitou minhas idas ao campo;

E, sobretudo, agradeço aos Kalapalo, que me acolheram com todo o cuidado, respeito e interesse que se poderia desejar. Sem a sua ajuda como intérpretes, tradutores, narradores, amigos, companheiros de pesca, parceiros de lutas de *kindene* e boas risadas, certamente esta

pesquisa teria se tornado impossível. Devo agradecimentos especiais a Jeika e Ugise Kalapalo, que foram meus principais informantes e tradutores, e que fizeram um grande trabalho, com toda a paciência do mundo. Além deles, agradeço àqueles que me receberam em suas casas como hóspede durante minhas idas ao campo, que cuidaram de mim e que tornaram agradável minha estadia em Aiha: Aru, Waya, Numü, Itsapü, Ugise, Haja, Hagemá, Tühone, Hinhuka, Indzeagü,... são muitos para serem nomeados; mas a todos eles, os meus sinceros e carinhosos agradecimentos, por tudo que me proporcionaram.

RESUMO

O objetivo principal desta dissertação de mestrado é descrever e analisar o sistema de aliança matrimonial dos Kalapalo, um grupo de língua karib do Alto Xingu (MT), por meio de uma revisão crítica das hipóteses disponíveis sobre o parentesco xinguno e da apresentação de novos dados etnográficos sobre aliança em relação aos presentemente disponíveis na literatura antropológica da região. Tais dados permitem identificar os tipos de uniões existentes e suas respectivas tendências estatísticas, subsidiando o teste das atuais hipóteses sobre as formas de transmissão e produção da afinidade nos sistemas alto-xingunos no contexto etnográfico do sistema kalapalo. Ainda, torna-se possível discutir tanto o real alcance quanto os limites da hipótese sobre a estrutura de aliança dos povos da região ser do tipo (patri)multilateral, pois os dados revelam a existência de um ideal e uma forte tendência dos Kalapalo para o casamento matrilateral. Considerando que a troca matrilateral é um fato pouco comum na Amazônia indígena, onde prevalecem variações do casamento patrilateral, esta característica do sistema kalapalo leva à problematização do modelo multilateral proposto para os sistemas alto-xingunos, e torna-se um problema fundamental investigar como estas diferentes estruturas se combinam em um mesmo sistema. Para tanto, será feita uma análise diacrônica de algumas redes de aliança, tendo em vista as condições de produção e redobramento de uniões e a coexistência de duas estruturas de troca (uma patri e outra matrilateral), o que levará a uma definição do sistema kalapalo como “complexo” e à associação dos casamentos matrilaterais com a instituição da chefia.

Palavras-chave: parentesco, teoria da aliança, sistemas complexos de aliança, Alto Xingu, Kalapalo

ABSTRACT

The main aim of this paper is to describe and analyze the marriage alliance system of the Kalapalo, a karib-speaking group from Alto Xingu (MT), by means of a critical review of the available hypothesis on the xinguan kinship and the presentation of newer ethnographical data on alliance in relation to the presently available ones in the anthropological literature about the region. Such data allow to identify the types of existing unions and its respective statistical trends, subsidizing the test of the current hypotheses on the forms of transmission and production of affinity in upper-xinguan systems in the ethnographical context of the kalapalo system. Still, one becomes able to question about the real reach and also the limits of the hypothesis on the alliance structure of the peoples of the region to be of the (patri)multilateral type, therefore the data disclose the existence of an ideal and a strong trend among the Kalapalo for the matrilateral marriage. Considering that the matrilateral exchange is not a common fact in indigenous Amazonia, where variations of the patrilateral marriage prevail, this characteristic of the kalapalo system leads us to question the multilateral model considered for the upper-xinguan systems, and becomes a basic problem to investigate how these different structures combine in one same system. For that, a diachronical analysis of some alliance nets will be made, considering the conditions of production and redoubling of unions as well as the coexistence of two exchange structures (one patri and another matrilateral), what will lead to a definition of the kalapalo system as "complex" and to the association of the matrilateral marriages with the institution of chieftaincy.

Key-words: kinship, alliance theory, complex alliance systems, Upper Xingu, Kalapalo

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 2.1: MAPA DO PARQUE INDÍGENA DO XINGU	35
FIGURA 2.2: CROQUI DA REGIÃO DO ALTO XINGU SINALIZANDO ALGUMAS DAS ALDEIAS.	38
FIGURA 2.3: CROQUI DA ALDEIA KALAPALO AIHA, TAL COMO OBSERVADA ENTRE ABRIL E JUNHO DE 2007.....	41
FIGURA 2.4: CROQUI DE CASA KALAPALO COM SUAS DIVISÕES DOS ESPAÇOS INTERNOS E EXTERNOS.	47
FIGURA 3.1: REPRESENTAÇÃO EM DIAGRAMA GENEALÓGICO DOS CÁLCULOS IROQUESES DE CRUZAMENTO.	69
FIGURA 3.2: REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL KALAPALO, DELINEADO PELO SISTEMA CLASSIFICATÓRIO DE PARENTES E NÃO-PARENTES EM RELAÇÃO AO POTENCIAL PARA A ALIANÇA MATRIMONIAL.	72
FIGURA 4.1: REPRESENTAÇÃO EM DIAGRAMA GENEALÓGICO DA FORMA BÁSICA DAS TERMINOLOGIAS DE FUSÃO BIFURCADA.....	82
FIGURA 4.2: REPRESENTAÇÃO EM DIAGRAMA GENEALÓGICO DA TERMINOLOGIA DE PARENTESCO XINGUANA TAL COMO DESCRITA POR GALVÃO	83
FIGURA 4.3: REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DOS CÁLCULOS TIPO A (DRAVIDIANO) E TIPO B (IROQUÊS)	98
FIGURA 5.1: EXEMPLOS DE UNIÕES TRANSGERACIONAIS	122
FIGURA 5.2: TROCAS DE IRMÃS E CASAMENTOS DUPLOS REALIZADOS DE FORMA TRANSGERACIONAL.	124
FIGURA 5.3: OUTROS EXEMPLOS DE UNIÕES TRANSGERACIONAIS.....	124
FIGURA 5.4: CASAMENTOS ENTRE PRIMOS CRUZADOS DE PRIMEIRO GRAU EM AIHA.	129
FIGURA 5.5: EXEMPLOS DE CASAMENTOS DE FILHOS DE PRIMOS CRUZADOS DE SEXO OPOSTO	131
FIGURA 5.6: CASAMENTOS ENTRE FILHOS DE PRIMOS CRUZADOS DE MESMO SEXO E STATUS POLÍTICO DOS INDIVÍDUOS ENVOLVIDOS	132
FIGURA 6.1: RELAÇÕES DE TROCA BILATERAL ENTRE DUAS PARENTELAS DE AIHA, DESCENDENTES DE DOIS ANTIGOS CHEFES	156
FIGURA 6.2: RELAÇÕES DE CASAMENTO ENTRE DUAS PARENTELAS DA ALDEIA E PARENTELAS DE OUTRAS ETNIAS	158
FIGURA 6.3: VISÃO AMPLA DO FRAGMENTO DE UMA REDE DE ALIANÇAS IDENTIFICANDO UMA TROCA DE IRMÃS	159
FIGURA 6.4: VISÃO LOCAL DE PARTE DA FIGURA 4.3. DOIS CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS COM A PRIMA CRUZADA MATRILATERAL	160
FIGURA 6.5: DOIS CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS COM A PRIMA CRUZADA MATRILATERAL	161
FIGURA 6.6: EXEMPLOS DE CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS COM A MBD	162
FIGURA 6.7: TROCAS DE IRMÃS E CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS	164
FIGURA 6.8: DOIS CASAMENTOS COM A PRIMA CRUZADA MATRILATERAL	166
FIGURA 6.9: TROCAS DE IRMÃS E CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS	167
FIGURA 6.10: TROCA DE IRMÃS	168
FIGURA 6.11: TROCAS DE IRMÃS E CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS	168
FIGURA 6.12: CASAMENTOS TRANSGERACIONAIS MÚLTIPLOS E TENDÊNCIA PARA A TROCA RESTRITA	170
FIGURA 6.13: TROCA DE IRMÃS ATRAVÉS DO CASAMENTO MATRILATERAL DE UM HOMEM E DO CASAMENTO DE OUTRO COM A FZHD	171
FIGURA 6.14: HOMENS CASADOS COM SUAS MBD ENVOLVIDOS EM CICLOS PARALELOS DE TROCA ASSIMÉTRICA	172
FIGURA 7.1: ALGUNS EXEMPLOS DE CASAMENTOS MATRILATERAIS COM FILHAS DE PESSOAS DO GRUPO DE GERMANOS DO PRINCIPAL CHEFE DE AIHA	188
FIGURA 7.2: RELAÇÕES ASSIMÉTRICAS ENTRE OS TRÊS PRINCIPAIS CHEFES DE AIHA.....	191
FIGURA 7.3: HIERARQUIA DE TODOS OS CHEFES DE AIHA. TODOS REALIZARAM CASAMENTOS COM A PRIMA CRUZADA MATRILATERAL E SE ENCONTRAM NA POSIÇÃO DE “RECEPTORES” EM RELAÇÃO AO CHEFE PRINCIPAL (À EXCEÇÃO DE SEU PRÓPRIO IRMÃO)	191

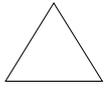
ÍNDICE DE TABELAS

TABELA 3.1: TERMINOLOGIA KALAPALO DE PARENTESCO, ADAPTADO DE BASSO (1973A, P. 79).....	57
TABELA 3.2: TERMINOLOGIA DE PARENTESCO KALAPALO REVISTA, PARA EGO MASCULINO.....	59
TABELA 3.3: CÁLCULOS CLASSIFICATÓRIOS DA TERMINOLOGIA KALAPALO.....	60
TABELA 3.4: SUMÁRIO DAS DEFINIÇÕES DE <i>IFISUANDAW</i>	65
TABELA 3.5: TRANSFORMAÇÕES DA DISTINÇÃO TERMINOLÓGICA ENTRE PARALELOS/CRUZADOS, NÃO-CASÁVEIS/CASÁVEIS.....	71
TABELA 3.6: TERMOS DE AFINIDADE KALAPALO.....	73
TABELA 3.7: TERMOS KALAPALO PARA DESIGNAR OS CUNHADOS.....	75
TABELA 4.1: COMPARAÇÃO DAS CLASSIFICAÇÕES DOS PARENTES ENTRE TERMINOLOGIAS DRAVIDIANAS E IROQUESAS.....	97
TABELA 5.1: PERCENTUAL DE TIPOS GERAIS DE CASAMENTOS ENTRE COGNATOS.....	120
TABELA 5.2: PORCENTAGENS DE CADA TIPO DE CASAMENTOS DE PRIMOS.....	121
TABELA 5.3: PORCENTAGEM DE TIPOS DE CASAMENTOS DE PRIMOS.....	127
TABELA 5.4: PORCENTAGEM DE TIPOS DE UNIÕES ENTRE FILHOS DE PRIMOS CRUZADOS.....	133
TABELA 5.5: PERCENTUAL DE TROCA RESTRITA E TROCA MATRILATERAL.....	136
TABELA 5.6: PERCENTUAL DE TROCA RESTRITA E TROCA MATRILATERAL.....	137

CONVENÇÕES

Nesta dissertação utiliza-se a grafia inglesa para designar as posições de parentesco, segundo a qual deve-se ler os marcadores dos *kintypes* da esquerda para a direita. As posições são formadas pela primeira letra do termo de parentesco em inglês (F = “father”, M = “mother”, B = “brother”, S = “son”, D = “daughter”, Ch = “children”, BD = “brother’s daughter”, FFBS = “father’s father’s brother’s son”, etc.), à exceção do marcador para a posição de “irmã” (Z = sister), que tem sua letra alterada para evitar confusão com a posição de “filho” (S). O símbolo \emptyset indica que não há termo de parentesco para tal posição ou que não há outras posições definidas pelo mesmo termo. Quando utilizado à direita da letra “G” ele marca a geração de referência. O marcador “X”, por sua vez, é utilizado para se referir à posição de “primo cruzado”, sendo acompanhado do símbolo masculino ($\♂$) ou feminino ($\♀$) à sua esquerda indicando o sexo do indivíduo. As indicações geracionais são feitas a partir da letra G em maiúsculas acrescida do número da geração em sobre-texto (por exemplo, G^{+1} , G^{-1} , G^{\emptyset} , G^{+2} , etc.).

LISTA DE SÍMBOLOS



homem



mulher

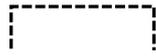


indivíduo de sexo
desconhecido

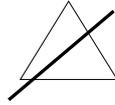


germanidade classificatória

primos cruzados



relação de primos cruzados



indivíduo falecido



germanidade



aliança

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: TEMAS E PROBLEMAS.....	13
1.1	Histórico da pesquisa.....	25
1.2	O campo.....	28
2	OS KALAPALO	34
2.1	O espaço da aldeia	40
2.2	O espaço das casas e a composição dos grupos domésticos.....	45
2.3	A chefia	50
3	A TERMINOLOGIA DE PARENTESCO.....	56
3.1	Os afins.....	73
4	OS MODELOS.....	80
4.1	Os primeiros modelos e o “paradoxo havaiano-iroquês”	80
4.2	O “paradoxo dravidiano-iroquês” e a etnografia sul-americana.....	94
4.3	Hipóteses recentes sobre o parentesco alto-xinguano.....	102
5	ESTATÍSTICAS DE CASAMENTO E TENDÊNCIAS DO SISTEMA	108
5.1	O material etnográfico	116
5.2	Tipos de uniões.....	118
5.3	Primos próximos e primos distantes	128
5.4	Noivos, namorados e não-parentes.....	138
6	A AFINIDADE EM PERSPECTIVA.....	145
6.1	Visões restritas e assimétricas da aliança	152
7	OS CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS E A CHEFIA	182
8	CONCLUSÃO.....	198
9	BIBLIOGRAFIA.....	204
10	ANEXO I – LISTA DE TERMOS DE PARENTESCO KALAPALO PARA CONSULTA.....	214
11	ANEXO II – CÁLCULOS CLASSIFICATÓRIOS KALAPALO PARA CONSULTA.....	216
12	ANEXO III – LISTA DE TERMOS DE AFINIDADE KALAPALO PARA CONSULTA.....	217

1 INTRODUÇÃO: TEMAS E PROBLEMAS

O objetivo geral desta dissertação é realizar uma descrição e análise do sistema de aliança matrimonial dos Kalapalo, um grupo de língua karib da região do Alto Xingu¹ (MT). Um de seus objetivos específicos é apresentar uma massa densa de dados empíricos, quantitativos e qualitativos, sobre aliança entre os Kalapalo (coletados na aldeia Aiha, a principal aldeia deste grupo), principalmente porque este tipo de dado não existe até o momento na literatura sobre os povos alto-xinguanos. Outro objetivo específico, de ordem mais abrangente, é testar algumas hipóteses formuladas até então sobre o sistema de aliança dos grupos da região à luz do material etnográfico kalapalo, buscando soluções para os problemas apresentados pela discrepância encontrada entre alguns dados e os modelos disponíveis.

Os Kalapalo são uma das inúmeras sociedades das terras baixas da América do Sul que dificilmente podem ser enquadradas nos modelos ideais que distinguem entre sistemas de parentesco² e formas de organização social “típicos” do Brasil Central e das demais regiões amazônicas. De acordo com esta tipologia, no Brasil Central seria possível encontrar sistemas de parentesco caracterizados por terminologias oblíquas semelhantes aos tipos “crow” e “omaha”, sem correlatos matrimoniais explícitos, e algumas sociedades dotadas de sistemas matrimoniais “de classes” (tais como metades, clãs ou sub-classes exogâmicas); diferentemente, na Amazônia indígena seria possível identificar uma tendência geral para a existência de sistemas de parentesco ego-centrados, predominantemente com terminologias simétricas, prescrição do casamento de primos cruzados bilaterais e transmissão genealógica de relações de afinidade, assemelhando-se, como vem sendo sugerido, a sistemas dravidianos (OVERING KAPLAN, 1975, 1977a, 1977b; VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 1995, 2002; VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, 1993).

¹ O projeto de mestrado que deu origem a esta dissertação fez parte de um projeto maior sobre dinâmica sócio-cultural e saúde indígena no Alto Xingu, intitulado “Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto-xinguanos” (CARDOSO, 2005a), financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Processo No. 401240/2005-3).

² O conceito de “parentesco”, quando utilizado, pode se referir a dois significados distintos: 1) a relações entre indivíduos que compartilham ao menos um ancestral ou que se crêem cognatos em função de suas relações pessoais e/ou sociopolíticas; ou 2) a um sistema de categorias de relações sociais que regula as possibilidades matrimoniais em uma sociedade qualquer (e neste caso a expressão poderá ser alternada com o conceito “sistema de aliança”).

Assim como no plano do parentesco, estas duas grandes regiões etnográficas do subcontinente se distinguiriam como pólos opostos em uma tipologia das formas de organização sociopolítica. Costuma-se notar que as sociedades do Brasil Central são sociedades com aldeias grandes, marcadas por organizações (multi)dualistas (SOUZA; FAUSTO, 2004) normalmente assimétricas, que distribuem seus membros entre grupos “corporados” e que tendem a reproduzir o modelo de sua estrutura social no espaço das aldeias, representando a si mesmas como totalidades; em contrapartida, os povos amazônicos se caracterizariam por serem sociedades igualitárias, pequenas e dispersas por grandes extensões territoriais, que não representam sua estrutura social no espaço, raramente apresentam grupos corporados de qualquer natureza e que nunca se realizam como totalidades, dependendo de relações com o “exterior” para se reproduzir (através da guerra, do xamanismo ou do canibalismo, por exemplo³).

Os Kalapalo, e o mesmo é válido em linhas gerais para os demais grupos alto-xinguanos⁴, não podem ser enquadrados nesta tipologia nem como sendo “tipicamente” do Brasil Central, nem como sendo “tipicamente” do restante da Amazônia, como se estivessem situados em uma “área de transição sociocultural”. A estrutura das aldeias se parece demais com as dos grupos de língua jê e bororo do Brasil Central: trata-se de grandes aldeias circulares, populosas e construídas ao redor de um pátio central (um centro político-ritual) onde se realizam os rituais e onde se ergue uma “casa das flautas” ou “casa dos homens” (*kwakutu*, em karib kalapalo). Mas se o modo de organização das aldeias kalapalo é semelhante aos dos povos do Brasil Central, em contrapartida seu sistema de parentesco se aproxima mais das variações amazônicas do modelo dravidiano do que dos sistemas com terminologias “crow” e “omaha” dos primeiros: trata-se de um sistema ego-centrado de classificação dos parentes, organizado com base em parentelas bilaterais extensas, com terminologia simétrica, marcado pelo casamento preferencial entre primos cruzados ambilaterais e por um gradiente de distância que distingue entre parentes “próximos” e “distantes”.

O Alto Xingu tem a peculiaridade de ser uma região etnográfica que carece de estudos aprofundados sobre parentesco e casamento. A maioria dos pesquisadores que escreveram sobre os povos da região deixaram apenas registros terminológicos nem sempre completos,

³ Cf. Rivière (2001), Fausto (2001) e Viveiros de Castro (1986), para mais detalhes e exemplos etnográficos.

⁴ Que são os Kuikuro, Nahukwá e Matipu, de língua karib, os Mehináku, Waurá e Yawalapiti, de língua aruak, e os Kamayurá e Aweti, de língua tupi.

alguns vocativos e raríssimos exemplos de alianças matrimoniais reais⁵ (GALVÃO, 1953; OBERG, 1953). Também não é possível encontrar na literatura material etnográfico estatístico sobre os tipos de aliança existentes, informações sobre preferências matrimoniais ou análises de redes extensas de casamento que permitam realizar um estudo aprofundado do sistema de aliança de nenhum grupo xinguanos (e menos ainda estabelecer uma ponte entre o sistema de aliança e a organização social mais ampla). Esta deficiência por si só poderia justificar a importância desta dissertação; mas uma análise como a que pretendo empreender aqui também ocupa um lugar importante na teoria antropológica, pois trata de um tema que pode ser diretamente relacionado a três discussões teóricas importantes sobre o parentesco na América do Sul: discussões sobre as formas de produção e transmissão da afinidade nas terras baixas, sobre sistemas complexos de aliança e sobre as relações entre o parentesco e outros domínios da vida social.

O parentesco kalapalo, a princípio, compartilha as diversas características dos demais grupos da região já levantadas pela etnologia: ausência de grupos corporados; descendência cognática; inexistência de prescrições matrimoniais⁶; alternância entre uma grade terminológica “havaiana⁷” e outra “iroquesa⁸” (o famoso “paradoxo havaiano-iroquês”); e a dificuldade de se determinar a real importância dos casamentos de primos para a estrutura do sistema. Algumas hipóteses levantadas com o intuito de fornecer uma caracterização geral dos sistemas de parentesco xinguanos (cf. SOUZA, 1992, 1995) podem fornecer o ponto de partida para a tentativa de se descrever e analisar o sistema de aliança de um grupo específico. Tais hipóteses condensam alguns dos problemas centrais encontrados na região e que fornecerão o eixo condutor que guia o desenvolvimento desta dissertação: a coexistência de cálculos iroqueses com uma estrutura dravidiana “de base”, o regime complexo através do qual a afinidade é transmitida e a aliança efetivada no Alto Xingu, e a possibilidade da chefia inflectir de alguma forma o sistema matrimonial.

De acordo com a literatura corrente, os sistemas xinguanos podem ser incluídos no rol daqueles que compõem o “dravidiano amazônico” (SOUZA, *Ibid.*; VIVEIROS DE

⁵ Quando existem, faltam as classificações mútuas dos cônjuges, não permitindo que se utilize o material genealógico disponível para o estudo sistemático da aliança (BASSO, 1973; VIVEIROS DE CASTRO, 1977).

⁶ Apesar de apresentar preferências por *categorias* (tipos) de parentes, sem prescrevê-los ou seguir tal preferência à risca. Para detalhes sobre o debate entre “prescrição” e “preferência”, cf. Lévi-Strauss (1976) e Needham (1962).

⁷ Que transforma todos os parentes da geração de Ego em “irmãos” e “irmãs” (cf. MURDOCK, 1949).

⁸ Que distingue entre parentes paralelos e cruzados e que conta com um cálculo para G^{-1} que assimila os filhos dos parentes cruzados a uma ou outra categoria em função do sexo do parente relativo, e não do próprio cruzamento (cf. TRAUTMANN; BARNES, 1998).

CASTRO, 1993, 1995; VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, 1993). Seriam sistemas baseados na oposição entre consangüinidade e afinidade e na transmissão genealógica da relação de aliança⁹, mas que sofreriam transformações a partir da injunção de basicamente dois elementos característicos das sociedades ameríndias: a existência de múltiplos parceiros de troca e a existência de um gradiente de distância que atravessa toda a classificação do espaço social, permitindo transformações mútuas entre categorias diferentes (isto é, consangüíneos podem se transformar em afins em potencial e vice-versa, de acordo com a distância ou a proximidade social).

Estas características têm duas conseqüências básicas para a estrutura do parentesco: em primeiro lugar, a multiplicidade de parceiros faz com que se rompa com a comutatividade das terminologias dravidianas “clássicas”, e a equação “o afim de um afim é um consangüíneo” deixa de ser válida e passa valer a equação “o afim de um afim é, ou pode vir a ser, um afim”; em segundo lugar, a classificação escalar do espaço social está diretamente relacionada a uma estrutura hierárquica das relações entre consangüinidade e afinidade, na qual, no núcleo da parentela a consangüinidade engloba a afinidade e, através do aumento da distância social, a primeira passa a ser progressivamente englobada pela segunda, até o ponto no qual o próprio parentesco como um todo pode ser englobado pela afinidade¹⁰ (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Esta estrutura hierárquica escalar teria a peculiaridade de produzir uma fissão na afinidade que a dividiria em três: afinidade virtual (ou terminológica, herdada genealogicamente), afinidade efetiva (resultante de alianças matrimoniais de Ego ou seus germanos) e afinidade potencial (ou sociopolítica, localizada entre as pessoas mais distantes do núcleo da parentela, que é o pólo da consangüinidade)¹¹.

Mas, a princípio, a hipótese dravidiana aparentemente não poderia ser aplicada de modo preciso aos povos do Alto Xingu, por duas razões: pela proscrição do casamento de primos cruzados (base dos sistemas dravidianos) e pela presença de terminologias iroquesas (inversas à dravidiana).

⁹ Sobre uma definição mais ampla do conceito de “sistema dravidiano”, cf. Taylor (1998).

¹⁰ Esta proposição precisa ser matizada para os Kalapalo, pois, como veremos, os inimigos, situados no pólo mais distante do gradiente de cognação, ao invés de se tornarem afins potenciais se tornam “anti-afins”, na medida em que com eles nada se troca, não são marcados pela afinidade nas suas designações e a aliança matrimonial com eles é indesejável, ocorrendo muitíssimo raramente e em situações atípicas. Ao invés de chamá-los de “primos cruzados”, como os Kalapalo fazem com seus afins potenciais alto-xinguanos, os não-xinguanos caem na categoria genérica dos “parentes”, utilizada exclusivamente no português, não tendo correspondente na língua nativa.

¹¹ Cf. Viveiros de Castro (1992, 1995, 2002).

Sistemas dravidianos que apresentam esta “fratura na afinidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 1995, 2002) são muito comuns, e possuem terminologias que expressam esta “fratura” de formas variadas. No Alto Xingu, pode-se pensar que a proibição (ou melhor, a “não-preferência¹²”) do casamento de primos cruzados “verdadeiros” se coadunaria logicamente com esta “fratura” na afinidade. Alguns sistemas amazônicos, por exemplo, atraem todos os parentes cruzados para o pólo da consangüinidade, produzindo uma havaianização “forte”, impedindo o casamento com estes parentes e empurrando as alianças para o campo do não-parentesco; outras, ainda, atraem para este pólo apenas os parentes cruzados imediatos (de primeiro grau), e somente em contextos específicos, mantendo suas classificações cruzadas em outros, produzindo uma havaianização “fraca” e empurrando as alianças para o campo dos parentes distantes. Os sistemas xinguanos se encontrariam a meio-caminho entre estas duas formas de inflexão do gradiente de distância na terminologia (SOUZA, *Ibid.*), pois neles o cruzamento entre Ego e seus primos de primeiro grau continuaria existindo, mas em certos contextos ele seria anulado para tornar a relação produtiva do ponto de vista da transmissão da aliança. Fazendo isto, a oposição entre parentes “próximos” e parentes “distantes” poderia ser vista como a oposição entre consangüíneos e afins, validando a operacionalidade da oposição dravidiana de base no sistema (mas aqui se trata de um tipo específico de afins: os potenciais).

Quanto à terminologia iroquesa, o problema é outro. Nos grupos para os quais se dispunha de informações sobre cálculos de cruzamento (os Mehináku e os Kuikuro¹³), as terminologias encontradas eram do tipo iroquês. Tais terminologias, segundo muitos antropólogos (TRAUTMANN; BARNES, 1998), são incompatíveis com os princípios matrimoniais expressos pelas terminologias dravidianas. De acordo com Louis Dumont (1971), as terminologias dravidianas expressam uma regra positiva de casamento de primos cruzados bilaterais: a cada geração um homem se casa com uma MBD que é ao mesmo tempo uma FZD, para a qual ele é simultaneamente um MBS e um FZS. Para que uma regra como esta possa funcionar de forma coerente com a terminologia, o cálculo classificatório deve postular que filhos de primos cruzados de mesmo sexo sejam parentes cruzados e que filhos de primos cruzados de sexo oposto sejam parentes paralelos. Esta é a condição para que a afinidade seja transmitida de uma geração a outra e que a aliança bilateral seja redobrada geração após geração (TRAUTMANN; BARNES, *op. cit.*). Mas as terminologias iroquesas

¹² Já que o casamento entre primos de primeiro grau é possível, apesar de muito raro.

¹³ Cf. GREGOR, 1977; DOLE, 1983.

invertem este cálculo de cruzamento, fazendo com que uma regra de casamento de primos não possa operar em sistemas com este tipo de terminologia, pois os cônjuges ideais do ponto de vista deste tipo de regra matrimonial (casamento de primos) seriam classificados como “irmãos” (Id. Ibid.).

Assim, a existência de terminologias iroquesas no Alto Xingu colocava dificuldades à hipótese dravidiana. O desafio era mostrar que sistemas “iroqueses” também podiam operar através da transmissão da afinidade e do casamento de primos - mas a questão era determinar que primos seriam estes e como a afinidade seria transmitida.

Segundo Viveiros de Castro (1990, 1998), sistemas com terminologias iroquesas também podem veicular relações de aliança genealógicamente, assim como sistemas dravidianos. Esta hipótese se baseia no trabalho de Anne-Christine Taylor (1998) entre grupos jivaro e candoa, que encontrou entre os Aguaruna, do conjunto jivaro, um sistema dravidiano de cálculos iroqueses, que se baseia na oposição entre consangüíneos e afins e transmite a afinidade para primos cruzados de segundo grau (que são, pelo cálculo iroquês, filhos de primos cruzados de sexo oposto). Souza (1992, 1995), baseada neste argumento, afirma que seria possível supor que o mesmo seria válido entre os alto-xinguanos em geral: a estrutura de aliança estaria baseada no casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto.

Assim seria possível assimilar os sistemas alto-xinguanos a sistemas dravidianos, pois eles funcionarim a partir da oposição entre consangüinidade e afinidade e da transmissão genealógica da aliança. Mas o modo específico de operação do sistema faz com que os afins terminológicos imediatos (transmitidos genealógicamente a partir das relações entre cunhados) sejam assimilados a consangüíneos, e somente afins terminológicos mais distantes e afins potenciais sejam desposáveis (o que estaria de acordo com a “aversão” xingwana ao casamento de primos cruzados de primeiro grau e sua preferência explícita pelo casamento com parentes distantes e não-parentes). Os cálculos iroqueses desempenhariam um papel importante na criação de possibilidades matrimoniais, pois eles seriam uma forma de imprimir o gradiente de distância social sobre as classificações de parentesco e gerar possibilidades matrimoniais, não para Ego, mas sim para seus filhos.

Vistos por este ângulo os sistemas xinguanos seriam uma variação daquilo que Taylor (1998) chamou de “sistemas dravidianos de fórmula rica”, por oposição aos sistemas de “fórmula simples”. Enquanto nestes últimos a categoria dos afins potenciais coincide com a

dos afins terminológicos (como nos sistemas dravidianos “clássicos”, sul-indianos¹⁴), nos primeiros ocorre uma disjunção entre afinidade terminológica e afinidade potencial, de modo que a afinidade pode ser transmitida através de fórmulas mais complexas do que apenas o cruzamento dravidiano (como através do cruzamento iroquês, por exemplo, que atrasa o redobramento da aliança em uma geração e exige a alternância dos parceiros de troca a cada geração). Como o sistema kalapalo possui terminologia iroquesa, mas parece se enquadrar na tipologia dos sistemas dravidianos da Amazônia (cf. parte 3 deste trabalho), um dos objetivos desta dissertação será verificar empiricamente, através da análise estatística e qualitativa do material kalapalo, a hipótese de que a terminologia iroquesa é capaz de veicular relações de afinidade nos sistemas alto-xinguanos, além de determinar as formas reais através das quais isto ocorre (se ocorre), e, se houver, qual o lugar dos casamentos de primos cruzados de primeiro grau no sistema.

Mas determinar que os sistemas xinguanos são sistemas dravidianos de “fórmula rica” ainda não adianta muito para a compreensão da estrutura de aliança: pois se a estrutura lógico-formal da terminologia parece mais clara a partir da hipótese dravidiano-amazônica, isto ainda não esclarece nada sobre o sistema de aliança propriamente dito. É necessário determinar que tipo de alianças estes sistemas produzem efetivamente e *como* o fazem. Ou seja, quais são os tipos de “primos cruzados” envolvidos nas relações de casamento (matri, patri ou bilaterais), quais suas posições genealógicas (se são primos de primeiro, segundo ou terceiro grau e etc.) e as conseqüências destes dados para a estrutura social e para os modelos.

A estrutura de aliança dos sistemas amazônicos, segundo Viveiros de Castro & Fausto (1993), seria do tipo multilateral, operando em regime não-elementar. Sistemas multilaterais são sistemas de troca restrita inclusiva de múltiplos parceiros, não redutíveis a duas superclasses, nos quais cada um realiza alianças bilaterais com todos os outros através de fórmulas locais¹⁵ e que podem ser descritos por um mínimo de três unidades realizando trocas restritas entre si. Há uma estrutura elementar que pode atender a estes critérios, que é a do casamento com a prima cruzada patrilateral. Pode-se considerar que os sistemas patrilaterais sejam sistemas de troca restrita operando com no mínimo três parceiros e em caráter diferido (exigindo a passagem do tempo geracional para o retorno da mulher dada), pois nestes sistemas cada doador se torna receptor na geração seguinte (caracterizando sistemas de múltiplas trocas restritas diferidas). Sistemas assim seriam sistemas multilaterais operando

¹⁴ Cf. DUMONT, 1971, 1975; TRAUTMANN, 1981.

¹⁵ Isto é, através de fórmulas definidas sempre do ponto de vista de um Ego específico (cf. DUMONT, 1997).

em regime elementar, através exclusivamente da troca restrita diferida, proibindo a troca restrita sincrônica (a troca de irmãs), pois, caso contrário, se recairia em um sistema de troca restrita exclusiva (reduzível a duas superclasses). Mas é possível supor que sistemas multilaterais que permitam a troca de irmãs em gerações não consecutivas também operem a partir do princípio patrilateral, mas com a condição de que os casais de germanos de cada unidade de troca sejam duplicados (que se passe de um casal para dois casais por grupo – sempre dois irmãos e duas irmãs). Isto pelo fato de que, segundo alguns autores (LOUNSBURY, 1978; VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1993), a troca de irmãs em sistemas de fórmulas globais é o resultado do “achatamento” geracional da troca patrilateral¹⁶. A duplicação dos casais de germanos por unidade de troca teria como conseqüência a passagem de uma estrutura operando em regime elementar para outra estrutura operando em regime semi-complexo ou complexo. Por causa disso, seria possível supor que o esquema patrilateral é o “esquema elementar” dos sistemas multilaterais, e que os cônjuges preferidos nestes sistemas se aproximariam mais ou menos das figuras da FZD, FZHD ou mesmo ZD – a redução não-trivial do casamento patrilateral (VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1993; VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, op. cit.).

O que é sugerido para os sistemas amazônicos, e também alto-xinguanos, é justamente isso: tratar-se-iam de sistemas multilaterais operando em regimes não-elementares, cujo princípio subjacente seria a troca patrilateral (o que seria verificável pelo fato do casamento nestes sistemas ser realizado preferencialmente com a prima cruzada patrilateral ou ser concebido de acordo com uma ideologia patrilateral). Entretanto, para o Alto Xingu, tal afirmação exige que seja possível identificar casamentos freqüentes com parentes patrilaterais que possam ser traduzidos em relações de troca restrita diferida ou troca de irmãs, tarefa que exige o trabalho com dados até o momento indisponíveis na literatura. Portanto, outra tarefa desta dissertação é fornecer este tipo de dado para um grupo xingano específico e testar tal hipótese em campo. Como veremos, um dado importante aparecerá destoando do modelo multilateral: a concepção *matrilateral* que os Kalapalo têm do casamento e a existência de uma quantidade expressiva de uniões com a filha do irmão da mãe.

Os Kalapalo não só preferem o casamento com a prima cruzada matrilateral como *pensam* a maioria dos casamentos em termos de uniões matrilaterais: à exceção das primas

¹⁶ Sistemas de troca restrita de fórmulas globais (casamentos entre metades exogâmicas, por exemplo), em contrapartida, seriam uma redução da troca generalizada matrilateral, pois poderiam ser reduzidos logicamente a sistemas de dupla troca matrilateral. Para mais detalhes, cf. Dumont (1997) e Lounsbury (op. cit.).

cruzadas patrilineares, toda prima cruzada bilateral é vista como um “caso particular” de prima matrilinear. Preferências deste tipo já foram descritas para sistemas semelhantes em outras regiões etnográficas (como entre os Shuar e Aguaruna¹⁷), mas ainda não haviam sido notadas em nenhum grupo alto-xinguano (nem mesmo por Basso entre os próprios Kalapalo).

Na prática, esta é uma preferência que precisa ser matizada, pois muitos casamentos que são interpretados pelos Kalapalo como matrilineares são na verdade casamentos de primos cruzados bilaterais ou trocas de “irmãs¹⁸”; ou seja, mesmo que algumas uniões sejam pensadas como casamentos assimétricos, na prática muitas delas se realizam como trocas restritas, se adequando ao modelo da troca multilateral. Mas um número considerável de uniões matrilineares de fato (isto é, nas quais MBW \neq FZ e que não se transformaram em trocas de irmãs) pode ser encontrado, pois casamentos deste tipo chegam a somar 30% das uniões entre pessoas que se consideram “parentes¹⁹”. Seria possível imaginar que semelhante recorrência empírica fosse meramente o resultado da “permissividade” de um sistema operando em regime não-elementar, que não dispõe positivamente sobre as formas de produção da aliança; mas o fato é que os casamentos matrilineares constituem uma *preferência* consciente, a única disposição positiva que os Kalapalo fazem sobre o matrimônio. O próprio ideal dos casamentos de “noivos”, arranjado pelos pais dos dois cônjuges, é o casamento matrilinear: é o do casamento arranjado pela mãe de um jovem e um de seus “irmãos de longe” ou primos cruzados (classificados como MB), que seja pai de uma moça ainda impúber. Por causa disso, sem dúvida esta preferência ideológica e a frequência estatística dos casamentos assimétricos devem ser analisadas como parte da estrutura de aliança kalapalo, em conjunto com a lógica multilateral, o que torna esta análise um problema importante para a teoria do parentesco xinguano.

Em primeiro lugar será necessário mostrar que estas uniões existem de fato, e para isso utilizarei exemplos de casamentos tomados das genealogias nas quais este trabalho se baseia. Como todos os casamentos dependem de classificações ego-centradas, as interpretações nativas e antropológicas de cada união muitas vezes podem estar sujeitas a rotações de perspectiva. Um casamento que pode ser visto pelo marido como um casamento matrilinear, pode ser visto por um de seus afins de mesma geração como uma troca de irmãs ou mesmo como um casamento bilateral. Da mesma forma, alguns casamentos assimétricos (com a

¹⁷ Cf. TAYLOR, 1998.

¹⁸ O que, segundo Taylor (op. cit.), também é o que ocorre entre os Aguaruna.

¹⁹ Cf. Parte 5 desta dissertação.

prima cruzada matrilateral) podem ser reduzidos a trocas de irmãs, de um ponto de vista, ou mantidos como assimétricos de outro - uma consequência da transformação de primos cruzados de cônjuges em cunhados dependendo da distância social. Esta variabilidade de perspectivas precisa ser explorada, e não é possível escapar às representações gráficas sobre casamento (que infelizmente podem cansar o leitor) para poder comprovar que há de fato uma quantidade considerável de casamentos assimétricos entre os Kalapalo de Aiha.

Tais casamentos assimétricos estão diretamente relacionados à instituição da chefia – à hierarquia entre chefes e “comuns” e à hierarquia entre os próprios chefes. Pois juntamente com o ideal de noivado com a prima cruzada matrilateral, há o ideal do noivado *com filhas de chefes*. Ou seja, os Kalapalo possuem um ideal de que o casamento com a filha de um chefe seja feito através do noivado, cujo modelo sugere que a noiva seja uma prima cruzada matrilateral. Em tese, o modelo consciente elaborado pelos Kalapalo sobre o casamento com a filha do irmão da mãe sugere que esta seja um tipo de união que estabeleça relações assimétricas entre chefes e “comuns”, com os primeiros colocados na posição de doadores e os segundos na posição de receptores de esposas. As filhas dos chefes devem ser idealmente doadas, e não trocadas.

A instituição da chefia, pelo que ficou conhecida na literatura, não apresenta regras claras de ocupação do status e a posse do título de “chefe” (*anetü*, para os homens, e *itangko*, para as mulheres, na língua kalapalo), é pouco compreendida fora do sistema ritual e não se sabe se o status de *anetü* ou *itangko* interfere de alguma forma no sistema matrimonial. Entretanto, há uma hipótese corrente de que os chefes e seus filhos se casariam de acordo com um regime matrimonial distinto dos homens “comuns” e seus filhos: enquanto estes últimos prefeririam os casamentos *simétricos*, através da troca de irmãs, os primeiros prefeririam casamentos *assimétricos*, através da poligamia²⁰ (SOUZA, 1995).

Mas esta argumentação é muito marcada por uma certa “razão prática” de cunho próximo à do estrutural-funcionalismo²¹. Por causa de seu status superior, os chefes receberiam mais mulheres como uma forma simultânea de “pagamento” e “aprisionamento”, colocando-os em uma posição inferior no campo da afinidade; mas, em contrapartida, seu status político elevado “compensaria” esta assimetria da afinidade, e assim a chefia e a

²⁰ Este assunto será tratado em detalhe na sétima parte desta dissertação.

²¹ Cf. Lanna, 2006, para uma crítica detalhada a este tipo de “razão prática” na obra de Pierre Clastres.

assimetria dos casamentos poligâmicos se combinariam para restaurar um “ideal de simetria” (SOUZA, 1995, p. 184) do sistema.

É uma hipótese que, em parte, faz sentido: os chefes realmente preferem realizar casamentos poligâmicos. Mas supor que os casamentos poligâmicos existam para compensar a hierarquia dos chefes e que esta exista para compensar a hierarquia entre afins não me parece uma explicação muito satisfatória. Ela é satisfatória exclusivamente se a poligamia for compreendida a partir da visão de Pierre Clastres (2007): um meio de simultaneamente “pagar” o chefe por seus serviços e mantê-lo prisioneiro da sociedade através da afinidade. O chefe ameríndio, para Clastres, seria alguém excluído dos circuitos de reciprocidade pela assimetria dos fluxos de bens e palavras (que partiriam dele para a sociedade), e de mulheres, que fariam o caminho inverso (partiriam da sociedade para ele, se traduzindo no privilégio da poligamia).

O modelo de Clastres pode ser criticado pelo fato de ser logicamente impossível que o chefe esteja excluído dos circuitos de reciprocidade; entre os Kalapalo o chefe também é um receptor de palavras e trabalho, além de ser um doador de tipo específico do campo do parentesco (deve doar suas filhas a seus *sobrinhos*, ZS). Para os interesses específicos deste trabalho, deve-se perguntar, como faz Lanna (2005, p. 12), algo que não aparece em momento algum da obra de Clastres: em uma sociedade na qual a poligamia do chefe não só não é regra como não é um privilégio dos chefes, com quem se casam as irmãs e filhas dos chefes?

Bastaria investigarmos, em um caso particular qualquer, com quem casam as filhas e as irmãs do chefe para identificarmos, se não exatamente troca — pois esta relação não é necessariamente de troca, mas de dívida —, circulação de mulheres.

Turner (1984) utiliza um argumento semelhante no estudo das estruturas dualistas e hierárquicas do Brasil Central, que se produziriam a partir de características dos sistemas de produção material (divisão do trabalho) e produção de pessoas (o parentesco), que fariam com que a hierarquia entre os homens fosse vista a partir da dívida produzida pela assimetria da troca matrimonial.

Pela associação entre o casamento matrilateral e o casamento com filhas de chefes, o lugar dos casamentos assimétricos entre os Kalapalo pode ser pensado a partir da inserção

analítica das mulheres da parentela dos chefes nos circuitos de troca matrimonial. Mesmo que a poligamia tenha realmente a função imaginada por Clastres, é necessário pensar o lugar ocupado pelas mulheres das parentelas dos chefes no sistema (LANNA, *Ibid.*). Como veremos, os casamentos matrilaterais existentes entre os Kalapalo são em sua maioria (65%) realizados entre um homem e uma “chefa” (*itangko*) ou filha de um chefe. E o termo “filha” deve ser entendido de acordo com a terminologia, e não o critério biológico: a filha do irmão de um chefe também é sua filha, assim com a filha de sua irmã verdadeira (pela pequena distância genealógica e social). As filhas dos chefes tendem a se casar com seus FZS, para os quais elas são MBD. Tais relações assimétricas distinguem os envolvidos em doadores e receptores, com os chefes na posição de afins superiores, e tais relações podem se cristalizar por até duas ou três gerações, influenciando na configuração política da aldeia.

Através do casamento assimétrico *de suas filhas*, os chefes encontram um meio de “acumular genros”: é explícito o interesse que os Kalapalo têm em obter homens que trabalhem para eles através do casamento de suas filhas. Além disso, obtêm cunhados em posição inferior para seus filhos homens, que reproduzirão a hierarquia entre doadores e receptores em sua própria geração (e, em tese, também na seguinte, doando suas próprias filhas). Alguns grupos de germanos do qual saem um ou dois chefes importantes são aqueles que conseguem se colocar na posição de “doadores” em relação a muitos homens, pois tendem a casar suas filhas com seus sobrinhos uterinos (isto é, de forma assimétrica), e assim angariam muito apoio e se sobressaem na hierarquia. E seus “receptores” não são apenas pessoas “comuns”, mas são também outros chefes. Veremos que há um isomorfismo em Aiha entre a hierarquia das relações assimétricas de afinidade, provocadas pelo casamento matrilateral, e a hierarquia dos atuais chefes. Explorar exaustivamente as relações entre o parentesco e a chefia seria impossível neste trabalho, mas a sugestão de que há uma relação entre a chefia e os casamentos matrilaterais é um passo importante para a antropologia política do Alto Xingu.

Resumindo o cenário: existem hipóteses sobre a possibilidade da transmissão da afinidade através dos cálculos iroqueses, da pertinência do modelo multilateral para a estrutura de aliança xinguana e das relações entre a chefia e o parentesco. Mas nenhuma pesquisa ainda se propôs a averiguar empiricamente tais hipóteses – que é o que será feito no decorrer deste trabalho. Elas tratam de questões que *remetem* a uma estrutura matrimonial de tipo específico, mas que está sujeita às variações locais de cada grupo alto-xinguano e que precisa, portanto, ser determinada empiricamente. Determinar a estrutura matrimonial dos

Kalapalo de Aiha é o principal objetivo deste trabalho, e isto será feito a partir do teste destas hipóteses, que será acompanhado de suas respectivas reformulações. Enquanto veremos que de fato os cálculos iroqueses de cruzamento são capazes de transmitir relações de aliança através da afinidade terminológica, eles não o fazem como suposto pelo modelo da “aliança iroquesa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1998); se a estrutura do sistema é multibilateral, veremos que ela opera por meio de um regime específico, que a caracteriza como um sistema complexo e que implica na participação de fatores exteriores ao parentesco para a produção da aliança (HÉRITIER, 1981; LÉVI-STRAUSS, 1976); e por fim, se os chefes apresentam uma preferência pelo casamento assimétrico, veremos que ela não se restringe aos seus casamentos poligâmicos: ela se estende a uma preferência pelo casamento assimétrico (matrilateral) de suas próprias filhas, o que os coloca na posição de doadores e afins superiores em relação muitos homens, chefes ou não. É onde a estrutura exige e permite a estratégia, e a afinidade explícita a ponte que permite vislumbrar relações de homologia entre a estrutura de aliança e a estrutura da chefia, onde ela pode ocupar o lugar de capital ou respaldo político para o exercício e a reprodução da chefia.

1.1 Histórico da pesquisa

Meu contato inicial com os Kalapalo se deu através de dois professores indígenas da aldeia Aiha. Ambos passaram seis meses do ano de 2005 residindo na moradia estudantil da UFSCar, a fim de participar de um projeto de formação e capacitação para o cooperativismo indígena (CARDOSO, 2004). De acordo com este projeto, eles deveriam participar de um curso sobre o modelo de organização cooperativista a fim de permitir à aldeia Aiha formar uma cooperativa de artesanato indígena, com o intuito de captar recursos financeiros para a comunidade.

Uma equipe de trabalho foi composta pela Profa. Dra. Marina Cardoso, do DCSO²² da UFSCar, pelo Prof. Dr. Ioshiaqui Shimbo, da INCOOP²³ e por três alunos do curso de graduação em Ciências Sociais: Marina Pereira Novo²⁴, João Veridiano Franco Neto e eu.

²² Departamento de Ciências Sociais.

²³ Incubadora Regional de Cooperativas Populares da UFSCar.

²⁴ Atualmente, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFSCar.

Durante todo o ano de 2005 trabalhamos com os Kalapalo descrevendo os processos produtivos de cada artesanato, organizando-os em cadeias produtivas, descrevendo a vida cerimonial de acordo com os relatos dos dois professores indígenas e investigando as formas de troca e o funcionamento da chefia. Isto para que fosse possível elaborar um plano gestor para a cooperativa que se estruturasse a partir das lógicas nativas de divisão do trabalho, hierarquia e circulação de riquezas, respeitando o modelo local de organização social²⁵.

Meu trabalho específico na equipe era procurar compreender relações entre os sistemas de trocas e a hierarquia da aldeia, o que acabou dando origem à minha monografia de conclusão de curso e a meu projeto inicial de pesquisa de mestrado, ambos sobre reciprocidade e hierarquia entre os Kalapalo (GUERREIRO JÚNIOR, 2005a; 2005c). Meu objetivo inicial era compreender a organização da chefia kalapalo a partir da observação do funcionamento de diversos mecanismos de trocas - econômicas, cerimoniais e matrimoniais. Mas, como foi se tornando óbvio logo no início da pesquisa, as dificuldades que eu enfrentaria seriam inúmeras, a começar pelo fato de que o estudo de cada um desses tipos de trocas, ou exclusivamente da chefia, dariam uma dissertação de mestrado cada. Também a bibliografia sobre o Alto Xingu é muito extensa, e pesquisar em minúcias cada uma dessas modalidades de troca é sem dúvida uma tarefa impraticável para um único pesquisador. Sendo assim, tive que fazer um recorte mais específico do tema, que me possibilitasse realizar uma pesquisa de campo com um foco preciso, e que me permitisse recortar melhor a bibliografia e discutir um único tema com alguma profundidade. Tinha decidido que o foco da pesquisa ainda deveria ser a organização social kalapalo, já que a meu ver este era um tema pouco trabalhado em profundidade na etnologia do Alto Xingu e cuja pouca bibliografia se encontrava desatualizada em relação às discussões mais recentes sobre organização social nas terras baixas da América do Sul. Mas restava escolher ainda uma porta de entrada para o tema, dentre as várias possíveis.

Os primeiros pesquisadores do Alto Xingu tiveram uma grande dificuldade em enquadrar a organização social em geral, e especificamente o parentesco, nas tipologias vigentes até a década de 1970. Como os estudos de parentesco ainda não haviam feito muitos progressos no campo das sociedades cognáticas, a maioria daqueles que se voltaram para este tema no Alto Xingu se limitou a coletar terminologias e descrever o sistema de atitudes, ensaiando interpretações que oscilavam entre tentativas de forçar os dados a se enquadrarem

²⁵ Para uma etnografia da execução deste projeto, ver Novo (2005).

nos modelos clássicos dos sistemas dualistas ou de casamento de primos (OBERG, op. cit.; ZARUR, 1975) e a criação de modelos que não davam conta da complexidade da realidade etnográfica (DOLE, 1969; GALVÃO, op. cit.). Por esta razão, um estudo aprofundado sobre o tema não parecia possível, e muitos pesquisadores acabaram se resignando a abandonar a análise e descrever o parentesco alto-xinguano a partir daquilo que ele *não* era em relação aos modelos vigentes, caracterizando-o como “frouxo” (GALVÃO, op.cit.), “transicional” (DOLE, op. cit.) e que não pareceriam contribuir muito para detectar a especificidade etnográfica dos grupos então estudados, o que se refletiu sobre a pouca importância que foi dada à questão do parentesco na região.

Mas obviamente o parentesco não haveria de se tornar menos importante *para os próprios xinguanos*, o que pode ser facilmente notado por qualquer pesquisador da região. Os Kalapalo guardam mapas genealógicos (lateralmente²⁶) imensos em sua memória; podem não ter profundidade no tempo, dificilmente ultrapassando a terceira geração ascendente em relação a Ego, mas têm uma grande extensão lateral, de modo que a linguagem do parentesco pode ser utilizada por todos para caracterizar as relações com qualquer indivíduo do Alto Xingu (mesmo que seja para assinalar o seu não-parentesco), sendo um dado primordial para o pensamento kalapalo em seu processo de organização das relações sociais. As metáforas utilizadas nas relações entre as etnias, seja no dia-a-dia, seja no ritual, são todas realizadas a partir da linguagem do parentesco; vários cantos e mitos têm como tema principal relações de casamento ou relações entre afins; e a própria instituição da chefia, que costuma ser pensada como tendo exclusivamente uma relação com o sistema ritual, também utiliza o tempo todo metáforas tomadas do parentesco para se referir à hierarquia dos chefes dentro e fora de cada aldeia. Pode-se perceber que os chefes kalapalo possuem um discurso hierárquico centrado na localização de seus ascendentes, na sua classificação como “chefes de verdade” (*anetaõ hekugu*) e em uma idéia um tanto vaga de “pureza étnica”, assim como se classificam mutuamente através de termos de parentesco (como “irmãos” ou “primos cruzados”, dependendo da distância social entre eles). Ou seja, os Kalapalo colocam o parentesco no centro de suas preocupações cotidianas, para localizar pessoas e suas inter-relações, e ainda conferem a ele uma grande importância na ordenação do sistema político, da mitologia e do ritual. “Frouxo” (como quiseram descrevê-lo no passado) ou não, o parentesco alto-xinguano

²⁶ Pois, como veremos, eles carecem de profundidade temporal (o que, de fato, só faz falta para nós, que não temos os métodos e os modelos necessários para compreender tal fato, pois nem de longe a ausência de profundidade temporal das genealogias é uma “falta” do ponto de vista Kalapalo).

pode ser encontrado em toda a parte: seja regulando as possibilidades matrimoniais, seja como metáfora para a reflexão nativa, seja como capital simbólico para a práxis política.

Portanto, me pareceu que a retomada séria do problema da organização social no Alto Xingu deveria ser feita através de uma retomada do parentesco como objeto de pesquisa²⁷ (já que este havia sido deixado de lado em prol de explicações de outra natureza na história da etnologia xingüana²⁸). Tendo em vista a dificuldade da pequena quantidade de dados sobre aliança matrimonial disponível na bibliografia, esta retomada deve ser feita com calma e seguindo o “cânone” das pesquisas de parentesco: descrevendo-se a terminologia, suas possibilidades de transformação e, o mais importante, apresentando dados suficientemente densos sobre aliança matrimonial acompanhados das classificações mútuas dos envolvidos nestas relações. Somente dispondo destes dados é que o parentesco xingüano pode ser analisado de forma consistente e, no futuro, talvez em relação direta com a organização social mais ampla. Tratar da organização social em si é algo que exigiria uma pesquisa muito diferente da que foi feita nesta dissertação, muito mais abrangente. Mas acredito que descrevendo um sistema de aliança local suficientemente bem, situando os dados em relação aos modelos teóricos disponíveis e revendo tais modelos à luz do material etnográfico, é possível abrir o caminho para semelhante empresa.

1.2 O campo

Esta dissertação se baseia em um trabalho de campo de cinco meses e meio realizado principalmente na aldeia kalapalo Aiha, mas que também conta com informações obtidas em visitas esporádicas às aldeias Magijape (Nahukwá), Twatwari (Yawalapiti) e Tanguro (Kalapalo), e ao Posto Leonardo Villas Boas²⁹.

²⁷ Não estou supondo que o parentesco seja nem uma espécie de infra-estrutura explicativa, nem um mecanismo de totalização do *sócius*, mas ele certamente é uma via de acesso para a compreensão de fenômenos correlatos para os quais ele parece funcionar como um “operador lógico”, no sentido utilizado por Lévi-Strauss (2005).

²⁸ Que foi o tratamento da organização social através das concepções nativas sobre o corpo e sua fabricação. Fausto (2005) já apontou brevemente os limites desta visão para os Kuikuro, e acredito que o mesmo seja válido para os Kalapalo. Para mais detalhes, cf. SEEGER (1981); SEEGER et. al. (1979); VIVEIROS DE CASTRO (1977, 1979). Para uma retomada das questões sobre “Pessoa”, corporalidade e parentesco na bibliografia sobre o Alto Xingu, cf. SOUZA (1992).

²⁹ Que funciona como um pólo de atendimento à saúde aos povos do Alto Xingu.

Apesar de se tratar de um trabalho, a princípio, sobre uma única etnia, pela própria natureza da região do Alto Xingu me vejo obrigado a extrapolar estes limites e trazer também dados de outros grupos alto-xinguanos (e às vezes de outras regiões também, quando for o caso), alguns coletados por mim mesmo em campo, outros oriundos de etnografias de outros autores (e que serão tratados como dados de mesmo valor que aqueles coletados pessoalmente). Pois o complexo formado pelas relações econômicas, rituais, matrimoniais e pelo compartilhamento de uma cosmologia e forma de organização social comuns pelos povos da região, permite pensar o Alto Xingu como uma verdadeira “sociedade” (FAUSTO, 2005; FRANCHETTO; HECKENBERGER, 2001a; MENGET, 1993) ou como uma “comunidade moral” (HECKENBERGER, 2001). O “complexo alto-xinguano” é uma área na qual as semelhanças entre os povos são muito grandes, e todos se estruturam a partir de elementos comuns; as diferenças entre eles certamente existem, mas não são tão grandes quando comparadas com as semelhanças estruturais.

Minha estadia em campo foi dividida em três períodos, que apresentaram algumas diferenças quanto ao tipo de material coletado e às formas de obtenção das informações. Na primeira viagem, realizada entre os meses de julho e agosto de 2006, fui acompanhado dos demais pesquisadores que compõem o projeto do qual esta pesquisa faz parte: Marina Cardoso (a coordenadora do projeto), Marina Pereira Novo e Reginaldo Araújo³⁰. Ficamos hospedados em uma casa pequena, na qual vivia apenas um homem, sua esposa e seus quatro filhos pequenos. Era período de seca e de rituais, e como a aldeia Aiha estava realizando um *egitsü*, o grande ritual em homenagem a chefes e seus parentes mortos que congrega quase todas as aldeias do Alto Xingu³¹, era um momento de efervescência da vida social. Além disso, um homem e sua família haviam sido expulsos há pouco tempo, e os conflitos internos de Aiha estavam sendo bastante comentados. Foi uma viagem de “familiarização” com o campo, mas que foi particularmente rentável por me permitir entrar em contato com as exegeses sobre alguns rituais, que envolvem discussões em torno do parentesco, e com as discussões sobre a política interna da aldeia. Como casos de expulsão sempre envolvem, de alguma maneira, a participação de algum chefe (pois os Kalapalo afirmam que qualquer pessoa só pode ser expulsa se algum dos chefes permitir), havia em Aiha muitas discussões sobre a legitimidade dos chefes, sobre questões como ascendência, “pureza” étnica, capacidades pessoais e adequação ao modelo alto-xinguano de Pessoa, além de opiniões sobre

³⁰ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da UFSCar.

³¹ Mais conhecido tanto entre os alto-xinguanos quanto entre os “brancos” como *kwarup*, seu nome kamayurá.

o papel dos chefes nos processos de expulsão e de formação de novas aldeias. Foi um período muito fértil, no qual pude obter informações importantes sobre a forma como os Kalapalo concebem a chefia como instituição e os chefes como pessoas morais, de direitos, deveres e potências característicos da posição que ocupam.

Também foi quando comecei a me familiarizar com a pesquisa do sistema de aliança, pois pude acompanhar Marina Cardoso na continuação das pesquisas genealógicas que ela havia iniciado em 1999 (CARDOSO, 1999), que subsidiam grande parte das informações utilizadas nesta dissertação e a partir das quais dei continuidade à pesquisa nas viagens seguintes.

Minha segunda ida ao campo, em outubro de 2006, foi bastante diferente. Era época de muita chuva, e as pessoas saíam muito pouco de casa. O que a princípio eu imaginava que poderia representar uma dificuldade, acabou se tornando um ponto positivo para a pesquisa, pois, por causa das chuvas e da dificuldade de sair para trabalhar as pessoas se interessavam em ficar em casa conversando comigo sobre vários assuntos. E a convivência intensa que eu podia observar no dia-a-dia foi fundamental para o estudo da terminologia de parentesco, dos usos dos vocativos e do sistema de atitudes (e o local onde me hospedei era particularmente favorável a isso, pois, diferentemente da casa onde fiquei na primeira viagem, este é um dos maiores grupos domésticos de Aiha). Também, lá mora um dos professores com quem trabalhei em São Carlos em 2005, que pôde atuar como tradutor e intérprete, o que facilitou bastante a pesquisa, pois minha familiarização com a língua tem sido lenta e difícil. Ficar em sua casa também foi bom pelo fato de sua mãe ser irmã do chefe principal de Aiha, e a partir da convivência com seus parentes próximos foi possível ter acesso a uma visão muito hierárquica e formalizada da organização social, reproduzida nos discursos destes parentes do chefe.

Na terceira viagem, entre abril e junho de 2007, fui acompanhado de Marina Pereira Novo, e ficamos no mesmo grupo doméstico onde eu havia ficado em minha última estadia. Foi o período mais longo de campo, no qual eu refiz o censo genealógico da aldeia e obtive a maioria das exegeses sobre os casamentos. Foi também um período no qual pude checar os dados que eu já havia coletado e trabalhado de forma preliminar (cf. GUERREIRO JÚNIOR, 2006) e obter informações em outras aldeias. Pois o fato de ter dividido o trabalho em três viagens me permitiu fazer este processo de coleta seguida de conferência dos dados, e a permanência ininterrupta por três meses na última viagem me permitiu realizar visitas em

outras aldeias onde os Kalapalo possuem parentes e aliados em busca de dados complementares, que foram de grande valia (pois indicam que os resultados obtidos nesta dissertação podem ser testados em outros grupos alto-xinguanos em pesquisas futuras).

Dadas estas condições, acredito que os dados utilizados neste trabalho foram suficientemente checados e correspondem em grande medida à realidade. Eles foram obtidos sempre através de conversas informais, algumas acompanhadas de tradutores e outras não. Os dados sobre parentesco foram sistematizados em um banco de dados no qual constam as relações genealógicas entre os indivíduos e outro banco de dados do qual constam as alianças, mas no qual não foi possível incluir as relações classificatórias entre os indivíduos cujo parentesco é fictício ou cujos laços genealógicos não são lembrados (e são muitas). Mas fiz questão de colocar os nomes reais dos indivíduos nos bancos de dados e nos diagramas genealógicos apresentados durante o texto, para que outros pesquisadores possam checar estes dados no futuro.

Antes de iniciar o trabalho farei um breve resumo dos tópicos tratados em cada capítulo, para funcionar como uma espécie de “mapa” para o leitor:

Na segunda parte farei uma apresentação geral dos Kalapalo, comparando sua situação atual com aquela descrita por Basso (1969, 1973) a partir de suas pesquisas na década de 1960, a fim de familiarizar o leitor com a aldeia Aiha e as características gerais da organização social kalapalo.

Na terceira, farei uma descrição da terminologia de parentesco, das atitudes associadas, das possibilidades classificatórias, dos termos e relações entre afins e indicarei as preferências matrimoniais kalapalo. É um procedimento primordial para que se possa compreender a estrutura lógica do sistema de parentesco, sem o que sua análise teórica e empírica careceria de sentido.

Em seguida, na quarta parte, retomarei algumas interpretações das terminologias xinguanas a partir do problema do “paradoxo havaiano-iroquês” e apresentarei a discussão de Basso (op. cit.) sobre a “afinidade potencial”, ou *affinability*, para que possamos percorrer um

caminho lógico completo rumo à interpretação corrente dos sistemas de parentesco alto-xinguanos como sistemas dravidianos de “fórmula rica” (SOUZA, 1992, 1995; TAYLOR, 1998). Esta exposição dos modelos disponíveis é fundamental para que o material etnográfico possa ser apropriado como fonte de problemas teóricos, pois este movimento não seria possível sem que se abordasse o que já foi produzido em termos de modelo para os sistemas da região. Discutirei as principais hipóteses levantadas por Souza (op. cit.) em relação ao sistema de aliança e indicarei de forma preliminar os problemas levantados pelo material coletado durante esta pesquisa, sugerindo questões que serão testadas nos capítulos seguintes, dedicados à exposição dos dados sobre casamento.

A quinta parte tem como objetivo expor dados sobre aliança matrimonial a partir de uma análise estatística dos casamentos registrados entre os Kalapalo. Ao longo desta exposição serão fornecidas informações sobre as formas de classificação dos indivíduos envolvidos e suas respectivas posições genealógicas (quando for possível determiná-las, por causa da pouca profundidade vertical das genealogias), com o intuito de identificar as tendências gerais de circulação de mulheres no sistema e verificar se as práticas matrimoniais kalapalo se adequam ou não ao modelo da transmissão da afinidade através dos cálculos iroqueses e ao modelo vigente da troca restrita inclusiva. Como veremos, um índice razoável de casamentos com a prima cruzada matrilateral levantará um problema importante para o modelo.

Na sexta parte será feita uma discussão sobre elementaridade e complexidade, seguida da exposição e análise qualitativa de algumas redes de aliança de Aiha, na qual tentarei identificar os parâmetros que orientam a produção das alianças. O objetivo deste exercício será ver em que medida a hipótese da troca multibilateral funciona empiricamente entre os Kalapalo e como a teoria dos sistemas complexos de aliança pode ajudar a compreender seu funcionamento. Assim será possível testar o modelo a partir do material etnográfico e identificar as condições de produção dos casamentos matrilineares, que a princípio destoam no interior de uma estrutura de troca restrita inclusiva.

Na sétima parte, por fim, será feita uma discussão sobre o lugar dos casamentos assimétricos (matrilineares) na estrutura de aliança. Como veremos, eles estão em relação íntima com a chefia, sugerindo que a hierarquia decorrente dos casamentos assimétricos possui um isomorfismo com a hierarquia entre chefes e “comuns” e com a própria hierarquia entre os chefes. Será fornecida assim uma hipótese sobre uma possível conexão entre o

parentesco e a organização social mais ampla, fornecendo um ponto de partida possível para pesquisas mais aprofundadas no futuro.

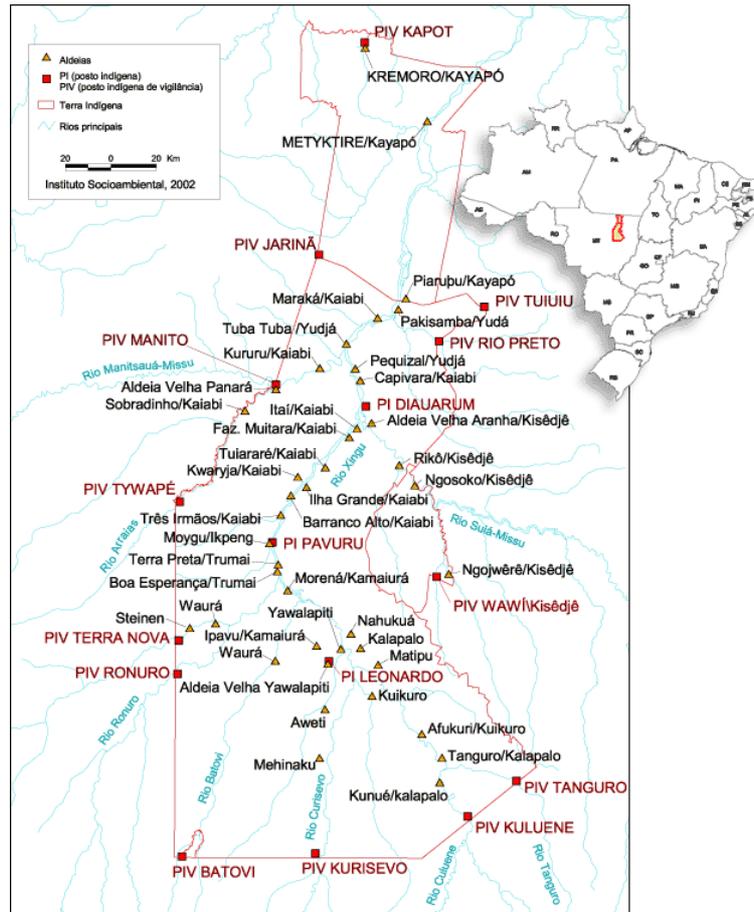
Sociedades como as xinguanas fornecem um dos claros exemplos de que quanto mais se sabe sobre uma cultura, menos ela se presta a tipologias e mais ela parece dificultar a sua descrição em termos de modelos. Mas penso que devemos ter em vista que estrutura alguma se deixa descobrir fora do grupo de transformações que permite e a *exige* para que possa existir no nível da realidade sociológica; assim como mitos e organização social se referem mutuamente, pensando a si mesmos, as transformações no plano da organização social – que também é de fato uma forma de pensamento e classificação -, também remetem umas às outras, no sentido de se resolverem em uma estrutura que as suporte, como acredito que deva ocorrer com as imbricações entre a troca restrita inclusiva (de princípio patrilateral) e a troca assimétrica (de princípio matrilateral) entre os Kalapalo. É esta a idéia que norteia este trabalho, acreditando na possibilidade de compreender as variações que podem ser registradas no interior do sistema de parentesco kalapalo como parte daquilo que justamente *caracteriza* a natureza sociológica deste sistema: um sistema no qual há uma sobreposição sincrônica, dinâmica e hierárquica entre um modelo matrilateral e outro (patri)multibilateral, que guarda correspondências isomórficas, e igualmente dinâmicas, entre hierarquia e simetria, elementaridade e complexidade.

2 OS KALAPALO

Os Kalapalo são uma etnia falante de uma variação da família lingüística karib, uma das maiores da América do Sul, e vivem na região dos formadores do rio Xingu no Parque Indígena do Xingu (MT). Além dos Kalapalo, outros três grupos de língua karib vivem na região: os Kuikuro, Matipu e Nahukwá. Próximos a eles, vivem ainda outros cinco povos pertencentes a famílias lingüísticas diferentes: os Yawalapiti, Mehináku e Waurá, da família aruak, e os Kamayurá e Aweti, do tronco tupi³². Estes grupos formam um complexo sócio-cultural bastante homogêneo, compartilhando quase a totalidade das características da organização social, da cosmologia e das atividades rituais (além estarem interligados por trocas econômicas, matrimoniais e cerimoniais), o que faz com que vários autores os considerem como membros de uma única sociedade supra-local: a “sociedade alto-xingua³³” (BASSO, 1969, 1973; FAUSTO, 2005; FRANCHETTO; HECKENBERGER, 2001a; GALVÃO, op. cit.; GREGOR, 1977; MENGET, op. cit.; OBERG, op. cit.; VIVEIROS DE CASTRO, 1977; VON DEN STEINEN, 1940).

³² A maioria dos autores inclui os Trumai, de língua considerada isolada, entre os povos do Alto Xingu. Entretanto, optei por não incluí-los, pois os próprios Kalapalo afirmam que “Trumai é diferente, não é xingua³³”, além de não serem convidados a nenhum ritual inter-aldeias típico dos alto-xinguanos. Assim, resolvi manter a classificação dos “xinguanos de verdade” atrelada à visão que os próprios Kalapalo têm da “xinguanidade” e daqueles que a portam.

³³ De agora em diante utilizarei esta expressão (e outras, como “sociedade xingua³³”, “complexo xingua³³”, etc.) para me referir ao sistema sócio-cultural interétnico da região.



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/kalapalo/localiz.shtm>

Figura 2.1: mapa do Parque Indígena do Xingu

Entre os grupos karib, as diferenças lingüísticas de uma etnia para outra não chegam a ser grandes o suficiente ao ponto de cada variedade constituir um dialeto próprio, pois apresentam apenas diferenças fonéticas e de entonação (FRANCHETTO, 2001). Mas no Alto Xingu em geral, um complexo multiétnico e multilíngüe no qual as aldeias são sempre compostas por pessoas das mais diversas origens, falar uma certa língua é comungar uma certa identidade com outras pessoas, sendo portanto um meio de diferenciação social. Os Kalapalo mantêm, por exemplo, relações muito próximas com os Nahukwá e Matipu, os outros dois grupos karib que possuem línguas mais parecidas com aquela falada por eles, convidando-se muito freqüentemente para participar de rituais como aliados³⁴ e realizando

³⁴ Em todos os rituais interétnicos que envolvem mais de duas aldeias, algumas participam como “aliadas” nas lutas que costumam ocorrer no final dos eventos, unindo seus lutadores, e outras como antagonistas, enfrentando os lutadores das aldeias aliadas. Além disso, grupos aliados devem cooperar realizando performances rituais para aquele que esteja “sediando” o evento em questão, e tais alianças duram exclusivamente o período do ritual.

muitos casamentos interétnicos. Já os Kuikuro são considerados “mais distantes”, tanto por estarem geograficamente mais longe quanto por falarem uma língua que os Kalapalo consideram muito diferente da sua, sendo que as relações matrimoniais entre eles são menos numerosas e suas relações rituais são sempre antagonistas. Um caso curioso é o dos Yawalapiti, um grupo de língua aruak que adotou o karib kuikuro após o processo de reconstrução de sua aldeia entre 1948 e 1959³⁵ (VIVEIROS DE CASTRO, 1977): tendo adotado o karib como “língua oficial” e herdado relações de potencialidade para o casamento com os Kalapalo por causa de casamentos com índios kuikuro, atualmente eles mantêm relações intensas com alguns moradores de Aiha, convidando-se sempre para rituais interétnicos e casando entre si. Diferentemente, as relações com grupos geograficamente mais distantes e pertencentes a outras famílias lingüísticas são bem menos intensas, os casamentos escasseiam-se, os contatos rituais são raros e muitas vezes restringem-se aos encontros para o *uluki* (ritual de trocas que costuma ser realizado com alguma aldeia que produza algum objeto especializado) e do *egitsü* (rito funerário para o qual idealmente todos os grupos alto-xinguanos devem ser convidados). Enquanto os falantes de uma mesma família lingüística são, em relação à língua, *otohongo*, “outros”, os grupos de outras famílias são *telo*, “diferentes”. Num contexto de relações interétnicas entre aldeias com características socioculturais tão semelhantes entre si, a língua aparece como um fator importantíssimo na assimilação e diferenciação dos grupos, influenciando decisivamente o estreitamento ou não de relações no complexo econômico, cerimonial e matrimonial.

Quase quarenta anos após a publicação da tese de doutorado de Basso (*Xingu Society*, 1969), a situação dos Kalapalo hoje é muito diferente daquela encontrada pela autora entre 1966 e 1968, quando realizou sua primeira pesquisa de campo. Naquela época, os Kalapalo viviam todos em uma única aldeia (Aiha, a mesma onde esta pesquisa foi realizada) e contavam com uma população de cerca de 110 indivíduos. Hoje, o contingente da população é de cerca de pouco mais de 400 pessoas no total³⁶ e é formado por duas aldeias principais (Aiha e Tanguro) e outros cinco aldeamentos menores³⁷, quase todos situados às margens do rio Kuluene. Apenas um destes aldeamentos, a Aldeia da Ponte, não fica próximo a este rio, já

³⁵ Pois naquela época, por sua população ter sido extremamente reduzida em função de epidemias, os Yawalapiti não tinham aldeia própria e viviam junto a seus afins de outras etnias (sobretudo entre os Kamayurá e Kuikuro). Foi Orlando Villas Boas quem sugeriu que a aldeia fosse reconstruída, e isto só foi possível com a mudança de seus afins para o sítio onde a aldeia seria erguida, donde se explica a influência tanto dos Kamayurá quanto dos Kuikuro sobre este grupo (que chegou ao ponto de adotar oficialmente o karib kuikuro).

³⁶ A estimativa foi feita com base em meu censo de Aiha e nos censos realizados pela equipe de saúde do IPEAX nos demais locais.

³⁷ Sendo que um desses aldeamentos é o Posto Indígena de Vigilância Kuluene, uma das vias de acesso ao Parque Indígena do Xingu.

que seu “dono” (*oto*) resolveu abrir sua roça em um lugar próximo a Kunugijahütü, o sítio onde os Kalapalo viviam quando os irmãos Villas Boas chegaram à região, em um local bem distante do Kuluene e ao sul do PIX. De acordo com o censo que fiz entre abril e junho de 2007, Aiha, a aldeia principal, tinha na época uma população de cerca de 270 pessoas, e Tanguro (de acordo com um censo feito pelos enfermeiros do IPEAX³⁸ em conjunto com os AIS³⁹ locais em maio deste ano), cerca de 71 habitantes. Tais cifras são meramente estimativas, pois, apesar de se basearem em censos, é sempre difícil precisar a população exata de uma aldeia alto-xinguana, já que a extensa rede de parentesco que liga praticamente todas as aldeias dá às pessoas uma mobilidade muito grande, além do fato de que a cada acusação de feitiçaria (que têm sido muito freqüentes entre os Kalapalo) o suposto feiticeiro e seus parentes próximos se vêem obrigados a deixar a aldeia e partir para outro lugar. Desta forma, só é possível falar em estimativas populacionais, pois, dentre as pessoas contabilizadas, algumas podem estar vivendo em uma determinada aldeia apenas temporariamente, outras podem chegar e outras podem partir em períodos muito curtos de tempo.

Aiha é considerada, não só pelos Kalapalo, mas também pelos demais grupos alto-xinguanos, como sendo a “principal” aldeia Kalapalo, ou “a aldeia Kalapalo mesmo”, como eles mesmos dizem. Isto se deve ao fato de Tanguro, a outra aldeia kalapalo “de verdade”, que leva o nome de um dos afluentes do rio Kuluene, ter se originado a partir de uma cisão da própria aldeia Aiha. Como costuma ocorrer, algum conflito interno impulsionou uma família a abrir roças em outro lugar, e é comum que, depois de algum tempo (e muitas vezes em função de novos conflitos), parentes desses “migrantes” se juntem a eles em seus aldeamentos. Entretanto, o movimento de saída que produziu Tanguro foi bastante intenso e acelerado, tendo levado consigo, segundo os informantes, metade da população de Aiha na época⁴⁰, o que fez com que o novo agrupamento tivesse pessoas suficientes para formar uma aldeia com aquilo que se considera caracterizar uma aldeia xinguana “de verdade” (*etu*

³⁸ O IPEAX (Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu) é uma organização não-governamental indígena que gere os recursos da saúde na região do Alto Xingu, e foi colaborador da equipe da UFSCar no desenvolvimento do projeto de pesquisa no bojo do qual teve origem esta dissertação.

³⁹ O AIS é um membro da comunidade cuja atuação se caracteriza pelo exercício das atividades de prevenção e promoção de saúde, mediante ações domiciliares ou comunitárias, individuais ou coletivas, desenvolvidas em conformidade com as diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS), respondendo ainda, às diretrizes impostas pela OMS na Conferência de Alma Ata de 1978 (comunicação pessoal de Marina Pereira Novo).

⁴⁰ Meados dos anos 1980, segundo os informantes. Alguns dizem que as roças começaram a ser abertas entre 1984/85 e que a saída definitiva de habitantes de Aiha começou apenas em 1986.

hekugu): ter as casas dispostas em círculo, ter “cacique grande⁴¹” (*anetü hekugu*) e realizar grandes rituais (condições para poder convidar e ser convidada no sistema ritual xinguano).

Além de Tanguro, Aiha deu origem a três dos outros cinco aldeamentos: Aldeia da Pedra, Barranco Queimado e à população que vive no Posto Indígena de Vigilância (PIV) Kuluene. Outro aldeamento, Lago Azul, originou-se de uma briga entre os irmãos que abriram a Aldeia da Pedra, e o quinto aldeamento, próximo a Kunugijahütü, foi formado recentemente pelo primeiro Kalapalo que saiu de Aiha para começar a aldeia Tanguro.



Adaptado de: DSEI XINGU/FUNASA, 2005.

Figura 2.2: croqui da região do Alto Xingu sinalizando algumas das aldeias. Aquelas com o nome escrito em vermelho são aldeias kalapalo. Aiha, onde a pesquisa foi realizada, tem seu nome escrito em negrito e está circutada

Independentemente do fato dessas divisões dos Kalapalo terem se originado de conflitos que culminaram em saídas ou expulsões, isto não elimina, ou sequer reduz, as

⁴¹ Idealmente apenas um homem ou um grupo de três germanos. É interessante notar que é explícita entre os Kalapalo a idéia de que o chefe *faz* a aldeia, o que ressalta um aspecto ontológico do político, ou então um aspecto “mais que político” da chefia. A legitimidade do chefe é central na produção de um tipo de “identidade” grupal.

relações entre aqueles que ficaram e aqueles que partiram. Estes continuam sendo tratados como “kalapalo”, continuam visitando e sendo visitados por parentes de sua aldeia de origem, e podem inclusive participar e até patrocinar rituais em Aiha ou Tanguro⁴², as “aldeias de verdade”. Entretanto, há uma ressalva que precisa ser feita: apesar destas pessoas continuarem sendo “kalapalo” aos olhos da maioria das pessoas, muitas tendem a enfatizar sua ascendência impura, resultante da “mistura” entre pessoas de etnias distintas (donde poderia derivar seu caráter “duvidoso”, razão de seu comportamento supostamente anti-social e sua expulsão). O principal chefe de Aiha tem uma visão ainda mais forte da situação, produzindo sobre os expulsos um discurso fortemente hierárquico e etnocêntrico, afirmando que as aldeias formadas por aqueles indivíduos *não* são aldeias kalapalo, mas sim aldeias matipu, nahukwá, kuikuro, etc. (de acordo com a ascendência “impura” dos chefes de cada uma), afirmando que como seus chefes “não são kalapalo de verdade, então a aldeia não é kalapalo”.

As acusações de feitiçaria se põem em movimento a partir do momento em que uma determinada coisa foi feita ou dita⁴³ de modo a indicar inveja ou ciúmes (a antítese do comportamento ideal dos alto-xinguanos e característicos dos feitiçeiros – *kugihe oto*); após a mudança, os acusados continuam sendo lembrados como tais no nível da palavra (pois não são eliminados dos circuitos sociais/cerimoniais) e tais sentimentos e comportamentos anti-sociais mantêm-se como marcas de sua personalidade através de apelidos e piadas: é por meio de brincadeiras recorrentes sobre eles que as acusações e a marca de sua família como sendo um grupo de feitiçeiros em potencial (pois se acredita que a feitiçaria seja ensinada de pai para filho durante o período de reclusão pubertária) permanecem vivas na memória coletiva. É muito comum ouvir os moradores de Aiha fazendo piadas sobre pessoas que já foram acusadas de feitiçaria, dizendo que “são fofoqueiros”, “que são mulher”, “que acham que são caciques”, “que são aririnha⁴⁴” (animal que tem fama de ser “egoísta” por não dividir a comida sequer com sua própria cria) e etc. É a forma como as acusações de feitiçaria se

⁴² Houve duas ocasiões assim no ano de 2007. Um homem expulso por feitiçaria em julho de 2006 foi a Aiha em junho para sair do luto, por causa da morte de sua mãe, que morava lá (e as pessoas só podem sair do luto durante algum grande ritual em uma *etu hekugu*, “aldeia de verdade”). Algo parecido se deu com outro homem, expulso por feitiçaria no segundo semestre de 2005, que foi um dos “coordenadores” (*ihü*, uma das pessoas responsáveis por coordenar as atividades da festa, sobretudo dar instruções aos visitantes) da festa *takwaga*, que ocorreu em Aiha no dia 15 de julho de 2007.

⁴³ FAVRET-SAADA, 1985.

⁴⁴ Isto é, estes indivíduos se tornam motivo de piada por conta de suas pretensões hierárquicas (julgadas pouco legítimas por alguns) e por supostamente representarem a antítese do comportamento ideal dos verdadeiros chefes, a generosidade, evidenciando a natureza político-hierárquica dos movimentos de acusação e expulsão de “feitiçeiros”. Desta forma, os comentários sobre estes homens acabam se tornando um poderoso mecanismo de reprodução dos valores hierárquicos de uma aldeia e funcionam ainda como formas de classificação (e controle) social, distinguindo entre “chefes de verdade” e “chefes de mentira”, entre “pessoas boas” (generosas) e “mesquinhas” (“aririnhas”), etc.

mantêm como uma marca: através da circulação de piadas e de comentários pejorativos. Além disso, também é possível perceber que estas marcas podem se reproduzir através do medo: é comum que, quando antigos moradores que foram expulsos por feitiçaria retornam à aldeia por alguma razão, os atuais moradores tranquem melhor suas casas à noite, evitem andar sozinhos no escuro, vejam luzes nos arredores da aldeia e ouçam o barulho do *tsitsi*, um *tseke* (“bicho”, “espírito” potencialmente perigoso) dono de feitiços cujo pio pode ser reproduzido pelos feiticeiros com seus apitos.

2.1 O espaço da aldeia

O espaço da aldeia é organizado de forma circular, de modo muito parecido com o modelo de aldeia utilizado pelos povos jê e bororo do Brasil Central (veja o *croqui* de Aiha abaixo na Figura 2.3).

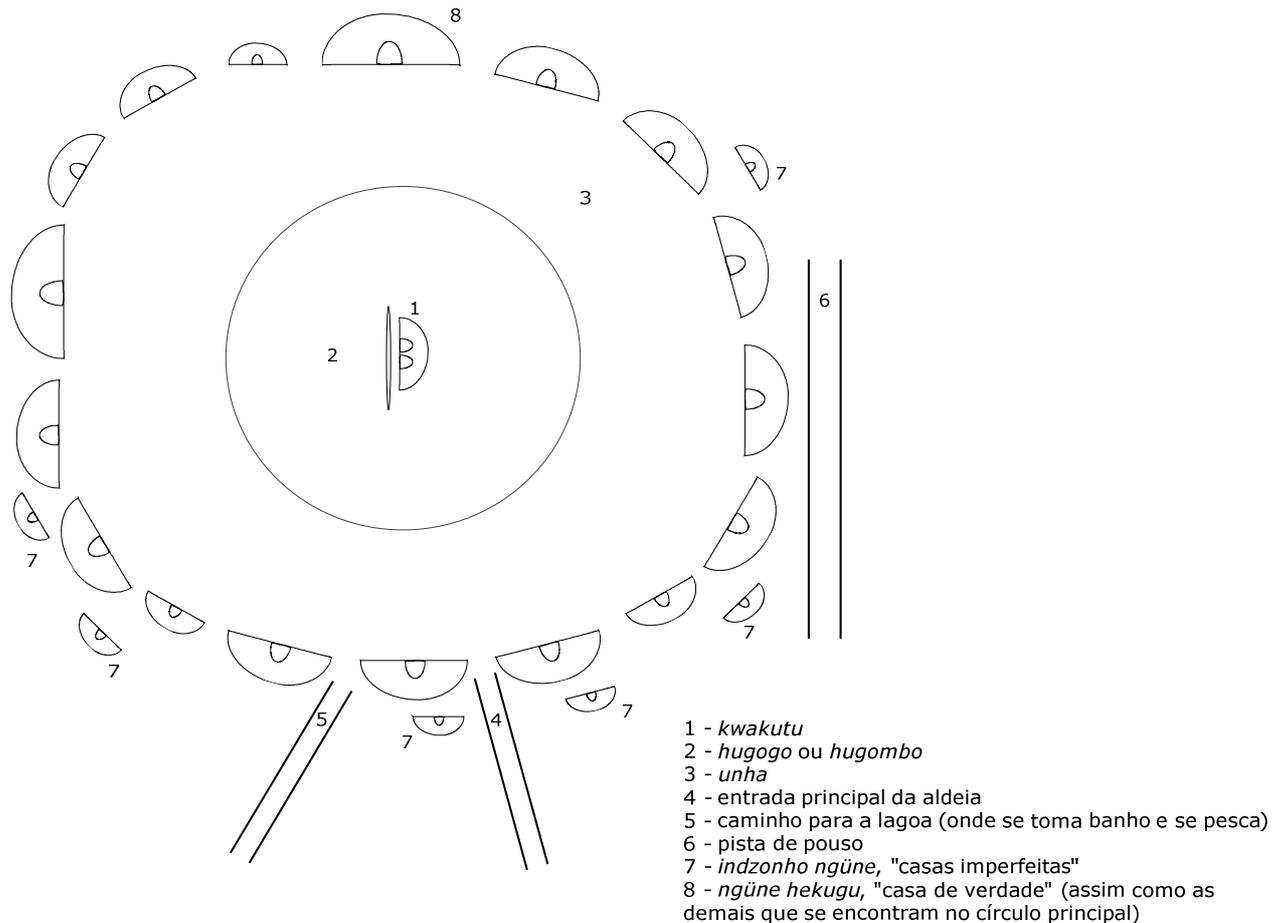


Figura 2.3: croqui da aldeia kalapalo Aiha, tal como observada entre abril e junho de 2007

Entretanto, as aldeias kalapalo não se organizam através de divisões duais e simétricas como as sociedades jê e bororo, mas utilizam um princípio dualista concêntrico (cf. LÉVI-STRAUSS, 1989) de classificação do espaço que opõe gradativamente o centro da aldeia (*hugogo* ou *hugombo*) ao entorno (o “mato”, *atambape*, para o mato próximo da aldeia, ou *itsuni*, para o mato mais afastado), evidenciando, nesta forma de dualismo, uma tendência triádica de divisão do espaço em “centro da aldeia”, “periferia da aldeia” e “mato do entorno”.

Em meu último período de pesquisa de campo (de abril a junho de 2007), Aiha era composta por 23 casas⁴⁵ (contra apenas sete na época das primeiras pesquisas de campo de Basso⁴⁶), dispostas, de maneira geral, em um grande círculo ao redor de uma praça limpa em

⁴⁵ A situação atual já é diferente, pois três famílias deixaram a aldeia, algumas casas foram destruídas, outras construídas e não disponho de informações suficientes para apresentar a aldeia tal como se encontra no momento de redação desta dissertação. Outros aldeamentos estão sendo formados pelas pessoas que saíram, mas com os quais só poderei lidar no futuro, já que preciso ir a campo novamente verificar a situação.

⁴⁶ No final da década de 1960.

cujo centro ergue-se a “casa dos homens” (*kwakutu*). Idealmente, todas as casas deveriam ficar no mesmo círculo, mas isto não ocorre de fato. Muitos homens têm construído suas casas no terreno atrás e um pouco ao lado das casas de seus sogros, ensaiando a construção de grupos domésticos próprios, mas ainda mantendo-se ligados às residências de seus afins em posição superior (ver as casas marcadas pelo número 7 na Figura 1.3). De fato, os Kalapalo sequer consideram essas casas como casas “de verdade”: são *indzonho ngüne*, “casas menores/imperfeitas”, e os moradores se recusam a contá-las como parte da aldeia, descrevendo-as como se fossem “extensões” das casas dos sogros de seus respectivos donos. Nos censos feitos pelos AIS, por exemplo, essas casas nunca aparecem, e seus moradores são sempre contabilizados tendo a casa do sogro do *indzonho ngüne oto* (“dono de uma casa menor/imperfeita”) como referência. Um homem dono de uma casa como esta, entretanto, pode vir a se tornar dono de uma casa no círculo principal, no caso da casa de seu sogro precisar ser destruída (pela deterioração da estrutura) e este não ter condições para reconstruí-la. Neste caso, a empresa é assumida pelo genro, que se torna o dono da casa, mas mantém as obrigações de subserviência com seu sogro.

A casa dos homens, no centro da aldeia, é o local onde são guardadas as flautas *kagutu* (razão pela qual diversos autores se referem a ela como “casa das flautas”), proibidas aos olhos das mulheres. Qualquer mulher que visse tais flautas seria obrigada a se submeter a relações sexuais com todos os homens da aldeia, com a exceção de seus parentes consangüíneos próximos e parentes paralelos em geral. Lá as crianças do sexo masculino brincam durante o dia e é em frente a ela que, no final da tarde, os homens se reúnem para conversar, comentar os acontecimentos do dia, planejar trabalhos coletivos, realizar rituais e, atualmente, jogar dominó. É também o lugar onde os homens se pintam para algumas festas e onde às vezes se guarda alguma parafernália ritual além das próprias flautas *kagutu*.

A parte mais central do pátio da aldeia, o contorno mais próximo da casa dos homens (incluindo onde as pessoas se sentam e onde os pajés fumam seus cigarros), chama-se *hugogo* ou *hugombo* (sendo que esta última palavra é mais utilizada para se referir à parte imediatamente frontal do *kwakutu*, onde há um banco comprido de madeira no qual os homens se sentam cotidianamente para conversar e onde os lutadores descansam nos intervalos dos treinos de *kindene*, a luta esportivo-ritual dos alto-xinguanos⁴⁷). Lá se realizam

⁴⁷ O *kindene* é uma luta corporal praticada pelos homens de todas as aldeias xinguanas, e é um distintivo cultural que os indígenas afirmam diferenciarem entre eles (alto-xinguanos pacíficos e generosos) e os “índios bravos” e “ladrões” (*ngikogo*). Há um “ditado” muito comum entre os xinguanos quando explicam para os brancos a

atividades rituais, as lutas de *kindene*, os pagamentos de performances rituais (pois se algo salta aos olhos na sociedade kalapalo é que tudo cria dívidas, tudo deve ser pago, inclusive cantos e danças rituais), e é onde os *anetaō*⁴⁸ recebem os “convidadores” de outras etnias (que vêm convidar os Kalapalo para algum ritual⁴⁹) e discursam para eles⁵⁰. É uma área fundamentalmente masculina, mas que não chega a ser exatamente proibida às mulheres, que efetivamente a ocupam quando os homens estão lutando com os visitantes de outra aldeia (pois assistem às lutas com muito interesse e preocupação com seus filhos lutadores) ou quando realizam o ritual do *jamugikumalu*⁵¹ – mas que é, de fato, realizado no “limite” mais exterior do *hugogo*.

Os Kalapalo imaginam que em volta do *hugogo* há outro círculo, chamado *unha*, que é onde todos circulam no cotidiano. É a categoria de espaço mais movimentada da aldeia, pois por ela passam o dia todo homens, mulheres e crianças, e é onde as crianças do sexo feminino costumam realizar suas brincadeiras, pois elas quase nunca vão ao *hugombo* e ao *hugogo* (reservado aos meninos). Este “círculo” estende-se até a parte imediatamente em frente às casas, onde as famílias se reúnem no final da tarde para conversar, observar os homens em frente ao *kwakutu* e é de onde aqueles que não estão participando de algum ritual que porventura esteja para terminar assistem ao final das danças e às atividades que ocorrem no *hugogo*.

Se o centro é o lugar masculino por excelência, evitado pelas mulheres e que conta mesmo com sanções caso alguma delas viole a exclusividade masculina da casa dos homens, as casas (*ngüne*) são o local onde a sociabilidade feminina é mais intensa. Próximo ao centro da casa há um fogo coletivo onde as mulheres preparam o peixe (*kanga*) e o beiju (*kine*), havendo ainda outros fogos menores próximos às redes dos casais que vivem na mesma casa. No fundo ou ao lado de cada casa (*ngüne unhalü*) há um espaço reservado para a preparação da mandioca (*kwigi*), onde as mulheres se reúnem para ralá-la, preparar o polvilho e cozinhar

natureza de seu esporte ritual: “os *ngikogo* fazem guerra, mas nós não, nós lutamos *kindene*”. As lutas são realizadas em todo encontro ritual inter-aldeias, além de serem praticadas em cada uma delas (inclusive de forma obrigatória para os jovens em reclusão pubertária, que precisam lutar para se fortalecerem). O *kindene* também está associado ao ideal sobre a pessoa do chefe, que deve ter sido, via de regra, um “campeão de luta” (*kindoto*), algo que dá bastante prestígio a um homem, sobretudo se for um *anetü*, “chefe”.

⁴⁸ Plural de *anetü*.

⁴⁹ Que devem obrigatoriamente aceitar o convite.

⁵⁰ Os discursos cerimoniais (*anetü itagihu*, “fala do chefe”) são práticas específicas dos chefes quando recebem indivíduos de outras aldeias que vêm convidá-los para algum ritual. Para maiores detalhes, cf. FRANCHETTO, 1993.

⁵¹ Um ritual de inversão da hierarquia masculina, no qual as mulheres se pintam e se enfeitam como homens, cantam músicas de deboche da hierarquia masculina e lutam *kindene*.

o caldo resultante do processo, do qual é feito uma bebida doce (*kwigiku* ou “perereba”). Estas costumam ser áreas bem movimentadas, pois muitas vezes mulheres de diferentes grupos domésticos se reúnem para trabalhar e conversar em um mesmo *ngüne unhalü* mais espaçoso ou com maiores recursos (mais bacias, panelas, raladores, etc.), além de também ser ocupada pelos homens que fazem algum trabalho manual, como bancos (*ugi*) ou colares de caramujo (o objeto produzido pelos Kalapalo no sistema de especialização econômica do Alto Xingu⁵²).

Para além das casas estão o mato (*atambape* ou *itsuni*) e as roças (*kwigi andagü*). O *atambape* é o mato mais próximo da aldeia, que já sofreu a ação do homem. Já o *itsuni* é o mato no qual o homem não interferiu, o mato na sua forma mais natural, e é onde o perigo de se encontrar algum *tseke* (“espírito”) é maior. Os *tseke* são seres sobrenaturais que muitas vezes possuem características simultaneamente humanas e animais e, a maioria deles, culturais⁵³ (têm aldeia própria, vivem como humanos, têm chefes, lutadores, etc.), e representam perigos⁵⁴ potenciais para quem os encontre no mato, *itsuni*. Um *tseke* pode roubar a alma (*akuã*) de uma pessoa, por vontade própria (“porque quer coisas”; c.f. CARDOSO, 2005b) ou a pedido de algum feiticeiro, provocando doenças que devem ser tratadas pelos xamãs, que indicam se há necessidade de oferecer rituais em pagamento ao *tseke* causador da doença. A própria visão de um *tseke* significa que a pessoa morrerá em breve, e o contato direto com estes seres, um pouco raro, costuma ocorrer no mato mais distante da aldeia, onde estas forças não são controláveis pela potência domesticável da cultura humana (controle que só pode se realizar de fato com a intervenção do xamã e da prática ritual). Nas roças também ocorrem casos de aparição de *tseke*, mas o mais comum é que, ao invés de espíritos, elas sejam alvo de feiticeiros que queiram acabar com as plantações alheias. As roças são o espaço no qual homens e mulheres trabalham juntos, é onde a família nuclear atua em conjunto como unidade produtiva, cultivando a mandioca (produto principal das roças) e, eventualmente, banana, amendoim e batatas.

⁵² Os povos do Alto Xingu possuem um sistema étnico de especialização produtiva, que dá o “monopólio” de confecção de certos artefatos a alguns grupos. Os Kalapalo detêm o monopólio da fabricação de colares de caramujo, objetos fundamentais da indumentária cerimonial da região (mas que são produzidos por vários grupos da região, já que são objetos que podem ser vendidos por preços elevados para os não-índios), enquanto os Kamayurá são os “donos” dos arcos de madeira preta, os Waurá são os “donos” da cerâmica e os Nahukwá são os “donos” de um tipo específico de colar de caramujo (*oïke*).

⁵³ Nem todos possuem tais características, pois alguns vivem sozinhos no mato, não conhecem adornos corporais, festas e possuem hábitos alimentares ou outros tipos de comportamento reprovados (como é o caso do *ahasa*, representado por uma forma “sub-humana” incapaz de produzir sua própria comida, que pratica o roubo de víveres e o canibalismo, ou a *nhahügü*, a “mulher do mato”, que vive sozinha e tem um apetite sexual incontrolável).

⁵⁴ Também nem todos representam perigos: *tseke* que sejam “caciques” nunca deixam ninguém doente.

O espaço da aldeia dificilmente pode ser recortado em “áreas exclusivamente masculinas” e “exclusivamente femininas”, mas, como se vê, a aldeia conta com regiões mais ou menos preferenciais para homens ou mulheres (à exceção do *kwakutu*, cujo acesso é proibido às mulheres). Desta forma, a separação dos espaços de acordo com os sexos obedece a um concentrismo gradativo de um centro “mais masculino” a uma periferia “mais feminina” das casas, circundada pelo mato trabalhado (pouco perigoso), as roças (espaços indistintos quanto ao sexo), e pelo mato não trabalhado e repleto de forças sobrenaturais, onde se manifesta o perigo dos espíritos.

2.2 O espaço das casas e a composição dos grupos domésticos

As casas podem abrigar desde apenas um casal com seus filhos pequenos até cerca de vinte pessoas, incluindo afins. A composição mais freqüente do grupo doméstico é a de um casal mais velho vivendo com suas filhas, seus genros, netos e filhos solteiros. A presença dos genros é explicada pelo fato da residência pós-marital ser marcada por uma uxorilocalidade temporária de longa duração para a maioria dos homens, que devem viver com seu sogro e trabalhar para ele até que possam construir suas próprias casas. Entretanto, como já foi amplamente observado na literatura (BASSO, 1969, 1973; GALVÃO, op. cit.; GREGOR, op. cit.; OBERG, op. cit.; VIVEIROS DE CASTRO, 1977; VON DEN STEINEN, op. cit.), não existem regras mecânicas de residência (como a uxorilocalidade “automática” do Brasil Central, por exemplo⁵⁵), havendo também tanto casos de mulheres que foram morar na casa dos pais do marido, após um estágio deste na casa do sogro prestando serviços, quanto outras que o fizeram desde o momento em que se casaram (caso mais freqüente quando se trata dos casamentos de filhos homens de chefes).

As casas kalapalo comportam diversas divisões do espaço, mas sem muita distinção quanto ao sexo, à idade ou ao status de seus respectivos ocupantes⁵⁶, sendo que as únicas divisões mais ou menos claras da casa são entre as famílias nucleares que a habitam, pois cada uma costuma possuir um espaço reservado para si (mesmo que se trate apenas de um casal

⁵⁵ Cf. Maybury-Lewis (1979) e Turner (1984).

⁵⁶ Uma exceção parece ser a ocupação preferencial do canto direito da casa pelo dono, sua esposa e seus filhos pequenos, que ficam ao fundo, na área mais reservada da casa.

ainda sem filhos). Além disso, alguns espaços são diferenciados pelo tipo de socialidade que engendram: a parte imediatamente em frente à porta principal é chamada de *ngata hongá*, é onde se recebem visitas e onde homens e mulheres conversam e passam o tempo quando terminaram seus trabalhos ou estão descansando; a área da porta dos fundos (*ngata gipopügü*) tende a ser mais ocupada por mulheres pela proximidade com o local de preparo da comida, mas homens também a utilizam para realizar algum trabalho manual. O círculo principal da casa, *agondagü*, é a parte da casa utilizada pelos dançarinos durante a realização de festas que impliquem em danças de casa em casa (como a *takwaga*, *atanga* e *kwambü*⁵⁷).

A casa também obedece a um princípio concêntrico, que se organiza ao redor do centro onde se produz e armazena comida e se realizam rituais, até a “periferia” ocupada indistintamente por homens, mulheres e crianças (salvo as distinções entre os agrupamentos de famílias nucleares distintas), de modo que no ambiente doméstico a hierarquia masculino/feminino praticamente se anula (abrindo inclusive a possibilidade de ser invertida fora da aldeia em meio aos perigos sobrenaturais do mato *itsuni*, habitado por seres femininos perigosos para os homens, como a *nhahügü* e as “mulheres monstruosas”, *itaõko kuëgü*, da história do *jamugikumalu*⁵⁸).

⁵⁷ Que são festas nas quais os participantes, músicos-dançarinos, dançarinas ou cantores, devem circular por todas as casas da aldeia (desde que não sejam muito pequenas e impossibilitem a performance ritual por falta de espaço), sempre partindo da casa do “dono da festa”, indo rumo à casa dos homens e circulando pela aldeia começando sempre pela casa do chefe principal.

⁵⁸ Que são mulheres cujos maridos se transformaram em animais após muito tempo fora da aldeia pescando. A aldeia destas mulheres ficou sem homem algum, e elas saíram vagando de aldeia em aldeia cantando as canções de escárnio à hierarquia masculina cantadas atualmente no *jamugikumalu*.

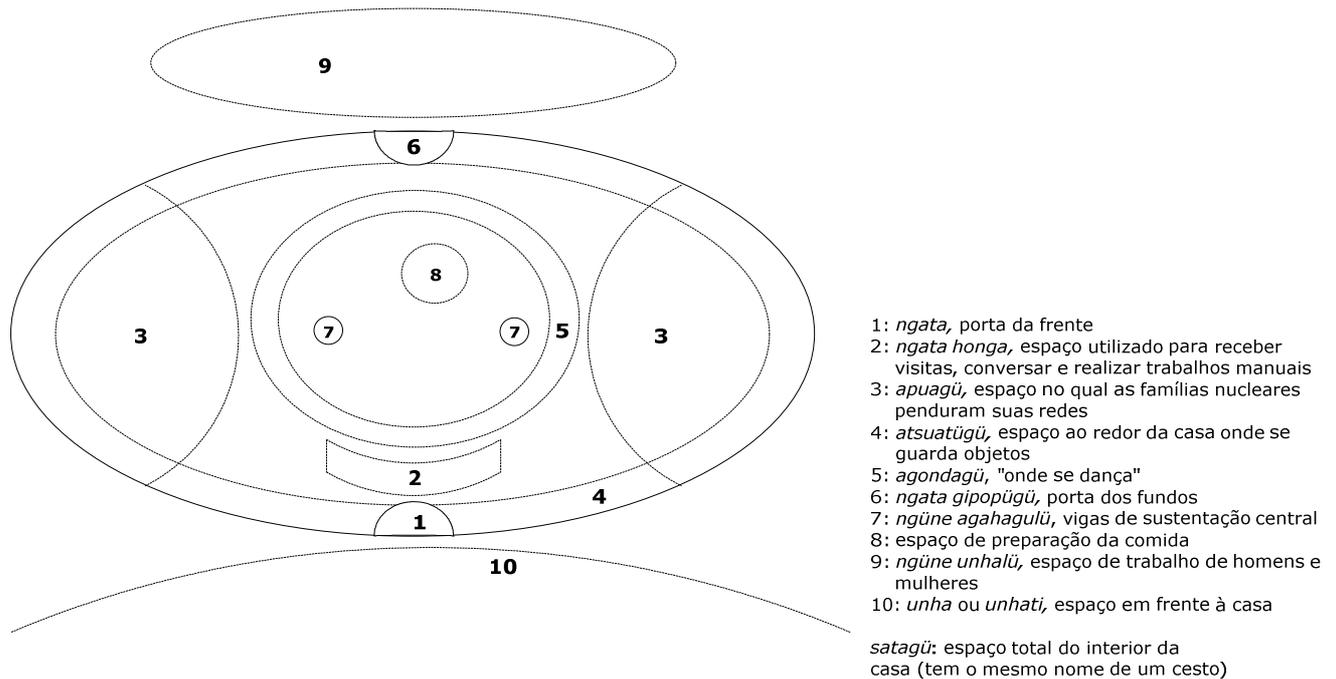


Figura 2.4: croqui de casa kalapalo com suas divisões dos espaços internos e externos. As linhas não correspondem a divisões estritas, são apenas uma tentativa de reproduzir no desenho os limites “conceituais” dos espaços de uma casa

A composição dos grupos domésticos é muito variada, mas é possível distinguir alguns padrões recorrentes. Basso (1973) afirma que idealmente uma casa kalapalo é dividida em dois espaços destinados a dois núcleos familiares distintos (duas “metades”, uma para cada família nuclear e eventuais germanos do marido ou da mulher em cada uma), e que esta divisão estaria associada a uma preferência dos homens kalapalo pela constituição de seus grupos domésticos em parceria com algum cunhado obtido por meio da troca de irmãs. Como diz a autora (1973, p. 49-52),

The dual division of a Kalapalo house reflects an ideal structural relationship: that between two nuclear families which together form the ‘core’ of a household group. (...) The relationships between members of the core and their ties to the rest of the household group can vary considerably, to the extent that almost any combination of kinsmen and affines is possible.

Entretanto, tal forma de organização dos grupos domésticos em Aiha não parece ser tão comum atualmente. Em 1999, a aldeia possuía 15 casas (CARDOSO, 1999), das quais

apenas duas eram organizadas ao redor dos núcleos familiares de dois cunhados em relações de troca de irmãs, e durante o período de minha pesquisa pude encontrar somente uma única casa organizada de acordo com este padrão.

Outros autores também notaram a freqüência deste tipo de organização das casas, como Viveiros de Castro (1977), entre os Yawalapiti, Gregor (op. cit.), entre os Mehináku, e Zarur (op. cit.), entre os Aweti; mas, por alguma razão, ela parece ter caído um pouco em desuso entre os Kalapalo, e outras formas têm prevalecido atualmente. Na verdade, a troca de irmãs é a fórmula básica do casamento de primos cruzados bilaterais, que é (aparentemente) o indicado pela terminologia de parentesco. Mas veremos adiante que tal modalidade matrimonial não tem o caráter de uma regra, e que os Kalapalo atribuem um valor positivo bastante grande à hierarquia entre sogros e genros e aos casamentos assimétricos, como se vê inclusive pela disposição das casas no espaço e pela forma de lidar com elas nos censos feitos pelos próprios Kalapalo, tendo um interesse muito maior em construir suas próprias casas e agregar seus afins em posição inferior do que em construir casas com seus cunhados em posição simétrica. Se os grupos domésticos fundados por dois cunhados foram mais comuns no “passado etnográfico” dos Kalapalo, hoje prevalecem outras modalidades de organização dos grupos domésticos, que acentuam mais as relações hierárquicas entre afins “doadores” e afins “receptores”.

A autora dá o exemplo de núcleos domésticos que se compõem: a) de homens que trocaram irmãs (por causa do regime preferencial de “brother-sister exchange marriage⁵⁹”), b) de uma única família nuclear, e c) de dois cunhados não envolvidos em uma relação de “brother-sister exchange marriage”, mas que optaram por viver na mesma casa. Entretanto, atualmente em Aiha encontrei a maioria dos grupos domésticos organizados ao redor de famílias nucleares, sendo que apenas uma casa é organizada ao redor de dois cunhados, em relação de troca de irmãs. Outro padrão encontrado em campo, mas que não foi mencionado por Basso em seus trabalhos (talvez por não existir na época de sua pesquisa de campo), é a já mencionada construção, por vários homens, de pequenas casas “dependentes” das casas de seus sogros, de tal forma que estes grupos domésticos se constituem sempre de apenas uma família nuclear. Tal ênfase na organização de famílias nucleares me parece que expressa algum tipo de “atrator uxorilocal hierárquico”, que põe em primeiro plano o homem dono da casa, sua esposa e seus consangüíneos, e em segundo plano põe seus afins em posição

⁵⁹ A forma como Basso (1973) prefere chamar a “troca de irmãs”, tal como conceitualizada por Lévi-Strauss (1976) nas *Estruturas Elementares do Parentesco* (doravante referidas somente como EEP).

inferior, vistos explicitamente pelos Kalapalo como “úteis” do ponto de vista de sua subserviência no trabalho e do respeito que devem a seus sogros. Isto justifica a explicação freqüente que os Kalapalo dão para os pais não gostarem muito que duas ou mais filhas suas se casem com um mesmo homem, afirmando que tais alianças repetidas com um mesmo indivíduo não costumam ser vantajosas, pois assim o sogro fica com “menos gente pra ajudar ele, pra trabalhar pra ele”. A obtenção de homens em posição de subserviência faz parte do ideal kalapalo sobre o casamento, assimétrico e hierárquico, pois do ponto de vista do sogro este é tido explicitamente como um meio de conseguir ajuda no trabalho (e também suporte político, em função da vergonha e do respeito devidos por um genro a seu sogro *e seus germanos paralelos e cruzados próximos*⁶⁰). Ter este tipo de “compensação” duradoura pela doação de uma mulher é a “garantia” dos Kalapalo pela doação de uma mulher que não se sabe nem quando, nem por quem, será devolvida, pois o sistema de parentesco kalapalo não faz nenhum tipo de prescrição matrimonial, permitindo a adoção de múltiplas estratégias matrimoniais por cada indivíduo ou parentela, conferindo um elevado grau de imprevisibilidade para qualquer um que doe uma mulher. Pois o ideal assimétrico e hierárquico que os Kalapalo fazem do casamento está associado ao fato de possuírem uma ideologia matrilateral do casamento, que algumas vezes realizam de fato (quando MBW ≠ FZ e o casamento não for transformado em uma troca de irmãs). Por esta razão, em algumas situações doadores e receptores não se confundem por mais de duas gerações, nem mesmo de uma perspectiva diferida/inter-geracional⁶¹, e cuja produção de “incertezas” para os trocadores e de compensações hierárquicas permanentes para os doadores são fatos já bem assinalados (LEACH, 1974, 1995).

Além disso, vale a pena notar que do ponto de vista das relações produtivas e rituais um grupo doméstico pode se estender entre aldeias de diferentes etnias. Por exemplo, homens que possuem antepassados masculinos, mesmo que falecidos, de outra origem étnica, têm o direito de abrir roças nas terras do grupo de seus ancestrais. Também, homens que queiram realizar algum ritual e precisem de ajuda podem convocar parentes que vivem em outras aldeias para os ajudarem na pesca e nos demais preparativos para o ritual. Ou seja, o núcleo doméstico, se visto parcialmente como uma unidade produtiva (de alimentos ou de rituais) centrada na casa, é uma unidade relacional, que pode se estender até outros territórios através do parentesco ou da afinidade.

⁶⁰ O que amplia o número de “sogros” e “sogras” de um indivíduo, submetendo-o a múltiplas relações hierárquicas com os parentes dos pais de sua esposa.

⁶¹ Como em casamentos com a FZD, por exemplo.

2.3 A chefia

A situação da chefia de Aiha hoje se mostra um tanto quanto complicada em relação à aparente “clareza” transmitida pelo discurso hierárquico de algumas pessoas mais próximas do chefe principal (mas certamente tão complicada quanto na época de Basso). De acordo com o modelo *ideal* de organização da chefia elaborado pelos Kalapalo em suas falas (que não se confunde com a sua organização real), esta deve ser instituída de modo que

- a) seja exercida efetivamente por único *aneti hekugu*, que descenda patrilinearmente de outro *aneti hekugu* e que se adéqüe muito bem ao modelo de pessoa do chefe (isto é, que não fomente conflitos, instrua seu pessoal através da “fala verdadeira” ou “fala bonita” e que seja a epítome da pessoa generosa⁶²);
- b) este chefe principal deva ser “ajudado” por outros dois chefes que gozem de menor prestígio na hierarquia da aldeia, além de outros *anetaõ* menores que não são referidos como verdadeiros representantes da aldeia;
- c) os três principais *anetaõ* da aldeia, *idealmente*, devem ser ou irmãos ou muito amigos (*ato*), e devem se tratar com muita proximidade até se tornarem “como irmãos” (*ihisuandaõ* ou *ihisuangüko*), sendo classificados como “irmãos de longe” (*ihisuangüko*) e mantêm uma relação com os demais habitantes que é expressa pela metáfora da paternidade dos primeiros em relação aos últimos (o que se evidencia tanto nos discursos proferidos pelos chefes quanto nas narrativas míticas e etnohistóricas);
- d) os *anetaõ* de aldeias distintas, sobretudo os “maiores”, reconhecidos em diversas aldeias como legítimos, reconhecem-se como primos cruzados “distantes” (*ihandaõ*), mesmo que não o sejam (o que muitas vezes é corrigido em algumas situações, mas alguns insistem na classificação como primos).

⁶² BASSO, 1973.

Aiha conta com sete homens adultos classificados como *anetaõ*, “chefes” ou “caciques” (o mesmo número contabilizado por Basso na década de 1960), além de seis jovens filhos ou sobrinhos de *anetaõ* que já desempenharam pelo menos uma vez funções associadas a esse status⁶³ - como terem sido representantes da aldeia em algum ritual interétnico e/ou terem patrocinado junto com seus parentes alguma festa que só possa ser patrocinada por pessoas pertencentes às parentelas dos chefes (como o *egitsü* ou o *hagaka*⁶⁴, mais conhecidos como *kwarup* e *jawari*, seus nomes kamayurá). Entre os *anetaõ* adultos há uma hierarquização explícita, apesar de sempre sujeita a dúvidas e disputas em torno das classificações. Tal hierarquização não está dada pelas categorias nativas da língua kalapalo (não há termos específicos que indiquem posições hierárquicas diferenciadas entre os chefes), mas sempre aparece claramente na “tradução” do lugar dos chefes na língua portuguesa “para os brancos poderem entender”, sob a forma da divisão dos ocupantes do “cargo” em “primeiro cacique”, “segundo cacique” e “terceiro cacique”, os demais não tendo nenhuma expressão específica⁶⁵.

O “primeiro”, Waya, é um homem de pouco mais de 50 anos de idade, é o “cacique de verdade, cacique mesmo” de Aiha. Tendo herdado o status via linha paterna (considerada a mais legítima para reivindicar o pertencimento à categoria dos chefes), é o que atende de forma mais completa os requisitos genealógicos para a ocupação do status. Mas a ascendência não é o único critério para a ocupação do lugar mais importante na hierarquia dos chefes, pois ela desempenha uma espécie de papel “potencial” para a posse do título de *anetiü*, um potencial que deve ser acentuado por uma grande adequação ao modelo xinguanos de pessoa e pelo treinamento em atividades que um “chefe de verdade” (*anetiü hekugu*) deve dominar. Um “chefe de verdade” deve “ter fala boa” (o que significa não fazer fofoca, não falar mal das pessoas e instruir “seu pessoal” ao trabalho e a uma vida generosa e livre de conflitos), deter o conhecimento dos mitos e dos discursos cerimoniais, ter sido um campeão de luta (*kindoto*) e, sobretudo, ser uma pessoa generosa (em sua vida cotidiana e na distribuição de alimentos em rituais que ele deve patrocinar).

⁶³ O que é condição para que recebam esta designação.

⁶⁴ Duas cerimônias funerárias dos povos alto-xinguanos realizadas em homenagem a algum chefe, ou membro de sua parentela próxima, que tenha falecido.

⁶⁵ Os Kalapalo dizem para qualquer um destes outros chefes que podem ser “quartos”, “quintos”, “sextos” caciques e etc., o que, se fosse feito em relação aos três chefes principais, seria uma verdadeira ofensa e possível motivo para a eclosão de algum conflito e a criação de uma nova aldeia.

O “segundo cacique”, Hagemá, tem a função específica de lidar com os “brancos”⁶⁶, e diz-se que é “um pouco menos cacique” porque herdou o status pela via materna, além de ter sido reconhecido tardiamente como tal⁶⁷. Segundo ele mesmo sobre seu lugar na hierarquia: “eu não posso desobedecer ao cunhado lá, cacique, ele é que é meu chefe” (referindo-se ao chefe principal). Entretanto, este homem obteve um prestígio muito grande dentro e fora da aldeia e assumiu uma centralidade muito grande em Aiha. Seu prestígio deriva de seu potencial para fazer alianças com brancos e, com isso, negociar e obter bens materiais e recursos (financeiros e humanos) para a aldeia (inclusive antropólogos para fazer projetos e dar aulas na escola local em troca de sua permanência na aldeia fazendo pesquisa); é o principal articulador de Aiha com os representantes do Estado e “brancos” em geral.

Pessoas com estas funções “específicas” de lidar com os brancos acabaram surgindo no Alto Xingu após o contato com a sociedade nacional ter se intensificado a partir da década de 1940. As relações com a sociedade envolvente se tornaram cada vez mais constantes e inevitáveis, e alguns indivíduos (principalmente chefes) se viram obrigados a deter um domínio suficiente da língua portuguesa e, mais ainda, do “jeito branco” de negociar e fazer acordos, trocas e pagamentos, para administrar as relações de contato. Por isso, atualmente praticamente toda aldeia distingue um de seus chefes como aquele cuja função específica é “cuidar do branco”.

Fazer alianças com lideranças “externas”, captar potências exteriores, trazê-las para o interior da sociedade e distribuí-las, são justamente funções exaustivamente descritas na mitologia como sendo específicas dos chefes, e os “caciques pra cuidar do branco” são uma transformação do papel dos chefes que se realizou claramente de acordo com os pressupostos da cultura xinguana. Mas, como é comum, às vezes acontece de lhes serem cobrados também o exercício das demais funções características dos *anetaõ*, o que nem sempre é da competência destes homens, que por isso se vêem em posições muito ambíguas, apesar de muito prestigiosas no geral: enquanto detêm o controle de pessoas e relações de prestígio “do mundo do branco”, não detêm os conhecimentos necessários para exercerem a função de

⁶⁶ A partir daqui vou retirar as aspas, pois é a forma como os próprios Kalapalo se referem aos não-índios.

⁶⁷ Foi aceito como *anetiü* somente no final da década de 1990, quando os Kalapalo construíram uma casa para ele e pediram que ele “ficasse cacique pra cuidar do branco”.

chefe “no mundo dos índios”. Isto muitas vezes resulta em conflitos, faccionalismos e, eventualmente, acusações de feitiçaria e expulsões⁶⁸.

Por fim, o “terceiro cacique”, Tühone, é um homem de cerca de 40 anos que também se tornou *anetü* via linha materna, e se situa numa posição bastante delicada no que diz respeito à sua subordinação ao “primeiro cacique”: ele é casado com duas sobrinhas do chefe principal, e, por uma regra que assimila, tanto na terminologia quanto no sistema de atitudes, todos os parentes “próximos⁶⁹” de mesma geração dos pais do cônjuge às categorias “sogra” (WF/HF) e “sogra” (WM/HM), este *anetü* classifica o “primeiro cacique” como seu sogro. Um genro deve ter muito *ihütisü*, vergonha, de seu sogro, não falando ou rindo alto em sua presença, não pronunciando seu nome, não negando-lhe nenhum pedido e não se dirigindo diretamente a ele (utilizando sua esposa como intermediária para tanto); nessas condições, este homem encontra-se estruturalmente em uma posição hierárquica inferior, por conta de sua relação de afinidade com o chefe principal (e todo seu grupo de germanos), devendo muito respeito (e subserviência) a ele. Por causa disso, ele não tem a possibilidade de ascender a “primeiro cacique” com seu sogro vivo; mas, em função de sua ascendência (seu avô foi um chefe de muito prestígio), sua adequação a um modelo de pessoa (é um campeão de luta, dono de histórias e especialista de vários rituais), sua capacidade de mobilização de trabalho através de sua rede de parentesco e do fato de patrocinar várias cerimônias (é “dono”, *oto*, de diversas delas), é um chefe que conta com prestígio suficiente para que muito do que aconteça na aldeia envolva a sua participação e para que seja um homem bastante valorizado em Aiha, se situando em uma posição importante da hierarquia dos *anetaõ*.

Mas estas classificações estão longe de serem rígidas e sistemáticas, estando sempre sujeitas a disputas. Em todas as aldeias do Alto Xingu é comum ouvir comentários que tendem a diminuir o lugar de alguns chefes na hierarquia, questionando suas legitimidades genealógicas ou mesmo suas capacidades efetivas para desempenhar as funções que se espera de um grande *anetü*. Muitos são apontados como “fofoqueiros” e “egoístas”, além de não deterem os conhecimentos específicos exigidos para o exercício da chefia.

Além dos três principais chefes, há outros quatro: Hehugo, Ulehe, Tilisinhü e Masinua. São homens que descendem de antigos chefes, via linha materna ou paterna, e que

⁶⁸ Inclusive, enquanto escrevia esta dissertação recebi a notícia de que o “segundo cacique” kalapalo havia sido expulso de Aiha. Mas, como não disponho de maiores informações, trabalharei com os dados tais quais observados durante meus períodos de campo.

⁶⁹ O que é uma categoria amplamente variável, mas que em geral se restringe aos germanos verdadeiros, primos paralelos, primos cruzados de primeiro grau e parentes de mesma geração co-residentes de Ego.

têm participações menos expressivas do que os outros três e não estão em competição por lugares específicos na hierarquia (à exceção de um deles – mas voltarei a isto mais adiante). São donos de algumas cerimônias, detentores de alguns conhecimentos especializados (rezas, canções ou histórias), desempenham papéis cerimoniais como “coordenadores” (*ugihongo*⁷⁰) e têm uma capacidade mais acentuada de organizar trabalhos coletivos (inclusive pela possibilidade de oferecer festas das quais são “donos”, o que permite que peçam trabalhos da comunidade, *katutolo*, em retribuição – como abrir uma roça ou começar uma casa). Hehugo é quem mais freqüentemente chama a aldeia para atividades de trabalho coletivo (ligadas ou não à realização de alguma festa); membro de uma parentela com pouquíssimos descendentes (apenas seu irmão, ele e seus respectivos filhos e filhas – os netos ainda são bebês), goza de algum prestígio exercendo pequenas funções de chefe e de pajé (*hüati*), mas não está nas disputas faccionais em torno da primazia na chefia. Ulehe e Masinua, apesar de serem donos de algumas cerimônias, não detêm nenhum conhecimento específico valorizado, como os discursos dos chefes ou histórias, e suas posições hierárquicas, no atual cenário político em Aiha, não os tornam figuras particularmente proeminentes.

Apenas um deles se encontra em uma situação diferente (e mais delicada) em relação aos demais – é Tilisinhü, irmão mais velho de Waya. Em tese, pelos ideais de transmissão e desempenho do status de chefe principal, este homem atenderia a todos os requisitos para a ocupação do status: é o primogênito do antigo “primeiro cacique”, é o maior conhecedor das histórias (*akinha oto*), exerce ativamente o papel de “convidador” e “coordenador” em rituais (por ser considerado um homem “rico”, com muitos colares de caramujos à disposição⁷¹) e é quem conhece melhor os discursos cerimoniais específicos dos *anetaõ* (*anetü itaginhü*⁷²). Mas ele parece ter sido destituído do cargo por influência de algum funcionário da FUNAI, que sugeriu que seu irmão ocupasse o cargo “porque [ele] fala bem português, pra representar seu pessoal” (fala de um kalapalo). Ao conversar com Waya sobre as regras de sucessão ao status de chefes, ele havia me dito que o primogênito do principal chefe é quem deve herdar o cargo; aproveitei para perguntar por que então Tilisinhü não havia assumido o posto de primeiro cacique ao invés dele. Waya riu e me deu a seguinte explicação:

⁷⁰ São chefes que, em rituais inter-aldeias, ficam sentados à frente das demais pessoas de sua aldeia assistindo às atividades, e que atuam como intermediários entre os grupos.

⁷¹ Que recebe como pagamento pelo exercício de sua função de pajé.

⁷² Cf. FRANCHETTO (1993).

Meu irmão, aquele velho lá, ele *anetü* também. Quando meu pai morreu, foi em 85, ele podia ficar cacique também. Só que aí não sei que homem da FUNAI veio aqui e falou: “É melhor você ficar cacique porque você fala português, pra representar seu pessoal”. Eu trabalhei em fazenda, conheço o branco, meu irmão não. (Waya Kalapalo)

O Estado interferiu de maneira importante (e de forma consciente) na política local, transformando a configuração hierárquica “real” de Aiha em relação a seu modelo “ideal” (assim como também o fez em outros casos no Alto Xingu⁷³).

⁷³ Um exemplo é o do principal chefe dos Yawalapiti, que foi especialmente “educado” para se tornar o principal interlocutor entre o Alto Xingu e o Estado, considerado atualmente o “cacique geral” da região (algo que não existia até sua “ascensão”).

3 A TERMINOLOGIA DE PARENTESCO

Os Kalapalo, assim como os demais grupos alto-xinguanos, não possuem nenhum tipo de sistema de divisão da sociedade em grupos corporados, como clãs, metades ou linhagens, que possam ser associados a unidades de troca no sistema de aliança. Também não contam com grupos corporados baseados em princípios como a onomástica, o pertencimento a classes de idade ou a grupos cerimoniais, como é o caso de diversos grupos de língua jê e bororo do Brasil Central. Ao invés disso, como é comum entre a maioria das sociedades das terras baixas do continente sul-americano, possuem descendência cognática (traçada simultaneamente pelas linhas materna e paterna), e sem qualquer divisão de privilégios de herança por uma ou por outra. Basso (1973a, p. 74) já havia chamado a atenção para este fato:

Upper Xingu society is marked by the absence of units defined in terms of a principle of descent, that is, a means by which individuals are classed together on the basis of their common relationship to an ancestor figure.

No discurso cotidiano (e isto se verifica tanto entre os Kalapalo quanto entre outros grupos da região), existe uma ênfase na descendência paterna para determinar a identidade étnica de um indivíduo (se o sujeito é “mais” ou “menos” kalapalo, kuikuro, wauja, yawalapiti, etc.). Mas esta ênfase na linhagem paterna costuma ser evocada apenas em situações de conflito nas quais se queira, por exemplo, afirmar a origem “estrangeira” de um indivíduo para “explicar” sua inadequação ao modelo de comportamento idealizado pelos xinguanos ou sua falta de legitimidade para ocupar o status de chefe (temas muito comuns das conversas de cunho pejorativo que correm por toda a região).

Como corolário de seu sistema de descendência cognática, o parentesco kalapalo opera a partir de lógicas classificatórias ego-centradas, segundo as quais os parentes só podem ser classificados (como paralelos ou cruzados, próximos ou distantes, não-casáveis ou casáveis, etc.) a partir de suas respectivas posições genealógicas ou sociopolíticas em relação a um Ego específico. Ou seja, mudando-se o Ego corre-se o risco de mudar a totalidade das

classificações⁷⁴, e uma das primeiras conseqüências lógicas deste fato é a grande variabilidade das classificações de parentesco. Portanto, para que seja possível descrever casos empíricos de aliança matrimonial e ter acesso, a partir deles, ao modelo estrutural subjacente, é fundamental que as diversas possibilidades virtuais de classificação dos parentes sejam bem descritas e compreendidas, o que é a intenção deste capítulo.

O primeiro registro da terminologia de parentesco kalapalo foi feito por Kalervo Oberg (op. cit.) em 1948, junto aos kalapalo que visitavam a Base do Jacaré⁷⁵ (por causa da presença dos irmãos Villas Boas no local). Assim como para os Kamayurá (seus principais informantes, dentre os quais levantou dados tanto na Base do Jacaré quanto na antiga aldeia Twatwari), Oberg classificou a terminologia kalapalo como sendo do tipo “fusão bifurcada”, por apresentar termos diferentes para parentes paralelos e cruzados nas três gerações centrais (G^{+1} , G^0 e G^{-1}). Entretanto, a maior parte da terminologia está incorreta, pois vários termos eram desconhecidos para o autor e, dos poucos conhecidos, alguns estão trocados (como os termos para “primo cruzado” no lugar de “sobrinha”, e “irmão mais novo” no lugar de “prima cruzada”), de modo que as informações publicadas por Oberg não têm muito valor etnográfico para este trabalho.

Após Oberg, somente Basso (1969, 1973) levantou este tipo de informação, no final dos anos 1960, obtendo um tipo de terminologia que distinguia entre parentes paralelos e cruzados, mas que, mais do que isso, teria simultaneamente traços “havaianos” (por consangüinizar todos os parentes em G^0) e “dravidianos” (por identificar, no plano dos vocativos, o irmão da mãe e a irmã do pai a “sogro” e “sogra”). A tabela geral apresentada por Basso é a seguinte:

G^{+2} :	<i>isawpuaw</i> (categoria englobante); <i>isawpigi</i> (h) / <i>initsu</i> (m)
G^{+1} :	<i>otomo</i> (categoria englobante); <i>isuwĩ</i> (F), <i>isi</i> (M); doadores de esposos: <i>ijogu</i> (MB), <i>itsigi</i> (FZ)
G^0 :	<i>ifisuandaw</i> (categoria englobante); <i>ifandaw</i> (afins potenciais, MBCh e FZCh); <i>ifisuandaw</i> , <i>ifisuandaw ekugu</i> , <i>ifisuandaw otohongo</i> (h), <i>iĩadzu</i> (m)
G^{-1} :	<i>ijimo</i> (categoria englobante); <i>mukugu</i> (h, h.f.) or <i>enugu</i> (h, m.f.), <i>ihati</i> (ZD [h.f.] ou BD [m.f.]), <i>ihatuwĩ</i> (ZS [h.f.] ou BS [m.f.])
G^{-2} :	<i>ifijaw</i>

⁷⁴ O que é comum também em outras regiões da América do Sul (cf. TAYLOR, op. cit.).

⁷⁵ Uma antiga base da Força Aérea Brasileira que funcionava no PIX à época.

Tabela 3.1: Terminologia kalapalo de parentesco, adaptado de Basso (1973a, p. 79)

Antes de passar a analisar de perto a estrutura da terminologia, primeiro é necessário fazer algumas correções e acréscimos. A tabela elaborada por Basso e reproduzida acima apresenta algumas das categorias de classificação mais gerais utilizadas pelos Kalapalo (como *otomo*, *ifisuandaw*, *ijimo* e *ifijaw*⁷⁶), mas deixa escapar algumas diferenciações de idade e os termos para filhos de parentes próximos, como filhos de primos cruzados de mesmo sexo e de sexo oposto (dados importantes para se entender os cálculos de cruzamento e, conseqüentemente, as possibilidades e práticas matrimoniais geradas pela terminologia). Além disso, a autora não distingue entre alguns termos ego-centrados de outros que Ego utiliza apenas para falar dos parentes dos outros (que poderiam ser chamados de “alter-centrados”), como é o caso dos termos apresentados para G^{+2} e G^{+1} , nenhum deles sendo utilizado pelos Kalapalo para se referir a seus próprios parentes. Por isto elaborei a tabela a seguir, na qual tento expor de forma mais completa a terminologia kalapalo incluindo termos alternativos aos apresentados por Basso, os termos propriamente ego-centrados para G^{+2} e G^{+1} , distinções etárias em G^0 e os termos para G^{+3} (pouco relevantes para a análise, de fato, mas julgo importante para a etnografia kalapalo que fiquem registrados):

TERMOS	MARCADORES	OUTRAS POSIÇÕES GENEALÓGICAS
G^{+3}		
<i>api kuëgü</i>	FFF, FMF, MFF, MMF	∅
<i>oó kuëgü</i>	FFM, FMM, MFM, MMM	∅
G^{+2}		
<i>api</i>	FF, MF	FFB, (FF♂X), FMB, MFB, (MF♂X), MMB
<i>oó, okoyo</i>	FM, MM	FMZ, (FM♀X), FFZ, MMZ, (MM♀X), MFZ
G^{+1}		

⁷⁶ Optei por manter aqui a grafia de Basso (1973a), já que faço referência direta a seu trabalho sem ainda ter apresentado meus próprios dados.

<i>apa</i>	F	FB
<i>ama</i>	M	MZ
<i>awa</i>	MB	MFBS, MMZS, M♂X (WF, na mitología; pode ser utilizado como vocativo para “sogro”)
<i>etsi</i>	FZ	FFBD, FMZD, F♀X (pode ser utilizado como vocativo para “sogra”, WM; <i>não aparece como tal na mitologia</i>)
G⁰		
<i>uhisuangü</i>	B	FBS, MZS, (Z), FZCH (de primeiro grau), MBCh (de primeiro grau)
<i>jaja</i>	eB, eZ	MZeS, FBeS, MZeD, FBeD
<i>uhisü</i>	yB	FByS, MZyS
<i>uingadzu</i>	Z	FBD, MZD
<i>uhasü</i>	eZ	FBeD, MZeD
<i>anhü / uikene</i>	yZ	FByD, MZyD
<i>uhaün</i>	FZCh, MBCh	FX♀Ch, MX♂Ch
G⁻¹		
<i>ulimo</i>	S, D	BCh
<i>umugu / ipü</i>	S	BS, ♂XS
<i>uindisü</i>	D	BD, ♂XD
<i>tinhugu</i>	BS	♂XS
<i>tihindisü</i>	BD	♂XD
<i>uhatuün / ütsi / pügi</i>	ZS	♀XS
<i>Uhati</i>	ZD	♀XD
G⁻²		
<i>Uhigü</i>	ChCh	BChCh, ZChCh, ♂XChCh, ♀XChCh

Tabela 3.2: terminologia de parentesco kalapalo revista, para Ego masculino

A terminologia para Ego feminino é basicamente a mesma, e as classificações para posições cruzadas são idênticas. Apenas o termo para “filho” (S) é diferente, pois as mulheres se referem a seus filhos homens como *umukugu* (m. f.), ao invés de *umugu* (h. f.).

A lógica classificatória obedece aos cálculos iroqueses, segundo os quais:

$F\♂X = F$	$M\♀XD = Z$
$F\♂XS = B$	$M\♂X = MB$
$F\♂XD = Z$	$M\♂XCh = X$
$F\♀X = FZ$	$\♂XCh = Ch [h. f.]$
$F\♀XCh = X$	$\♀XCh = ZCh [h. f.]$
$M\♀X = M$	$\♀XCh = Ch [m. f.]$
$M\♀XS = B$	$\♂XCh = BCh [m. f.]$

Tabela 3.3: cálculos classificatórios da terminologia kalapalo

Estes cálculos de cruzamento nem sempre funcionam de maneira exata. Muitas vezes, quando se trata da classificação de parentes distantes, pode ser que o cálculo iroquês seja sobredeterminado por um cálculo dravidiano, e que $F\♂XCh$ ou $M\♀XCh$ sejam classificados como “primos cruzados”, ao invés de “irmãos” e “irmãs”, como seria de se esperar.

Além da lógica classificatória iroquesa, é imprescindível sempre ter em mente que todas as classificações de parentesco feitas pelos Kalapalo obedecem a um princípio lateral que distingue entre parentes “mais próximos” e “mais distantes”. É um critério que influencia tanto o modo de operação da terminologia quanto as possibilidades matrimoniais dos indivíduos. Pois, dependendo da distância social, é possível indivíduos que seriam classificados como parentes paralelos sejam classificados como cruzados, tornando a finidade possível.

Não existe qualquer palavra em kalapalo que expresse esta distância, é algo “dado” para os nativos, mas que aparece o tempo todo nas explicações dadas em português. São “rótulos” muito variáveis, pois são utilizados para classificar relações dinâmicas, que podem se transformar. Em geral, quando expressões referentes a distância social forem utilizadas nesta dissertação deve-se ter em conta que, normalmente, os parentes próximos de um

indivíduo são seus germanos “reais” e primos paralelos (com relações genealógicas conhecidas), seus parentes cruzados de primeiro grau residentes na mesma aldeia e parentes cruzados em geral residindo na mesma casa. Já os parentes paralelos entre os quais não existem laços genealógicos ou que foram esquecidos (pois a memória genealógica kalapalo é pouco profunda), parentes cruzados de no mínimo segundo grau que não residam na mesma casa e parentes paralelos ou cruzados que se classificam assim por razões sociopolíticas (como grandes chefes que se chamam de “primos cruzados” pelo compartilhamento de um status, e pessoas comuns que se chamam de “primos cruzados” por relações de amizade ou troca, etc.), são todos classificados como parentes “distantes”.

A categoria *uhisuangü* (*ihisuangü*, para ser utilizada no impessoal) pode ser utilizada como termo geral para “parente”, sendo que seu plural, *ihisuandaõ*, denota o conjunto das pessoas que um indivíduo considera parentes (independentemente se são “próximos” ou “distantes”, e é uma categoria da qual estão excluídos os afins). Esta categoria tem ainda um significado mais amplo, que pode ser utilizado para se referir à totalidade dos habitantes de uma aldeia, que, no limite da distância social e em comparação com os moradores de outros grupos, são todos considerados parentes entre si⁷⁷.

A categoria *ihisuandaõ*, quando diz respeito à totalidade dos parentes de Ego, comporta distinções de geração, sexo, idade relativa, distinção entre parentes paralelos e cruzados nas três gerações centrais (G^{+1} , G^0 e G^{-1}) e distinções de graus de distância social. Entre os indivíduos que se enquadram nesta categoria, prevalecem relações marcadas pelo elemento distintivo da “xinguanidade” que ficou famoso pelo trabalho de Basso: o *ihütisü* (que Basso grafou como *ifutisu*). A autora definiu esta categoria “by the lack of public aggressiveness and by the practice of generosity” (Basso, 1973a, p. 12). Entretanto, o termo poderia ser mais precisamente glosado como “vergonha”: vergonha de se negar pedidos a parentes, vergonha de não compartilhar, vergonha de fazer fofoca (*tahuandene*). É a marca geral do comportamento extremamente polido dos xinguanos (que é um comportamento “envergonhado”), ao mesmo tempo em que marca com mais força as relações entre parentes. Mas é uma marca que pode ser vista como “negativa” do ponto de vista da moral, e “positiva” do ponto de vista de sua produtividade sociológica. Parentes não “têm” *ihütisü* entre si, pois os informantes afirmam que não podem ter “vergonha” de seus próprios parentes; mas eles

⁷⁷ Estender o termo para “irmãos” a todos os parentes, ou mesmo a todos os indivíduos do mesmo grupo, é uma prática muito comum em sistemas complexos de aliança (HÉRITIER, op. cit.), como, por exemplo, o termo inca *panaca*, que engloba todos os parentes de até cinco gerações, ou mesmo o termo “irmãos” que os cristãos estendem a toda a humanidade reconhecida.

têm *ihütisü*, vergonha, de não cumprirem com suas obrigações de parentesco (o que fica claro pelo fato do uso de termos de parentesco para se fazer pedidos provocar na pessoa da qual se deseja algo o sentimento da obrigação de dar em detrimento à vergonha – *ihütisü* – de negar). Como já havia notado Oberg (op. cit.) para os Kamayurá, entre eles a “vergonha” é o resultado de uma quebra de conduta entre parentes, e não exatamente uma “regra” – assim como para os Kalapalo. É este caráter de “valor moral negativo” entre parentes que fornece a produtividade sociológica do *ihütisü* – ele é evocado nas relações entre parentes como um modo de se fazer com que os ideais de comportamento entre cognatos não sejam quebrados, sob a pena da “vergonha”⁷⁸.

Mas o *ihütisü* aparece na sua forma mais forte nas relações entre afins, estas sim marcadas pela vergonha como um estado do corpo e da mente e como uma compulsão ao cumprimento de deveres aos afins em posição superior (o *ihütisü* entre afins recebe um valor moral positivo). Os Kalapalo distinguem claramente entre “doadores” e “receptores” de mulheres no sistema de atitudes, pois apesar de não disporem de termos específicos para afins em posições diferenciais, estas são marcadas pelas distintas formas de utilização pública dos vocativos, pela etiqueta da fala e do comportamento, expressões da maior ou menor “quantidade” de “vergonha” existente entre as pessoas (que, apesar de ser idealmente igual, qualquer observador nota que cunhados em posição de receptores de mulheres ficam em posição um pouco inferior a seus cunhados doadores, assim como genros têm muita vergonha de seus sogros e sogras, devendo a eles muito respeito e trabalho – algo que é dito, inclusive, ser o resultado da “vergonha” devotada pelo genro).

Do ponto de vista da moral, a “vergonha” é a marca positiva da afinidade e a marca negativa da consangüinidade, mas é o elemento sociologicamente positivo que define a ambas, sofrendo variações de grau em relação ao status dos indivíduos (quando se trata de afins doadores ou receptores de mulheres), geração, idade relativa e cruzamento (quando se trata de consangüíneos; o último critério só faz diferença em relação a primos cruzados, que têm muita liberdade entre si e pouca “vergonha” de faltar com suas obrigações ou fugir ao ideal kalapalo de comportamento polido e generoso).

Como se vê pela Tabela 3.2, as categorias em G^{+2} são definidas em função do gênero do parente ao qual Ego se refere, havendo apenas um termo para cada sexo, seja do lado

⁷⁸ Assim como o incesto, que, ao ser proibido e marcado negativamente pela moral, engendra um resultado sociologicamente positivo: o imperativo da troca (cf. LÉVI-STRAUSS, 1976).

paterno, seja do lado materno (isto é, não há distinções entre parentes lineares e colaterais na geração dos avós). Diferentemente, Ego não distingue o gênero de seus parentes de G^{-2} , chamando a qualquer um de *uhigü* (neto ou neta) ou a todos de *uhijaõ* (netos). Basso (1973a, p. 78) já havia notado que

The male term in the plural form, *isaupuaw*, can be used to speak of all kinsmen as a set in this generation, regardless of sex. At the -2 generation, that of grandchildren, only one category is distinguished. This is called *ifjaw*.

Em G^{+2} não ocorre nenhuma distinção entre parentes lineares e colaterais, de modo que Ego sempre equaciona FF a FFB e a FMB, assim como MM a MMZ e a MFZ. A categoria *isawpuaw* à qual se refere Basso não pode ser vista como uma categoria ego-centrada, como sugere a autora (ver Tabela 3.1), mas sim como um tipo de categoria que poderia mais apropriadamente ser chamada de “alter-centrada”, pois se refere exclusivamente aos avôs e avós *dos outros*, nunca aos de Ego. Ela é utilizada para se referir a parentes de G^{+2} que não sejam parentes do falante, pois se estes forem seus parentes ele se referirá a eles pelo termo de parentesco que lhes couber pela terminologia ego-centrada. O mesmo é válido para os termos de G^{+1} , pois aqueles que Basso afirma serem ego-centrados para “pai” (*isuwĩ*) e “mãe” (*isi*) também são termos exclusivos para se falar dos pais e mães *dos outros*, nunca de seus próprios.

Em G^{+1} aparecem pela primeira vez distinções entre parentes paralelos e cruzados (como já havia sido notado por Oberg). Os termos para F e FB são os mesmos, assim como para M e MZ, o que não ocorre com FZ e MB, que possuem termos específicos (respectivamente, *etsi* e *awa*). Estes termos possuem uma ambigüidade quando pensados tanto do ponto de vista de seu lugar em relação ao conjunto dos cognatos de G^{+1} quanto de seu lugar preeminente ocupado na mitologia e sua forma de participação no sistema matrimonial.

Basso (1973a, p. 80) identifica a irmã do pai e o irmão da mãe como doadores potenciais de esposas para seus sobrinhos, por serem os únicos cognatos com cujas filhas um homem pode se casar: “The latter two categories [FZ e MB] are defined by the Kalapalo as ‘pottencial affines’; that is, those kinsmen who can give spouses to ego (...)”.

Aqui a distinção entre parentes próximos e distantes começa a adquirir grande importância. Apesar de, virtualmente, tanto a irmã do pai quanto o irmão da mãe de Ego poderem se transformar em seus afins, isto raramente acontece quando se trata de parentes de primeiro grau⁷⁹. Quando acontece, dá-se sempre entre parentes de primeiro grau que residem há muito tempo (de preferência desde o nascimento de um deles) em outra aldeia, de modo que a distância geográfica enxerte-se no parentesco e seja absorvida como distância social. Os “tios” e “tias” (*awa* e *etsi*) de primeiro grau de Ego são considerados próximos demais para serem transformados em afins, e quando o casamento ocorre entre primos cruzados este se realiza muito mais freqüentemente, como se verá nos capítulos seguintes, entre primos de segundo ou de terceiro grau (filhos ou netos de primos cruzados), que atendem aos critérios mínimos e ideais de distância social para a produção da afinidade.

Os Kalapalo parecem distinguir entre o irmão da mãe e a irmã do pai no que concerte às atitudes relacionadas. De FZ diz-se que merece um respeito equivalente ao devido a uma irmã da mãe (menor do que o devido à mãe e aos irmãos do pai), enquanto o tio materno se distingue em relação aos demais parentes de G^{+1} mediante uma mistura de respeito e licenciosidade, autoridade e jocosidade: as relações de um homem com o filho de sua irmã são marcadas por uma grande liberdade e flexibilidade, mas também por alguma autoridade e respeito. Ao mesmo tempo, confirmando o lugar diferenciado do tio materno no sistema de atitudes, é explícito nas interpretações kalapalo que se deve ter mais respeito por seus MB do que por seus FB, mais freqüentemente chamados pelo nome e com os quais Ego costuma manter relações menos intensas do que com seus tios maternos (que são sempre referidos por seu termo de parentesco, *awa*).

Os tios maternos de primeiro grau de um homem são tratados diferencialmente, mas ainda são próximos demais para se tornarem seus afins; mas, tratando-se de um MB “distante” (isto é, de um “irmão da mãe” de no mínimo segundo grau – primo cruzado da mãe de Ego - ou residente em outra aldeia há muito tempo), este *awa* passa a ocupar uma posição ambígua, como se fosse um cognato que estivesse, ao mesmo tempo, próximo da afinidade (pelo respeito diferenciado que se deve a ele, oriundo do *ihütisü*) e distante do núcleo de consangüíneos de Ego, com os quais se tem mais liberdade e jocosidade (ou seja, menos *ihütisü*). O tio materno parece assim se situar em uma situação de limite entre a identidade que elimina a possibilidade da troca, quando este é “muito próximo” de Ego, e a distância

⁷⁹ Isto é, germanos “verdadeiros” do pai ou da mãe de Ego, que compartilham com eles ao menos um laço de filiação.

social (e diferença) mínimas supostas para que ela seja possível. Inclusive, o tio materno é o doador de esposas preferido pelos Kalapalo, e a maioria dos casamentos é visto como matrilateral (casamentos com a filha do tio materno). Entretanto, na prática muitos deles são casamentos de primos cruzados bilaterais (nos quais WM = FZ) ou trocas de irmãs, de modo que a matrilateralidade dos casamentos é mais ideológica do que real (não deixando de existir, entretanto, um elevado coeficiente de troca “generalizada”).

Não existem termos específicos para o marido da irmã do pai (FZH) e para a esposa do irmão da mãe (MBW), aos quais Ego costuma se referir pelo nome (pois estes indivíduos também não possuem vocativos próprios). Também não existe coincidência entre os termos para FZH e MB (ou vice-versa, MBW ≠ FZ), o que é um dado importante para do sistema de aliança, pois sugere explicitamente simultaneamente tanto a possibilidade de incorporação de não-parentes à rede de alianças quanto a ocorrência de casamentos assimétricos.

A geração de Ego apresenta a dificuldade para se lidar com a polissemia dos termos *ihisuangü* (singular) e *ihisuandaõ* (plural), que podem ser aplicados tanto para parentes paralelos quanto cruzados, além de ocupar um importante lugar na definição do grupo local. Há vários significados associados a este termo, como mostra a tabela abaixo (adaptada de Basso, 1973a, p. 80):

-
- a. as “nuclear unit” of *otomo* (and referred to as “*ifisuandaw set*”), defined as persons with shared filiation; may appear as distinctive feature of categories at any generational level.
 - b. all kin of ego’s generation.
 - c. all kin of ego’s generation whose parents are same-sex *ifisuandaw* (by definition “a”); here, contrasted with *ifandaw*, who are “potential spouses.”
 - d. For a male ego, all males of his *ifisuandaw* set, contrasted with all other male kin at 0 generation, who are called *itisingitsofo*. These *ifisuandaw* may be distinguished from other members of category “c” by the auxiliary *ekugu*, meaning “real” or “strong.”
-

Tabela 3.4: Sumário das definições de *ifisuandaw* (*ihisuandaõ*, na grafia desta dissertação)

A tradução mais simples e mais comum do termo *ihisuangü* é “irmão”. Este termo pode abranger diferentes níveis de contraste, indo desde um nível mais geral que engloba

todos os moradores de uma aldeia (como já mencionei) até aquele no qual Ego distingue seus irmãos de seus primos cruzados e diferencia seus irmãos “verdadeiros” (que compartilham a filiação de pelo menos um dos pais) dos classificatórios⁸⁰ (FBCh, MZCh e etc.).

Os primos cruzados ocupam um lugar ambíguo neste sistema classificatório, pois ora são distinguidos como tais (pela categoria *ihaiin*), ora são assimilados a irmãos (*ihisuandaõ*). Primos cruzados se classificam mutuamente como *ihandaõ* (plural de *ihaiin*), independentemente tanto do gênero do falante quanto do referente. Apesar de tal classificação, ela nunca é utilizada como vocativo, pois provoca vergonha e risos dos que estão ouvindo, tendo um caráter pejorativo. Como nota Dole (1983, p. 322) sobre os Kuikuro,

Some informants stated that it should not be used in address because of embarrassment (*ifisu*; cf. Kalapalo *ifutisu*, Basso, 1970, 1975), but others indicated that it is used even in address and that no *ifisu* is associated with its use.

Nem Basso nem Dole tocaram no lugar dos primos cruzados no sistema de atitudes; entretanto, Gregor (1977) e Viveiros de Castro (1977) identificaram entre os Mehináku e os Yawalapiti a existência de relações jocosas entre primos. Entre os Kalapalo, esta possibilidade de se praticar *joking relationships* está diretamente ligada à distância social entre as pessoas. Uma vez um informante me disse, ao comparar o tratamento que ele dava a dois homens da aldeia, que “aquele eu posso sacanear porque é meu primo, o outro não, porque ele é meu irmão”. Esta característica da categoria dos primos cruzados pode ser bem apreendida durante o ritual *hagaka* (*jawari*)⁸¹, nome kamayurá pelo qual a festa é popularmente conhecida), no qual deve-se fazer piadas sobre seus primos cruzados distantes da aldeia que realiza a festa e desafiá-los para atirar flechas feitas com pontas de cera de abelha uns nos outros. Assisti à realização do *hagaka* três vezes, e eu sempre perguntava aos participantes (sempre homens) se podiam desafiar uma ou outra pessoa que eu sabia serem seus primos cruzados, e a resposta era muitas vezes negativa. Certa vez um kalapalo me explicou que não era possível desafiar um homem sobre o qual eu havia questionado porque eu estava perguntando sobre um primo

⁸⁰ Classificando seus germanos co-descendentes como *ihisuandaõ hekugu* e seus germanos classificatórios e primos cruzados como *ihisuandaõ otohongo* (“outros irmãos”), *ihisuandaõ telo* (“irmãos diferentes”) ou *tisungitsoho* (“falsos irmãos”). A escolha entre um ou outro termo varia de acordo com a distância social entre o falante e o referido: se for um parente próximo, será *otohongo*, se for distante, será *telo*. *Tisungitsoho* é utilizado somente para irmãos ou primos classificatórios de outras etnias.

⁸¹ Ritual lúdico-funerário realizado em homenagem a chefes falecidos.

“de muito perto”, que era filho de um irmão “verdadeiro” de sua mãe e havia nascido na mesma aldeia que ele. Ao mesmo tempo, outro homem, filho de uma irmã “verdadeira” de seu pai, foi classificado pelo mesmo informante como um primo distante, pois é filho de um homem matipu e reside na aldeia deste grupo desde o nascimento. Ao ser questionado novamente sobre outros homens, que eu sabia serem seus primos classificatórios na etnia que realizava o *hagaka*, o informante me respondeu positivamente, justificando que eles “eram primos de longe”, por terem nascido em outra aldeia, afirmando que “primos de perto devem ser tratados com muito respeito, como se fossem irmãos, até que virem irmãos mesmo”, e que relações não-respeitosas só podem ser mantidas com primos cruzados “distantes”. A terminologia e o comportamento entre primos cruzados expressa, de fato, um esforço do sistema de parentesco para consangüinizar todos os parentes próximos (genealógica e geograficamente), algo muito comum nos sistemas ameríndios (como veremos em detalhes no capítulo seguinte).

Ou seja, ora exclui-se o *ihütisü* (vergonha) da relação, originando o *joking* cotidiano e ritual, ora este é “forçado” a fim de que estes cognatos cruzados sejam assimilados a parentes paralelos, produzindo uma terminologia geracional em G^0 . Mas é necessário frisar que essa atitude diz respeito exclusivamente aos primos cruzados próximos (primos de primeiro grau residentes na mesma aldeia). Para os primos cruzados distantes, vale aquele tipo de “situação-limite” na qual o mínimo de diferença entre uma categoria de pessoas é o ponto crítico sobre o qual incide uma reflexão, ainda vacilante, sobre se com esta forma limítrofe de Outro se guerreia ou se troca – estes primos podem ser “sacaneados”, ficam de fora do grupo de consangüíneos próximos da geração de Ego e com eles faz-se guerra no *hagaka*; mas com eles se troca e deles podem-se obter cônjuges e transformá-los em cunhados. Corroborando esta visão estão os mitos, nos quais abundam primos cruzados, um pouco perigosos mas sempre “pacificáveis” através de relações sexuais. No mito de origem kalapalo, por exemplo, à exceção do demiurgo Kuatüngü e do chefe dos onças⁸², Anitsuëgü, que criam respectivamente uma relação de MB e ZS, todos os personagens referem-se uns aos outros como *uhaiin*. O primo cruzado é a forma geral da alteridade domesticável, e o modelo ideal do cônjuge (quando do sexo oposto) e do cunhado (quando do mesmo sexo), sendo os únicos parentes com os quais é possível casar: “(...) only *ifandaw* are explicitly designated marriageable in terms of ego’s *ifisuandaw* set” (Basso, 1973a, p. 87).

⁸² As onças são pensadas, neste caso, como um povo: Anitsuëgü é “o” Onça, enquanto “seu pessoal” são “os” onças.

Assim, tem-se uma terminologia que sugere a preferência pelo casamento de primos cruzados (se levada em conta somente a estrutura formal da terminologia, seria possível falar em uma preferência pelo casamento de primos cruzados bilaterais), mas que proscree o casamento de primos cruzados “próximos” (abrindo exceção para primos que não vivam há tempos na mesma aldeia). Trata-se de uma terminologia simétrica, dual, mas que na verdade recobre um ternarismo produzido pela lateralidade das classificações distintivas entre parentes próximos e distantes, assim como vários outros sistemas amazônicos⁸³: a oposição entre paralelos e cruzados recobre a gradação entre parentes paralelos próximos, parentes cruzados próximos e parentes distantes em geral.

O casamento entre primos cruzados “distantes” é preferido em relação ao casamento do filho de uma irmã com a filha de um irmão “verdadeiros” (primos cruzados de primeiro grau). Como tais primos distantes são em sua maioria, como ainda veremos nos próximos capítulos, filhos de primos cruzados de sexo oposto, isto traz a necessidade de se discutir as classificações dos parentes em G^{-1} (a geração dos filhos de germanos e primos cruzados). Por alguma razão, dados sobre este tipo de classificação foram deixados de fora dos trabalhos de Basso (1969, 1973a, 1975); entretanto, Souza (1992, p. 39) nota que Dole já havia coletado estas informações entre os Kuikuro:

(...) tanto no artigo de 1969, em que Dole apresenta a estrutura da terminologia sem os termos, quanto em 1983/4, quando ela dá uma lista dos termos de referência Kuikúru, fica claro que a distribuição dos *kintypes* nas categorias de G^{-1} obedece ao cálculo iroquês, e não dravidiano: o importante na classificação dos filhos de primos é o sexo relativo de Ego e do parente de ligação (o primo), não o cruzamento; (...) O modo de apresentação de Basso não permite verificar se o mesmo se aplica aos Kalapalo.

Conforme observado em campo, o mesmo tipo de cálculo “iroquês” verificado por Dole entre os Kuikuro existe entre os Kalapalo: filhos de primos cruzados de mesmo sexo classificam-se como germanos (*ihisuandaõ*) e filhos de primos cruzados de sexo oposto classificam-se como primos cruzados (*ihandaõ*). Como consequência disto, Ego se refere aos filhos de seus primos cruzados de mesmo sexo, patri ou matrilaterais, como *ulimo* (“meus filhos”, sem distinção de gênero) - fato que se observa também entre os Kuikuro.

⁸³ Ver os artigos reunidos em Viveiros de Castro (1995).

Diferentemente, Ego refere-se aos filhos de seus primos cruzados de sexo oposto, patri ou matrilineares, como *uhatuün* (“sobrinho”) ou *uhati* (“sobrinha”) – mais uma vez, de forma idêntica ao caso kuikuro, replicando o modelo “iroquês” de cruzamento (representado abaixo na Figura 3.1).

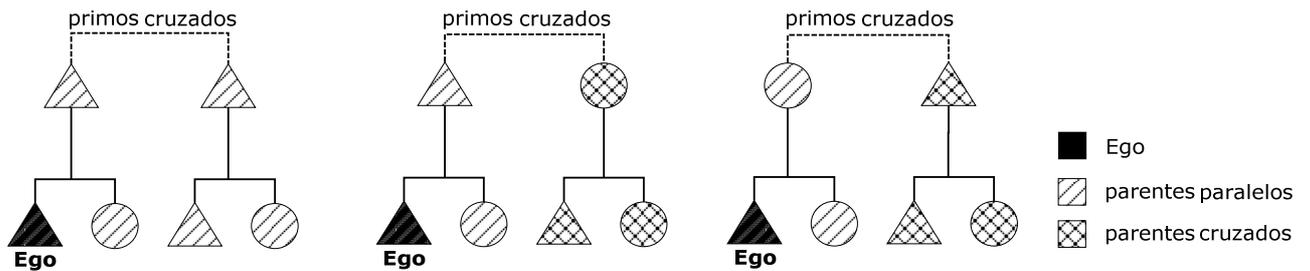


Figura 3.1: representação em diagrama genealógico dos cálculos iroqueses de cruzamento (cf. TRAUTMANN; BARNES, op. cit.). Em cada diagrama os indivíduos preenchidos com linhas paralelas são classificados por Ego como seus parentes paralelos, e os indivíduos preenchidos com linhas cruzadas são classificados como seus parentes cruzados

Há ainda um dado importantíssimo sobre os termos para “sobrinho”, “sobrinha” e “primos cruzados”. Os Kalapalo que têm um domínio melhor da língua portuguesa costumam glosar *uhatuün* e *uhati* respectivamente como “filho do meu cunhado” e “filha do meu cunhado”, assim como glosam *uhaün* como “filho(a) do cunhado do meu pai”, sugerindo explicitamente que o elemento pertinente para a definição destas categorias de parentes cognatos é, mais do que o simples cruzamento, a *afinidade*, e que *esta relação é transmitida genealogicamente* (exatamente como ocorre em sistemas dravidianos). E se o casamento é realizado preferencialmente entre primos cruzados cujos pais/“donos” (*otomo*) são cunhados entre si, a exegese kalapalo do termo *uhaün* como “filho do cunhado do meu pai” pode sugerir a interpretação das alianças matrimoniais naquela sociedade como *trocas de filhos entre cunhados*, de modo que as uniões entre primos cruzados seriam formas de redobrimento de alianças passadas e a terminologia poderia facilmente ser associada ao tipo dravidiano. Esta é uma informação que vem corroborar a interpretação dos sistemas de parentesco do Alto Xingu como sistemas dravidianos de “fórmula rica”, tal como foi formulada (SOUZA, 1992, 1995; TAYLOR, op. cit.).

Resumindo, vimos então que a terminologia de parentesco kalapalo se organiza a partir de três elementos básicos: gênero, geração e distinção entre parentes paralelos e

cruzados. Como já notei, toda a terminologia comporta uma classificação lateral que distingue entre parentes próximos e distantes, que se relaciona diretamente ao cruzamento e às possibilidades matrimoniais, de modo que a estrutura dual e simétrica da terminologia (que divide entre cognatos próximos, ou paralelos não-casáveis, e cognatos distantes, ou cruzados casáveis) recobre um ternarismo entre parentes paralelos próximos (não-casáveis), cruzados próximos (não-casáveis) e cruzados distantes (casáveis), como ilustrado na tabela abaixo (Tabela 3.5):

Cognatos paralelos próximos	Cognatos cruzados próximos	Cognatos cruzados distantes
<i>apa, ama, ihisuandaõ, ilimo</i>	<i>etsi, awa, ihaün, ihatuün, ihati</i>	<i>etsi, awa, ihaün, ihatuün, ihati</i>
Parentes próximos não-afinizáveis		Parentes distantes afinizáveis
<i>apa, ama, ihisuandaõ, ilimo</i> (os cruzados próximos foram assimilados a estas categorias)		<i>etsi, awa, ihaün, ihatuün, ihati</i>

Tabela 3.5: transformações da distinção terminológica entre paralelos/cruzados, não-casáveis/casáveis

Portanto, vê-se que a terminologia kalapalo obedece a um princípio concêntrico de classificação das categorias “parentes próximos”/“parentes distantes”, “consangüinidade”/“afinidade”, interligando ambas as séries também de forma concêntrica, de tal forma que a potencialidade da aliança aumenta conforme aumenta a distância social. Mas esta proposição deve ser matizada quando se leva em conta o que está além dos círculos mais distantes de parentes de Ego: os não-parentes e os “índios bravos” (*ngikogo*).

Não existe nenhuma palavra kalapalo específica para “não-parente”. Dole (1983) registrou entre os Kuikuro o termo *telo* e traduziu-o como “unrelated”, e no contexto do parentesco esta palavra designaria pessoas com as quais Ego não tem ligações genealógicas ou mesmo de parentesco fictício. Quando utilizado em relação a parentes, por sua vez, diria respeito a parentes classificatórios e, sobretudo, cruzados (como já notei acima na distinção que Ego pode fazer entre as pessoas de sua geração que ele classifica como *ihisuandaõ*,

germanos ou primos), e no campo dos parentes cruzados distantes seria uma forma de transformá-los em não-parentes para afinizá-los – como se a afinidade fosse uma marca mais característica do não-parentesco do que do parentesco cruzado distante.

Esta reclassificação de parentes cruzados distantes como não-parentes, que segundo Souza (1992, 1995) seria comum em todos os sistemas de parentesco alto-xinguanos, parece não ser válida para os Kalapalo, já que não só o termo *telo* significa apenas “diferente” (e tudo ou todos podem ser *telo* em uma série enorme de contextos), como todo não-parente com o qual Ego estabelece alguma relação de amizade e/ou de troca se torna imediatamente seu *ihaiin*, primo cruzado. Ou seja, ao invés de transformar os parentes cruzados distantes em não-parentes para potencializar a possibilidade deles se tornarem afins, como sugerido pela literatura, os Kalapalo fazem justamente o inverso, transformando os não-parentes com os quais estabelecem outras relações de aliança (não-matrimonial) em parentes cruzados distantes – situação a partir da qual a aliança matrimonial se torna possível.

A aliança matrimonial com *ngikogo*, povos não-xinguanos, está a princípio excluída, mas não é impossível. Até os primeiros anos após a demarcação das fronteiras do PIX, quando os alto-xinguanos ainda mantinham relações belicosas com outros grupos da região (como os Ikpeng e Suyá), era comum que estes povos seqüestrassem mulheres em seus ataques e as levassem para se tornar esposas em suas próprias aldeias. Ao que parece, raramente os alto-xinguanos organizavam expedições de retaliação ou recuperação das mulheres roubadas, se “conformando” com o fato. E não conheço casos de mulheres de povos não-xinguanos que tenham sido seqüestradas pelos Kalapalo ou que tenham se casado de outra forma.

Mas existe ainda a possibilidade de realização de alianças com *ngikogo* como parte do processo de “atração” e “pacificação” que os alto-xinguanos empreenderam no passado com seus vizinhos belicosos. Há histórias de povos que os Kalapalo teriam tentado “pacificar” através da doação de filhas de chefes aos líderes de seus inimigos, transformando os chefes destes povos em seus “genros” (afins em posição muito inferior). Esta seria uma estratégia xinguanas de atração, submissão e aculturação dos inimigos. Portanto, os *ngikogo* não estão completamente excluídos do sistema de aliança kalapalo, mas participam dele de uma forma peculiar: as mulheres kalapalo fazem parte das possibilidades matrimoniais dos *ngikogo*, enquanto as mulheres dos *ngikogo* estão excluídas das possibilidades matrimoniais dos homens kalapalo. Um homem kalapalo jamais se casará como uma “índia brava”; mas “índios

bravos” podem se casar com mulheres kalapalo, caso a seqüestrem ou os Kalapalo vejam no casamento uma forma de aliança e pacificação dos inimigos.

Assim, vê-se que distância social e possibilidade de produção da aliança não são coisas que andam estritamente lado a lado na linha do gradiente de distância de classificação do espaço social kalapalo: a potencialidade da aliança pode ser representada como na figura abaixo (Figura 3.2), crescendo e retrocedendo aos saltos, do núcleo de parentes próximos de Ego (podemos tratar os sinais “- -“ como o mínimo possível de potencial para a afinidade), atingindo seu ápice no círculo dos parentes distantes (+ +) e começando a decair entre os não-parentes (-), para por fim tornar-se quase nula com índios que não pertençam ao complexo alto-xinguano (- -). Deve-se lembrar que parentes próximos e inimigos são não-afinizáveis por razões diferentes: os primeiros, por estarem próximos demais e não haver diferença suficiente para a produção da aliança; os segundo, por estarem “longe demais” e pertencerem a uma forma inferior de humanidade (belicosa, por oposição à “gente de verdade” pacífica do Alto Xingu).

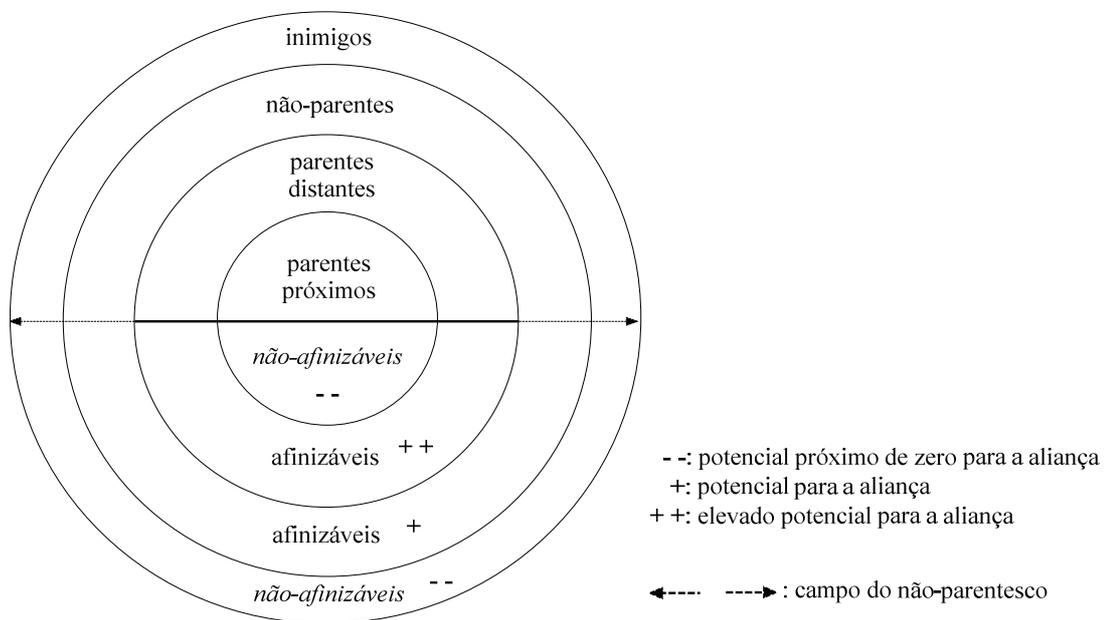


Figura 3.2: representação do espaço social kalapalo, delineado pelo sistema classificatório de parentes e não-parentes em relação ao potencial para a aliança matrimonial. Organizado com base em diagrama semelhante elaborado por Taylor (op. cit., p. 198) para os jivaro

3.1 Os afins

Além dos termos para “parentes” (que podem ser todos recobertos pela categoria *ihisuandaõ*, se utilizada em seu sentido mais englobante), os Kalapalo contam com um conjunto separado de termos de afinidade:

TERMOS	MARCADORES	OUTRAS POSIÇÕES GENEALÓGICAS
G⁺¹ (os termos são recíprocos pra G⁻¹)		
<i>uhütisü</i>	WF (h. f.), HM (m. f.)	WFB (h. f.), WMB (h. f.), WF♂X (h. f.), WM♂X (h. f.), HMZ (m. f.), HFZ (m. f.), HM♀X (m. f.), HF♀X (m. f.)
<i>uhütisoho</i>	WM (h. f.), HF (m. f.)	WMZ (h. f.), WFZ (h. f.), WM♀X (h. f.), WF♀X (h. f.), HFB (m. f.), HMB (m. f.), HF♂X (m. f.), HM♂X (m. f.)
G⁰		
<i>uhitsü</i>	W	∅
<i>uhaumetigü</i>	WB (h. f.), ZH (h. f.), HZ (m. f.), BW (m. f.)	W♂X (h. f.), H♀X (m. f.)
<i>upahene</i>	WZ (h. f.), HB (m. f.)	∅

Tabela 3.6: termos de afinidade kalapalo

Basso (1973a) afirma que os Kalapalo teriam um termo que englobaria todos os afins: *ago*. Entretanto, os Kalapalo afirmam que não há nenhum termo que seja capaz de recobrir toda a categoria dos parentes por casamento, sendo que *ago* é apenas um pronome - o pronome pessoal da terceira pessoa do plural. Viveiros de Castro (1977) afirma que também não encontrou nenhum termo semelhante entre os Yawalapiti, assim como os falantes de karib daquela aldeia não reconhecem “*ago*” como um termo capaz de designar os afins.

Ego refere-se aos afins de sua própria geração por dois termos que denotam formas opostas de relacionamento: *uhaumetigü* e *upahene*. Embora estes termos indiquem que a pessoa à qual Ego se refere é um germano ou primo cruzado próximo de seu cônjuge, o sexo do falante e do referente são fundamentais na distinção entre dois tipos de relações: uma de *ihütisü hekugu*, “vergonha de verdade” (que implica também em hierarquia em função da posição de doador ou receptor de esposas), com WB (irmão ou primo cruzado próximo da esposa) e ZH (marido da irmã ou prima próxima) para Ego masculino, ou HZ (irmã ou prima próxima do marido) e BW (esposa do irmão ou primo próximo) para Ego feminino, e outra bastante relaxada entre pessoas que podem manter relações sexuais e eventualmente se casar – WZ (irmã da esposa) [h. f.] e HB (irmão do marido) [m. f.].

Afins de mesma geração e mesmo sexo são proibidos de pronunciar os nomes uns dos outros, em sinal de respeito e “vergonha”. Esta “vergonha” é pensada como “vergonha de verdade”, *ihütisü hekugu*, mas não é tão intensa quanto a que existe nas relações entre sogros(as) e genros ou noras. *Ihaumetijaõ* (plural de *ihaumetigü*) normalmente cooperam em diversas tarefas domésticas, não evitam a presença física um do outro e tampouco evitam olhar-se ou iniciar conversações, sejam elas sobre coisas importantes, sejam elas sobre assuntos cotidianos ou mesmo jocosas. Uma das coisas que mais faz o antropólogo “estranhar” seu campo quando chega a ele com uma certa carga de leitura é esse tipo de constatação de que onde outros registraram entre outros povos xinguanos muita evitação, respeito e outras proibições, encontra-se, no plano da vida cotidiana kalapalo, relações “quase-jocosas”, especialmente entre cunhados que já tinham algum tipo de relação mais ou menos próxima antes de se tornarem *ihaumetijaõ*.

Brothers-in-law who have previously established *ato* relationships and who are also kinsmen seem to be able to avoid hostility and maintain affectionate, mutually supportive contacts with one another. (Basso, 1973a, p. 97)

Ainda assim, persiste entre essa categoria de afins um tipo de tensão proporcionada pela ambigüidade do cônjuge em relação a ambos: seus germanos devem protegê-lo(a) dos abusos de seu marido ou esposa, ao passo que este(a) deve viver na casa de seus cunhados(as).

There is considerable evidence to suggest that brother-in-law/sister-in-law relationships can produce considerable tension. The seat of this tension lies in the strong bonds between siblings, including the desire to live together in the same village or households and the repugnance at seeing one's siblings abused by their spouses. (Basso, *Ibid.*, p. 94)

Essa tensão seria muito bem ilustrada pelas histórias contadas sobre relações conflituosas entre *ihaumetijaõ* e *itsahene* (plural de *upahene*, germano de mesmo sexo que o cônjuge de Ego). Em todos os casos, o/a *itsahene* do cônjuge em questão entra em conflito com ele(a) em defesa de seus germanos (Basso, *Ibid.*). Entretanto, como nota Dole (1983) para os Kuikuro, os cunhados tendem a desenvolver grande proximidade social, e freqüentemente "they ask freely from each other, even taking from each other without permission or repayment" (Dole, *Ibid.*, p. 52).

Basso afirma que a terminologia de afinidade é estritamente evitada na presença dos afins, o que não está muito de acordo com o que pode observar em campo. Genros não pronunciam os termos de afinidade para seus sogros e sogras, isto é fato, mas cunhados referem-se mutuamente o tempo todo através de suas respectivas categorias - pois, além de *ihaumetigü*, existem outras que indicam maior ou menor respeito (e hierarquia) entre os indivíduos em questão, como mostra a tabela abaixo (Tabela 3.7):

Categoria	Termos kalapalo	Termos adaptados do português
<i>uhaumetigü (ifáumetigü)</i>	<i>hehuko (fêfu)</i> <i>uhaumeti (ifáumeti)</i>	<i>kuñatu</i> <i>kuña</i>

Tabela 3.7: termos kalapalo para designar os cunhados. Adaptado de Souza (1992, p. 47). Os termos entre parênteses são aqueles reproduzidos de acordo com a grafia de Basso (1973b), tal como expostos por Souza (op. cit.)

Souza (1992) montou a tabela original baseada em um artigo de Basso de 1973 sobre a incorporação de palavras da língua portuguesa à terminologia de parentesco kalapalo. Como

não foi possível ter acesso a este trabalho, me limitarei aqui a uma revisão da compilação feita pela autora.

Souza (op. cit.), referindo-se a Ellen Basso (1973b), afirma que segundo ela

O que estes quatro termos alternativos viriam pois expressar são justamente as diferenças em *ifutisu* (relacionadas fundamentalmente aos estatutos respectivos de doador e tomador, mas também ao status político relativo dos indivíduos). (SOUZA, 1992, p. 48)

Basso afirma que o termo *hehuko*, normalmente encurtado para *hehu*, costuma ser utilizado em situações de grande liberdade entre cunhados e indica uma condição de deferência do falante em relação ao referido. Alguns indivíduos em Aiha chamam seus cunhados de *hehuko* ou *hehu* em sua presença, e são todos homens que receberam esposas; esta é uma forma de se referir a um cunhado em posição superior pela doação da esposa, indicando simultaneamente liberdade (pelo uso do vocativo) e respeito (pela deferência implicada no termo) entre afins de mesma geração e mesmo sexo.

Já o termo *uhaumeti*, “abreviação” de *uhaumetigü*, seria utilizado em situações na qual o falante deseja demonstrar sua superioridade inequívoca em relação ao referente, que deve, em demonstração de *ihütisü*, sujeitar-se a essa atitude de seu cunhado, que é considerada uma “infração” das regras do “bom falar” Kalapalo. Este é o termo que alguns chefes costumam utilizar para se referir a alguns cunhados que eventualmente também sejam chefes e rivais políticos, procurando sempre explicitar sua posição de “doador” e de “superior” em relação a seus rivais.

(...) a man who mentions the term *ifámetigü* in the presence of a brother-in-law is disobeying a rule of proper affinal speech. Therefore, the use of *ufaméti* is a subtle though appropriate violation of that rule, and consequently indicates that the speaker is an unambiguously dominant brother-in-law. (BASSO, 1973b, p.15-6 apud SOUZA, 1992, p. 47)

O termo grafado por Basso como *kuñatu*, adaptação fonética da palavra em português “cunhado”, indicaria uma relação simétrica entre os cunhados, mantendo o *ihütisü hekugu* que

orienta suas relações, mas sem indicar nem superioridade do falante, como *uhaumeti* ou *uhaumetigü*, nem liberdade excessiva, como *hehuko* ou *hehu*. A abreviação de *kuñatu*, por fim, *kuña*, seria uma espécie de “equivalente” ao termo *uhaumeti*, mas formado a partir da palavra em português – e cuja transformação seguiu as mesmas regras da fonética e da etiqueta kalapalo para ser aplicada ao uso com os afins, sendo utilizada por afins em posição superior que desejam demonstrar seu status aos ouvintes (algo pouco polido do ponto de vista do *ihütisü* que deve existir entre cunhados).

Quanto aos *upahene* (relembrando, germanos de mesmo sexo que o cônjuge), eles se encontram numa posição que Souza (1992) afirma ser paralela à de primo cruzado. É um tipo de relação que seria bastante sexualizada, livre de todo tipo de normatização – livre do próprio *ihütisü* e, conseqüentemente, tanto da “marca” do parentesco quanto da afinidade. Os homens podem ter acesso, caso queiram, às irmãs de sua esposa, o que é um caso bastante freqüente. Podem se referir a elas livremente, pronunciar seus nomes, criticá-las, solicitar ajuda e favores, fazer brincadeiras, e a licenciosidade é recíproca. Já para as mulheres, apesar de haver casos de poliandria conhecidos no passado, hoje não se verifica nenhum caso desse tipo em Aiha – que os Kalapalo, segundo Basso (1973a), consideram “amusing” (e cuja menção, de fato, provoca gargalhadas nos informantes e naqueles que estiverem passando por perto), mas vale a recíproca da ausência de *ihütisü*, da liberalidade nas relações cotidianas e do acesso sexual (potencial) ao marido da irmã.

Assim como os termos para afins de G^0 , a terminologia entre sogros e genros é recíproca. Tal reciprocidade terminológica também não significa, assim como entre cunhados de mesmo sexo, que a “quantidade” da vergonha e da obrigatoriedade da cooperação que marcam as relações entre sogros e genros ou noras também o sejam. Muito pelo contrário, trata-se de relações extremamente assimétricas: mais do que termos de parentesco, *uhütisü* (WF, para Ego masculino, e HM, para Ego feminino) e *uhütisoho* (WM, para Ego masculino, e HF, para Ego feminino) são expressões que significam respectivamente “minha vergonha” e “minha grande vergonha”, dependendo do sexo do falante e do referente (sendo que a vergonha é maior entre um genro e sua sogra e entre um sogro e sua nora do que entre os pares sogro-genro e sogra-nora). Não devem nunca ser utilizados em público, e as pessoas nestas posições jamais devem dirigir-se umas às outras por estes termos, uma atitude considerada extremamente indecorosa. Um eventual descuido tem um potencial desastroso, pois o fato provocaria uma enorme vergonha por parte do afim em posição inferior (isto é, o

genro ou a nora que cometesse a falta) e, caso o nome do sogro ou da sogra fosse proferido em tom de irritação por parte do genro ou da nora o divórcio deveria ser imediato.

A comunicação entre estes afins se realiza por intermédio dos cônjuges (a esposa de um homem ou o marido de uma mulher) ou através de uma alternativa que assimila WF a “irmão da mãe” (*awa*) e WM a “irmã do pai” (*etsi*), de modo que estes termos para parentes cruzados podem funcionar como vocativos, amenizando um pouco o estado constante de vergonha que domina tais relações.

A posição de receptor de mulheres por parte do genro o obriga a realizar *bride service*, “serviço da noiva”, que implica na realização de vários trabalhos em benefício de seu sogro, como pescar, buscar lenha, construir estruturas para armazenar o polvilho utilizado pelas mulheres para fazer beiju, etc.; e o fato da residência ser uxorilocal coloca o genro em uma posição de vergonha constante, devendo o homem, ao mesmo tempo que reside com seus sogros, evitar sua presença sempre que possível. A “vergonha de verdade” ou *ihütisü hekugu* são ditos serem “mais fortes” no começo do casamento, quando as evitações físicas e verbais entre sogros e genros/noras são mais estritas. Com o passar do tempo, tais evitações tendem a diminuir, dando lugar inclusive a alguma jocosidade em certas situações. Mas ainda assim, um homem ou uma mulher jamais deixam de não pronunciar os nomes de seus afins durante toda a vida, mesmo após uma eventual separação que corte a relação de afinidade, no caso do casal ter tido pelo menos um filho, ou após a morte de algum deles. Idealmente, a vergonha e a hierarquia entre afins jamais diminuem; a afinidade e a subordinação em diferentes graus fazem parte do ser social de todo homem ou mulher kalapalo, e estão dadas no próprio sistema de parentesco, cuja natureza hierárquica oferece a possibilidade de transformar a afinidade em política.

Feita esta exposição da estrutura da terminologia e do sistema de atitudes, no capítulo seguinte será feita uma breve revisão das interpretações sobre as terminologias xinguanas e sobre o problema do cruzamento, trazido à tona pelo já mencionado “paradoxo havaiano-iroquês”. Basso ofereceu uma interpretação ao problema que contribuiu fundamentalmente para a discussão, introduzindo a noção de *affinability* (que se refere à possibilidade de se

transformar um parente consangüíneo em afim), e que deu respaldo à interpretação dos sistemas xinguanos como variações do modelo dravidiano, tal como formulada por Souza (op. cit.). Entretanto, tal hipótese acabou suscitando outro problema, relacionado ao cálculo de classificação dos parentes em G^{-1} : os cálculos de cruzamento são do tipo “iroquês”, classificados por alguns autores como sendo opostos aos cálculos característicos dos sistemas dravidianos e a princípio incompatíveis com qualquer regra positiva de casamento de primos cruzados (que estariam na base dos sistemas dravidianos de acordo com sua definição clássica). Este será o problema básico do capítulo seguinte: percorrer o caminho da transformação do “paradoxo havaiano-iroquês” em um “paradoxo dravidiano-iroquês”, para que se possa abordar de maneira preliminar as hipóteses já levantadas pela bibliografia e preparar os problemas teóricos a serem tratados partir da exposição subsequente do material etnográfico sobre casamento coletado entre os Kalapalo.

4 OS MODELOS

A terminologia de parentesco kalapalo apresenta a grande maioria das características compartilhadas pelas terminologias dos demais povos do Alto Xingu. Classificação simétrica com bifurcação nas três gerações centrais, uma “deriva havaiana” em G^0 , vocativos para “sogro” e “sogra” que coincidem com os termos para MB e FZ (sugerindo semelhanças com os sistemas dravidianos, como já haviam indicado Basso⁸⁴ e Gregor⁸⁵), cálculos “iroqueses” de cruzamento e termos específicos para afins. Este capítulo trata especificamente de algumas tentativas de interpretação das terminologias xinguanas em suas relações com o sistema matrimonial, retomando o que já foi discutido sobre aliança entre os povos da região. A partir das discussões em torno da coexistência de uma terminologia bifurcada de tipo “iroquesa” com uma terminologia do tipo “havaiana” na geração de Ego, fato que se tornou um “paradoxo” após a publicação dos trabalhos de Oberg (op. cit.) e Galvão (op. cit.), entrarei nas discussões sobre as relações entre este paradoxo e o processo de produção da afinidade, para que se possa chegar ao modelo mais recente de interpretação do parentesco alto-xinguanos – como sendo uma “variante rica” de sistema dravidiano. Percorrido este caminho teórico, retomarei as hipóteses atuais sobre a aliança entre os grupos xinguanos e levantarei as questões a serem discutidas nos capítulos seguintes a partir do material etnográfico coletado.

4.1 Os primeiros modelos e o “paradoxo havaiano-iroquês”

A etnologia do Alto Xingu contou com várias tentativas de explicação das terminologias e dos sistemas de aliança dos povos da região, algumas presas a modelos “dualistas” (que forçavam a interpretação dos sistemas a partir da existência de divisões duais atuais ou passadas das sociedades⁸⁶), outras preocupadas em oferecer soluções mais sofisticadas, porém atreladas a dados exteriores ao próprio parentesco (como a especulação

⁸⁴ Cf. BASSO (1969, 1975).

⁸⁵ Cf. GREGOR (1977).

⁸⁶ Cf. DOLE (1983); OBERG (op. cit.); ZARUR (op. cit.)

histórica ou visões quase “utilitaristas” ou “estrategistas” da política⁸⁷). Mas, de modo geral, pode-se dizer que as discussões sobre o parentesco xinguno giraram em torno de um “paradoxo”: o da coexistência de uma terminologia cruzada-iroquesa com uma classificação geracional-havaiana em G^0 (que ficou conhecido como o “paradoxo havaiano-iroquês”), e que foi também o centro da discussão dos trabalhos orientados à luz das teorias mais recentes sobre o parentesco ameríndio (SOUZA, 1992, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 1995).

Oberg (op. cit.) baseou a maior parte de seu trabalho em dados obtidos em 1948 entre os Kamayurá da Base do Jacaré e da aldeia Twatwari (que foi abandonada pelo grupo e na qual atualmente vivem os Yawalapiti). Mas, além dos Kamayurá, seu texto conta ainda com dados obtidos em visitas rápidas a outras aldeias e entre índios de outros grupos que freqüentavam a Base do Jacaré, como os Aweti, Kalapalo, Kuikuro, Waurá, Yawalapiti e Trumai.

O autor afirma que os traços gerais encontrados entre todos os grupos xingunos, no que diz respeito à organização social e ao parentesco, são

bifurcate-merging kinship terminology, cross-cousin marriage, the extended family as the household unit, respect toward in-laws, [and] the chief as economic and ceremonial leaders only (...). (OBERG, op. cit., p. 7)

Notando distinções entre parentes paralelos e cruzados em G^{+1} , G^0 e G^{-1} entre os Kamayurá, Oberg caracterizou sua terminologia como sendo de “fusão bifurcada” (ver Figura 4.1), adotando a tipologia construída por Murdock (op. cit.) segundo a qual estes sistemas seriam, genericamente, aqueles que distinguem entre parentes paralelos e cruzados (o que subsume nesta categoria, sem qualquer distinção, os sistemas dravidianos, iroqueses, kariera, etc.).

⁸⁷ Cf. BASSO (1973a); DOLE (1983).

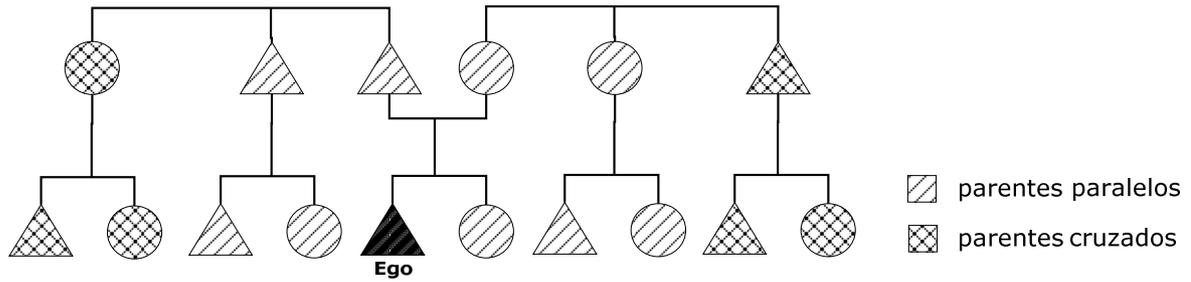


Figura 4.1: representação em diagrama genealógico da forma básica das terminologias de fusão bifurcada em G^{+1} e G^0 . G^{-1} e $G^{\pm 2}$ foram excluídas pelo fato de variarem de sistema para sistema. Adaptado a partir de Murdock (op. cit.)

Sobre o casamento, Oberg afirma que este obedeceria a uma regra prescritiva de casamento entre primos cruzados bilaterais⁸⁸ (p. 66), e que, na impossibilidade de realização deste tipo de aliança, os Kamayurá adotariam uma solução “secundária”, de tipo avuncular, para a realização do casamento, e praticariam o casamento com a filha da irmã (ZD). O autor não apresenta dados empíricos sobre alianças matrimoniais, mas, em contradição com a afirmação sobre a prescrição do casamento bilateral, sugere que o casamento de primos ocorreria em sentido matrilateral (casamento com a filha do irmão da mãe, MBD), por causa da etimologia do termo kamayurá para “casamento” (*apitahók*, que significaria “ir para a casa do irmão da mãe” - *apí*, MB, e *hok*, casa). Oberg afirma ainda que a terminologia kamayurá indicaria que eles estariam classificatoriamente repartidos em dois grandes “grupos” dispersos pelos vários grupos domésticos, sendo que um deles é de onde viriam os pais e irmãos de um homem e outro ao qual pertenceriam sua mãe e suas esposas, e no qual suas irmãs se casariam. Independentemente da ausência de unidades sóciocêntricas, o autor fez a organização social kamayurá se dobrar a um modelo de “duas seções” que se adequaria perfeitamente à terminologia cruzada dual e simétrica por ele descrita, apesar da contradição com a suposta preferência matrilateral e a alternativa avuncular (além, claro, das próprias incompatibilidades entre semelhante modelo e a realidade etnográfica).

Mas as hipóteses de Oberg não só não se sustentam etnograficamente como a existência de um tipo de classificação a princípio oposta àquela presente nas terminologias de fusão bifurcada, bem como uma visão matizada do lugar dos casamentos de primos no sistema, põem em xeque a viabilidade de se realizar, como este autor tentou fazer, uma leitura dualista “simples” do parentesco xinguano.

⁸⁸ O mesmo seria válido para os Kuikuro, que segundo Oberg equacionam MBW a FZ e vice-versa (FZH = MB).

Com a publicação do trabalho de Galvão (realizado em 1947 e 1950), praticamente contemporâneo ao de Oberg, surgem dados que a princípio estariam em contradição com a classificação das terminologias xinguanas como sendo de fusão bifurcada. Galvão também lidou sobretudo com dados de origem kamayurá (obtidos entre os Kamayurá da aldeia Ipatse), além de informações sobre os Aweti e os Trumai. O autor não apresentou quadros terminológicos para cada etnia entre a qual pôde levantar dados, mas apenas um quadro geral que supostamente seria idêntico para todas, no qual aparece pela primeira vez na literatura a existência de uma “deriva havaiana” em G^0 , que faria com que os primos cruzados de Ego fossem classificados como seus “irmãos” (ver Figura 4.2).

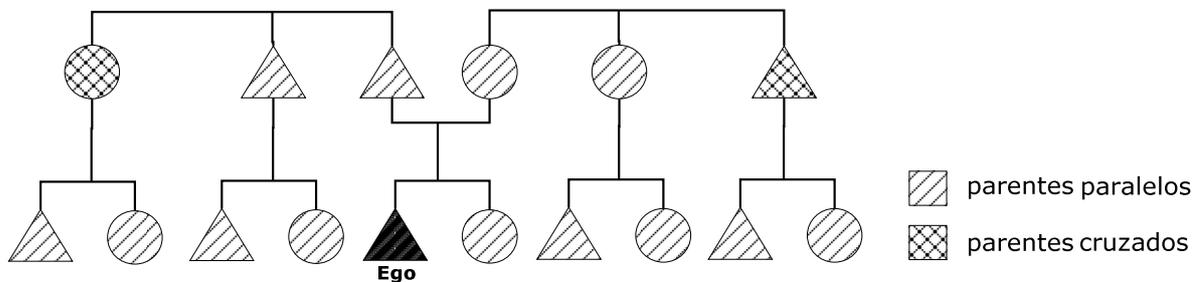


Figura 4.2: representação em diagrama genealógico da terminologia de parentesco xinguan tal como descrita por Galvão (op. cit.), com cruzamento em G^{+1} mas com classificação geracional em G^0

Note-se que somente em G^0 não haveria nenhuma distinção entre parentes paralelos e cruzados (lembrando uma terminologia do tipo “havaiano”), enquanto G^{+1} conservaria as classificações cruzadas. Entretanto, isto não pareceu um paradoxo para o autor em relação ao que acabara de ser publicado por Oberg, pois em momento algum Galvão viu qualquer incompatibilidade entre uma terminologia geracional e um sistema de casamentos de primos (já que em um sistema deste tipo os primos cruzados são assimilados e “irmãos”); apesar da raridade registrada pelo autor destas uniões, elas estariam presentes em todos os grupos xinguanos e só seriam possíveis porque, apesar dos primos cruzados serem classificados terminologicamente como “irmãos”, o cruzamento da geração anterior seria “reconhecido” pelos indivíduos e tornaria o casamento possível (como se os xinguanos admitissem que, apesar de utilizarem uma terminologia geracional em G^0 , “o correto” seria cruzar os parentes, hipótese dubitável não só por tentar explicar a coexistência de formas distintas de classificação a partir de um tipo de “psicologismo”, mas sobretudo por ignorar que sua coexistência deveria ter tanto explicações quanto conseqüências sociológicas). Não parecia

um problema para Galvão que pessoas classificadas como “irmãos” se casassem, sobretudo talvez pelo fato do casamento de primos parecer não importar ao autor, já que ele afirma não haver encontrado senão raros exemplos desta forma de aliança, afirmando que “êsses casamentos não constituem a maioria dos casos observados, antes, a minoria.” (GALVÃO, op. cit., p. 28), indo em direção oposta à descrição de Oberg que afirma a *prescritividade* do casamento de primos.

Em momento algum de sua obra Oberg havia feito qualquer menção à possibilidade dos primos cruzados de Ego serem classificados como seus germanos e que, em função disto, o casamento entre essa categoria de parentes fosse proscrito. A questão da “havaianização” geracional e da quase inexistência do casamento de primos, em contradição com os dados de Oberg, aparece exclusivamente com o trabalho de Galvão. Na visão de Oberg, a correlação entre o casamento prescritivo de primos cruzados e a terminologia cruzada seria óbvia, visto que o tipo de terminologia descrita por ele designaria para Ego seus afins imediatamente possíveis, o que não seria compatível com as descrições feitas por Galvão e explicaria a raridade do casamento de primos registrada por este último autor.

Apesar de não conferir ao casamento de primos um lugar relevante no sistema de parentesco, Galvão nota algo sobre as relações entre primos cruzados que não aparece no trabalho de Oberg, dizendo que os Kamayurá às vezes utilizariam termos para “cônjuges” para se referir a seus primos cruzados, e que esta prática seria mais comum entre crianças e jovens. O autor não chega a mencionar a existência de casamentos arranjados, nos quais os cônjuges, mesmo quando ainda crianças, passam a utilizar termos de afinidade (BASSO, 1973a, 1975), e talvez fosse possível que as crianças ou jovens observados por Galvão estivessem noivos quando ele realizou a pesquisa, sem que ele soubesse disso – o que explicaria a citação do fato sem qualquer especulação sobre ele. Mas independentemente disto, o dado traz problemas interessantes ao sugerir a eventual coincidência entre as categorias de “primos cruzados” e “cônjuges” - o que torna tentadora a comparação com os sistemas ego-centrados de casamento de primos bilaterais e transforma materiais etnográficos contraditórios em um problema teórico mais complexo. Trata-se de questionar como é (sócio)logicamente possível que exista um sistema de casamento de primos que identifique, no plano dos vocativos, os primos cruzados a cônjuges mas que, simultaneamente, os equacione a “irmãos” e “irmãs” no plano dos termos de referência.

Resumindo o problema: nas duas primeiras monografias sobre o Alto Xingu que deram um maior espaço ao tema do parentesco encontram-se duas descrições distintas e incompatíveis entre si das terminologias de parentesco xinguanas: uma que as define como terminologias de “fusão bifurcada”, operando cruzamentos nas três gerações centrais, e outra que sequer menciona a existência de termos específicos para parentes cruzados, mas ressalta a equação de FZCh e MBCh a germanos (indicando tratar-se de uma terminologia “geracional-havaiana”). No primeiro caso, a terminologia poderia ser associada a uma regra de casamento de primos cruzados (como de fato faz Oberg), enquanto no segundo esta possibilidade seria negada pela transformação dos cognatos cruzados em “irmãos” em “irmãs” (apesar de ser algumas raras vezes realizada, como nota Galvão), o que entraria em contradição com uma prescrição matrimonial desse tipo. Em suma, estes dois pesquisadores registraram terminologias a princípio incompatíveis entre si no que diz respeito à possibilidade de coexistência com um mesmo sistema matrimonial.

Como seria possível então conciliar estas terminologias alternativas e a princípio incompatíveis em um mesmo modelo teórico, juntamente com seus correlatos matrimoniais?

Duas das maiores pesquisadoras do parentesco xinguanos se esforçaram na tentativa de solucionar este “paradoxo” e, com a publicação dos trabalhos de Dole (1983) sobre os Kuikuro e de Basso (1969, 1973a, 1975) sobre os próprios Kalapalo, as possibilidades de coexistência entre formas de classificação cruzada e geracional dos parentes apareceram finalmente como um problema logicamente relacionado ao sistema matrimonial.

Ambas as autoras partem de pressupostos analíticos distintos e entram em um debate que ficou famoso entre os estudiosos do Alto Xingu. Dole (1983) procurou explicar o parentesco kuikuro atual injetando na análise dados exteriores ao parentesco de “história conjectural” (não verificáveis), afirmando que o que se encontra hoje entre eles seria a forma “degenerada” de um sistema de exogamia local ou de grupo de parentesco que teria existido no passado, que teria contado com uma regra de residência unilocal (isto é, exclusivamente virilocal ou uxorilocal) e casamento de primos. Segundo Dole (Ibid.), por conta do impacto resultante do contato com os brancos sobre o contingente populacional e, conseqüentemente, sobre a organização social, os sistemas xinguanos teriam criado uma defasagem entre a prescrição do casamento de primos e as práticas possíveis, pois a “endogamia” resultante do decréscimo populacional teria produzido uma confusão entre primos cruzados e paralelos, dando origem a uma terminologia geracional-havaiana “incipiente”, que Dole batizou de

“bifurcate generation” (isto é, que guardaria ainda o cruzamento em G^{+1} , mas que tenderia a desaparecer com a evolução dos sistemas em um sentido endogâmico).

Desta forma, a tentativa de Dole para explicar o paradoxo da coexistência de uma terminologia geracional e outra cruzada dependeu do recurso a um fato externo ao sistema (o contato) e da idéia de que um sistema como o kuikuro só poderia ser uma forma “degenerada” e “transicional” de algum modelo “original”. A lógica do argumento de Dole prende-se ainda à idéia de que o estudo do parentesco exige que seja possível pensá-lo em termos de unidades sociocêntricas que funcionem como parceiros de troca, organizadas através de princípios de unificação ou residência unilocal – o que explica a necessidade de seu recurso à idéia de que o sistema ego-centrado/cognático atual seria uma “degeneração” de um sistema sociocentrado/dualista passado.

Incapaz de conceber a operação de uma distinção categorial que não se expresse em termos de grupamentos sociocentricamente definidos, a autora se vê diante da necessidade de explicar as terminologias que mantêm tal distinção em ambientes "ambilocais" e cognáticos como um tipo composto e transicional, derivado da desintegração de estruturas mais definidas - unilineares ou unilocais - do passado, devido ao contato e/ou distúrbios demográficos. (SOUZA, 1992, p. 92)

Basso (1969, 1973a, 1975), por sua vez, propôs uma solução mais interessante do ponto de vista teórico, relacionando diretamente a aplicação de uma ou outra grade terminológica ao sistema matrimonial *tal como existe de fato*, introduzindo um elemento fundamental para a compreensão do sistema de aliança: a noção de *distância social*. Segundo a autora, os Kalapalo têm uma preferência pelo casamento *com parentes distantes, situados na “periferia” da parentela*, de modo que os cognatos considerados por Ego como mais “distantes” seriam aqueles com quem ele teria uma maior potencialidade para estabelecer relações de afinidade: aquilo que Basso chamou de *affinibility*. Já em sua tese a autora chamava a atenção para a necessidade de se distinguir entre a afinidade real, adquirida através de laços matrimoniais (*affinity*) e a possibilidade de transformação de um parente distante ou não parente em afim real (*affinibility*):

‘Affinibility’ is a level of contrast which exists within the larger area of ‘kinship’, that is, it is a differentiating principle of *otomo* categories. ‘Affinity’, however, appears to be a ‘neutral’ level of contrast with respect to *otomo* classification, since the definitions of the categories refer to actual situations of affinity, rather than kinship potential fulfilled with respect to affinity. (BASSO, 1969, p. 55 apud SOUZA, 1992, p. 153)

Tal potencialidade seria acionada de acordo com diferentes “níveis de contraste”, nos quais Ego poderia consangüinizar seus parentes através do uso de uma terminologia geracional, indicando a ausência de *affinibility*, ou marcá-los como parentes cruzados, indicando a potencialidade para uma relação de afinidade.

Entretanto, aqui nos deparamos de imediato com um problema: a conceitualização feita por Basso de *otomo*. Para a autora, esta categoria corresponderia ao conceito antropológico de *kindred*, isto é, a um conjunto de grupos de *siblings* ligados pelo compartilhamento de pelo menos uma relação de filiação, sendo que tal categoria designaria simultaneamente:

a category of persons who are considered related to a specific individual through ties based on two kinds of relationships: *filiation*, or the relationship of parent and child (see Schneider 1967), and *siblingship*, or the relationship of persons who share a filiative bond (common maternity or pattenity, or both). Together, filiation and siblingship form a network of ties from which all individual kinship relationships can be worked out genealogically. (BASSO, 1973a, p. 75)

Entretanto, tal definição de *otomo* não parece fazer sentido de acordo com as definições e usos que encontrei em campo. Em primeiro lugar, não é possível utilizar a categoria *otomo* com referência a pessoas ligadas por laços de germanidade (*siblingship*), como afirma Basso, mas apenas com referência aos parentes de G^{+1} “próximos” a Ego, o que, em segundo lugar, não é a mesma coisa que filiação. Basso já havia notado que o termo *otomo* pode funcionar como categoria englobante dos parentes de G^{+1} , e este é o único significado que parece ser operacional de fato. O termo é o plural de “*oto*” (“dono”), e no campo do parentesco o *otomo* diz respeito exclusivamente ao conjunto de parentes de G^{+1} suficientemente próximos de Ego para serem considerados seus “donos”, e que serão

respeitados como sogros e sogras por seu(s) cônjuge(s) – não sendo necessariamente pessoas às quais Ego se refere como “pais” ou “mães”, podendo englobar também “tios” e “tias” genealogicamente próximos. Esta é uma classificação de extensão variável (tão variável quanto os critérios de distância social), mas que comumente inclui os pais do cônjuge, seus irmãos e irmãs, primos paralelos e seus primos cruzados de primeiro grau (assimilados, em sua respectiva geração, a *germanos*).

O sentido que deve ficar retido da noção de *affinibility*, portanto, é o de que ela é a expressão da possibilidade da produção da afinidade entre parentes⁸⁹.

By considering the dimension of ‘affinibility’, a speaker distinguishes among kinsmen within these generational sets so as to yield classes of kin to which they attribute the social quality of ‘spouse exchangers’. (BASSO, 1975, p. 4)

Em suma, associar a utilização contextual de terminologias alternativas à distância social e à *affinibility* significa dizer que de fato não há *duas* terminologias distintas, mas sim que tanto a classificação geracional-havaiana quanto a cruzada-iroquesa são traços de um mesmo sistema matrimonial que, congruente a um princípio que privilegia o casamento com parentes distantes, exige constantes reclassificações das relações sociais em contextos específicos, oferecendo diferentes níveis de contraste - ora enfatizando a impropriedade de se produzir afinidade (utilizando uma terminologia geracional para se referir aos primos cruzados “próximos”, transformando-os em “irmãos”), ora enfatizando a possibilidade de transformar algum cognato (distante) em afim (utilizando a terminologia cruzada).

A distância social para os Kalapalo corresponderia, segundo Basso, a uma série hierarquizada de quatro princípios: “(...) residence, factional support, village affiliation, and language group affiliation” (BASSO, 1975, p. 210). A residência e a afiliação a uma determinada aldeia são elementos facilmente identificáveis em campo como fatores que determinam parcialmente os conceitos kalapalo de distância. Pessoas que moram na mesma casa, ainda que sejam primos cruzados, não apresentam *affinibility* entre si e não devem se casar, devendo tratar-se como irmãos e utilizar uma terminologia geracional, por estarem “perto demais”. Já primos cruzados de primeiro grau que não habitam a mesma casa, mas

⁸⁹ O que, note-se, ainda não é suficiente, por excluir da análise o lugar ocupado pelos não-parentes no sistema matrimonial.

vivem na mesma aldeia, podem se casar (e freqüentemente mantêm relações sexuais como “namorados”, *ajo*). Mas este fato corresponde a casos raros, já que a distância geográfica é um fator importantíssimo na determinação da distância social e há, ainda, elementos genealógicos pivotaes na definição dos casamentos distantes considerados ideais (e que veremos mais adiante estarem ligados à relação entre os cálculos iroqueses de cruzamento e o sistema de aliança). Os outros dois critérios, suporte faccional e grupo lingüístico, são mais difíceis de ser avaliados. Raramente as pessoas se casam com outras que não falam sua língua, pois dificilmente encontram-se parentes distantes em grupos de outras famílias lingüísticas aos quais se possa pedir esposas e, além disso, qualquer um dos cônjuges que vá morar em uma aldeia falante de outra família lingüística sofrerá com a falta de domínio da língua do cônjuge, algo considerado uma vergonha pelos xinguanos, reduzindo a ocorrência deste tipo de alianças (sendo poucas entre os Kalapalo de Aiha). Já o “suporte faccional” é uma expressão bastante vaga: cada indivíduo está ligado a qualquer “facção” (entendida como um grupo de apoio moral e material, de fronteiras fluidas, que gravita ao redor de homens de prestígio) de uma aldeia (e mesmo de outras!) por laços de parentesco ou afinidade, e como os Kalapalo *não* possuem nenhuma categoria que indique a idéia de “facção” (ao contrário do que Basso sugere a partir da noção de *otomo*, pois é algo que não se verifica em campo), este certamente não é um critério de avaliação de proximidade ou distância, pois eles não pensam nestes termos.

Mas, de modo geral, Basso ofereceu uma contribuição valiosíssima para a solução do “paradoxo havaiano-iroquês” ao afirmar que as transformações da terminologia estão diretamente relacionadas ao sistema matrimonial: às preferências kalapalo pelo casamento com parentes distantes e aos princípios que orientam tais classificações. A contribuição de Basso está em trazer à tona o fato de que as transformações da terminologia e o sistema matrimonial só podem se tornar inteligíveis caso se compreenda os valores diferenciais que os Kalapalo atribuem à *afinidade* e à sua *potencialidade*, a *affinibility*.

Entretanto, após este grande passo a autora acabou invertendo algumas relações entre elementos do parentesco kalapalo. De acordo com ela, a preferência pelo casamento com parentes distantes e com não-parentes (sendo estes, sobretudo, de origens étnicas distintas) seria explicada pela estratégia para restaurar laços de *ihütisü* (a marca do parentesco) entre pessoas com as quais estes laços estariam se enfraquecendo, e obter apoio do máximo possível de pessoas em um contexto tenso repleto de acusações de feitiçaria (como é a situação geral em qualquer aldeia alto-xingwana). Reatando estes laços seria possível criar

uma rede extensa de respeito e obrigação mútuos e evitar acusações de feitiçaria, ou, caso alguma ocorresse, seria mais fácil encontrar refúgio em outras aldeias.

A interpretação de Basso sobre o valor de se ter afins *politicamente* distantes em uma mesma aldeia e *geograficamente* distantes em aldeias distintas de fato faz sentido no contexto faccionalista alto-xinguano, pois é fato que ter uma parentela grande evita a produção de acusações de feitiçaria e que, quando alguém é expulso por feitiçaria, este tende a procurar abrigo junto a seus afins, caso não tenha nenhum consangüíneo próximo o suficiente em outra aldeia. Entretanto, a meu ver esta é uma explicação parcial e que se baseia em uma relação espúria: ela afirma que a estratégia é o que leva ao casamento com parentes distantes, enquanto na verdade é a preferência pelo casamento com parentes distantes (o ideal de “exogamia de parentela próxima”) que torna tal estratégia possível. Pois os parentes distantes ideais para a realização do casamento, como veremos, são de um tipo específico definido pela terminologia: filhos de primos cruzados de sexo oposto. Não basta colocar todos os parentes afinizáveis na categoria genérica dos “parentes distantes”, pois há elementos da estrutura da terminologia e da classificação dos afins que são responsáveis por delimitar o campo da afinidade possível. A distância sozinha, fora do campo classificatório dos parentes cruzados, não tem valor. Basso, apesar de dar o passo inicial fundamental para se compreender as relações entre a terminologia e o sistema matrimonial, se desvia deste empreendimento utilizando uma “razão prática” oriunda das estratégias utilizadas nas disputas internas.

Antes mesmo de Basso, Peter Rivière (1969) já havia chamado a atenção para a necessidade de se distinguir, entre os Trio das Guianas, “*affinity*” de “*affinability*” (distinção equivalente àquela feita por Basso), isto é, entre a relação de aliança que liga diretamente um homem ou mulher casados aos parentes da família de seu cônjuge (como seus sogros/as e cunhados/as), de um tipo de relação indireta que não liga afins reais, mas pessoas com as quais o sistema de atitudes e as idéias nativas fazem com que Ego se relacione de maneira ambígua, como se elas estivessem no limite entre a consangüinidade e a afinidade, insinuando a possibilidade da aliança.

Joanna Overing Kaplan (1975) deu um passo importante para os estudos do parentesco ameríndio ao tratar o sistema piaroa como um sistema dravidiano, isto é, como um sistema de terminologia cruzada que identifica os parentes cruzados a afins, associada a uma regra positiva de casamento de primos bilaterais. O valor da utilização deste modelo na América do Sul está diretamente ligado ao cognatismo de grande parte das sociedades do continente:

enquanto na teoria “clássica” das *Estruturas Elementares do Parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 1976; doravante referida como EEP) a aliança só pode ser vista como um fato *a posteriori* às relações de unificação a grupos corporados de natureza sociocêntrica (metades, classes, subclasses, clãs, linhagens, etc.), Dumont mostrou que, entre os povos dravidianos do sul da Índia, a aliança pode ser transmitida genealogicamente tanto quanto a própria consangüinidade, de modo que a aliança de casamento *não depende da existência de qualquer princípio sociocêntrico de classificação*, o que tem tido um rendimento analítico muito grande na América do Sul desde então.

Viveiros de Castro (1993a, 1993b, 1995) sugeriu que a maioria das sociedades amazônicas possui, de fato, sistemas dravidianos (isto é, cuja oposição entre parentes paralelos e cruzados é equivalente à oposição entre consangüíneos e afins e está associada a formas de transmissão da aliança e casamento de primos cruzados), inclusive os povos alto-xinguanos. Mas entre elas a oposição entre consangüinidade e afinidade não seria equitativa como Dumont havia sugerido sobre os povos dravidianos da Índia: na América do Sul esta seria uma oposição hierárquica produzida pela aplicação de um gradiente de distância sobre todas as classificações de parentesco (o que produziria uma fratura na afinidade que faria com que os termos ficassem separados das relações, e a afinidade “real” ficasse separada da “*affinability*”, da qual já haviam falado Rivière e Basso em contextos etnográficos distintos).

De acordo com o modelo de Viveiros de Castro (Ibid.), tal distinção freqüente entre a afinidade real e a “*affinability*” estaria relacionada à presença generalizada nas sociedades ameríndias de princípios laterais de distância social na classificação dos parentes, que interfeririam decisivamente na bipartição categorial das terminologias de parentesco. Isto é, a oposição entre parentes paralelos e cruzados, consangüíneos e afins (característica dos sistemas dravidianos, entre os quais figurariam os sistemas alto-xinguanos), seria matizada em função de formas de classificação que obedecem a uma lógica concêntrica do próximo e do distante, produzindo “uma estrutura hierárquica em que o englobamento da afinidade pela consangüinidade no interior da esfera dos cognatos ‘inverte a ordem superior do valor’” (SOUZA, 1995, p. 159), pois no exterior desta esfera ocorre o inverso: a afinidade engloba a consangüinidade. Mais do que isto, esta predominância da afinidade nos limites do parentesco faz com que ela opere sua abertura para o “exterior”, isto é, que a afinidade seja a ponte entre o “interior” do parentesco e uma “exterioridade” sociopolítica, o que permite tanto a

incorporação de não-parentes ao campo matrimonial quanto “aponta para os limites do parentesco como ordem de totalização do social” (SOUZA, 1995, p. 159).

Tal estrutura hierárquica produziria ainda uma “fratura na afinidade”, transformando-a em um sistema tripartite que distingue entre afinidade “virtual” (ou “afinidade terminológica”), afinidade efetiva e afinidade potencial ou sociopolítica (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 2002) – o que explicaria a necessidade que autores como Rivière e Basso tiveram de distinguir entre uma afinidade efetiva, “real”, e uma afinidade “em potência⁹⁰”. Este processo de fissão da afinidade teria conseqüências diversas para os sistemas nos quais opera, pois a distinção entre afins reais e terminológicos cria, com o esvaziamento da categoria dos cruzados do conteúdo da afinidade, a necessidade da afinidade potencial no pólo distal da oposição hierárquica entre consangüinidade e afinidade. Em alguns casos, esta forma da afinidade pode ser explorada positivamente pelo sistema matrimonial, através da preferência pelo casamento com cognatos “distantes” (voltados para a periferia da parentela), com não-parentes ou mesmo com cognatos distantes reclassificados como indivíduos não-aparentados. Nestes sistemas, seria possível encontrar um deslocamento da afinidade em relação ao cruzamento, produzindo o desaparecimento da categoria da afinidade virtual em sentido estrito, cuja conseqüência seria a utilização de terminologias geracionais – como é o caso kalapalo, que produz uma “havaianização” na geração de Ego e tem uma preferência pelo casamento com parentes distantes.

Souza (1992) testou estas hipóteses entre os sistemas xinguanos a partir de uma revisão da bibliografia disponível, e pôde de fato encontrar naqueles sistemas características que permitiram validar sua classificação como componentes do “dravidiano amazônico”. Por causa do fato da afinidade virtual próxima ser assimilada à consangüinidade e a afinidade virtual distante poder ser vista como a “afinidade em sua plena potência”, nestes sistemas o que se tem de fato é a reprodução (mais sociológica do que terminológica) da oposição entre consangüíneos e afins e da afinidade como um modo de transmissão da aliança (características que, segundo autores como Taylor⁹¹ e Viveiros de Castro⁹², são os pontos decisivos na definição de um sistema como dravidiano ou não).

⁹⁰ Basso utiliza o termo “afinidade potencial”, mas em um sentido diferente daquele utilizado por Viveiros de Castro. A expressão de Basso se aproximaria mais do conceito de “afinidade virtual ou terminológica” utilizado aqui.

⁹¹ Cf. TAYLOR, op. cit.

⁹² Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1998.

Admitindo-se a preferência dos Kalapalo pelo casamento com parentes distantes, tem-se então

um sistema que, em primeiro lugar, quebra a classe dos 'cruzados' em duas: a afinidade virtual é como que absorvida, de um lado, pela consangüinidade, de outro, pela afinidade potencial - pois o cruzado distante vai ser incluído numa categoria cujo conteúdo fundamental de alteridade é sobredeterminante em relação ao conteúdo "de parentesco". (SOUZA, 1992, p. 111)

A terminologia geracional adotada pelos Kalapalo seria, assim, uma forma de tornar produtiva a distinção entre afins virtuais, efetivos e potenciais, de modo que através da assimilação terminológica dos afins virtuais próximos a consangüíneos o sistema produziria um arremesso das alianças para a periferia da parentela e para o campo dos não-parentes, cuja conseqüência óbvia “é a quebra da estrutura diádica da oposição terminológica, o concentrismo do modelo da cognação sendo potencialmente ternário: o afim de um afim não é necessariamente um consangüíneo (cf. Viveiros de Castro, 1990: 22-9)” (SOUZA, 1992, p. 112).

A utilização de terminologias geracionais é ampla no escopo dos sistemas dravidianos da Amazônia, e Viveiros de Castro dividiu-as em dois “tipos ideais”: as formas “fortes” (que exprimem um conceito positivo de exogamia) e “fracas” (que conservam a bipartição em G^{+1} , restringem-se apenas a uma parcela do campo terminológico e mantêm a possibilidade do casamento de primos cruzados próximos). A terminologia kalapalo encontra-se a meio caminho entre estes tipos, pois ela mantêm o cruzamento na geração dos pais de Ego, é relacional (de modo que os primos cruzados próximos nunca deixam de ser propriamente cruzados) mas tende a afirmar, pela preferência pelo casamento com parentes distantes, uma prescrição de “exogamia” da parentela reconhecida, mas sem proibir o casamento de primos cruzados de primeiro grau (desde que observada a condição da transformação da distância geográfica em distância social).

Mas a presença de cálculos iroqueses ainda poderia ser um obstáculo a uma leitura dravidiana do sistema kalapalo. De acordo com alguns autores (cf. TRAUTMANN; BARNES, op. cit.), os tipos de cruzamento operados pelas terminologias iroquesas e dravidianas seriam incompatíveis entre si e estariam relacionados a sistemas de aliança

completamente distintos, de modo que a utilização da hipótese dravidiana no caso kalapalo exigiria uma discussão sobre as diferenças e semelhanças entre estes dois tipos terminológico-matrimoniais. Na seção seguinte retomarei esta discussão, focando duas vertentes: uma que opõe de forma excludente as terminologias iroquesas e dravidianas, e outra, desenvolvida sobre o pano de fundo das pesquisas na América do Sul, que argumenta que ambas são variações de um mesmo tipo de estrutura dravidiana de base.

4.2 O “paradoxo dravidiano-iroquês” e a etnografia sul-americana

Nas primeiras grandes sínteses tipológicas dos sistemas de parentesco, como as de Morgan (1970) e Murdock (op. cit.), os sistemas iroqueses e dravidianos foram classificados de forma “difusa” sob os mesmos rótulos. As diferenças entre traços específicos de cada um eram vistas como sendo meramente superficiais e os autores acreditavam que se trataria de fato de um único tipo de sistema de parentesco, mais ou menos geográfica e historicamente variável. Robert Lowie (1928) e Paul Kirchhoff (1955), por sua vez, dividiram os sistemas de parentesco baseados na “fusão” ou não dos termos de parentesco em relação ao sexo na geração dos pais (isto é, se $F = FB = FZ$ e $M = MZ = MB$ ou $F = FB \neq FZ$ e $M = MZ \neq MB$), e tanto o modelo iroquês quanto o dravidiano foram agrupados na categoria que englobava os sistemas ditos de “fusão bifurcada” (*bifurcate merging*), tendo suas demais diferenças legadas a segundo plano. Murdock (op. cit.) criou uma tipologia mais extensa, incluindo os tipos que ele chamou de “crow” e “omaha”, mas na qual os sistemas dravidianos eram vistos como uma variação do tipo iroquês, uma espécie de “sistema de base” para os tipos dravidianos, não havendo portanto nenhuma preocupação em avaliar o significado das diferenças entre um e outro tipo.

O primeiro antropólogo a argumentar no sentido de definir os sistemas iroqueses e dravidianos como tipos distintos foi Floyd Lounsbury (1964). Seu argumento segue uma direção bastante interessante, pois, para o autor, a diferença crucial entre estes sistemas estaria expressa justamente naquela característica utilizada por pesquisadores anteriores para classificá-los em conjunto: o cruzamento (“*crossness*”). Se, para seus antecessores, os sistemas dravidianos e iroqueses podiam ser agrupados sob os mesmos rótulos pelo fato de

apresentarem terminologias cruzadas de parentesco, Lounsbury (Ibid.) afirma que a natureza e a forma destas operações são completamente distintas em cada caso, postulando uma incompatibilidade entre ambos.

A tese da incompatibilidade entre as formas de cálculo e os arranjos matrimoniais destes sistemas é compartilhada por vários autores adeptos da análise terminológica formal, como Ira Buchler (1967), Scheffler & Lounsbury (1971), e Trautmann (1981) (particularmente em TRAUTMANN; BARNES, op. cit.).

O que tanto os sistemas dravidianos quanto os iroqueses fazem é distinguir entre parentes “paralelos” e “cruzados”, isto é, entre parentes do mesmo sexo que um determinado parente de ligação e parentes de sexo diferente daquele de um parente de ligação, o que ocorre, na grande maioria dos casos, nas três gerações centrais (G^{+1} , G^0 e G^{-1}). Mas, de acordo com alguns autores, sua semelhança é exclusivamente esta. Mais ainda, seria justamente na bipartição das categorias de parentes que ambos começariam a se distinguir, pois em cada um dos casos esta bipartição manteria relações distintas com o sistema matrimonial. Dumont (1971) já havia mostrado que, nos sistemas dravidianos do sul da Índia, a distinção entre parentes paralelos e cruzados corresponde na verdade a uma distinção explícita entre consangüíneos e afins (não possuindo termos separados de afinidade), pois este movimento classificatório estaria associado a uma regra positiva de casamento entre primos cruzados baseada na transmissão genealógica da afinidade, o que foi posteriormente reafirmado por Trautmann (apesar de que, no aprofundamento dos trabalhos sobre os sistemas indianos, descobriu-se entre eles a coexistência do casamento de primos com várias outras formas de casamento como, por exemplo, o casamento avuncular, assim como sistemas dravidianos sem casamento de primos⁹³). Diferentemente, nos sistemas iroqueses a distinção entre paralelos e cruzados *não* corresponderia a uma divisão entre consangüíneos e afins, o casamento seria regulado por outras instituições ou valores sociais e normalmente não se trataria de sistemas de “casamento de primos”, além de apresentarem conjuntos de termos específicos para os afins.

Estas diferenças estariam diretamente ligadas aos cálculos de cruzamento que operam em ambos os sistemas (GODELIER; TRAUTMANN; TJON SIE FAT, 1998; TRAUTMANN; BARNES, op. cit.): de acordo com estes autores, as diferenças entre as fórmulas de cruzamento dos sistemas dravidianos e iroqueses apontariam para uma

⁹³ Cf. GOOD, 1996.

incompatibilidade em relação ao sistema matrimonial pelo fato de que “the Iroquois and Dravidian systems classify certain, more distant kin in *opposite ways*” (GODELIER; TRAUTMANN; TJON SIE FAT, op. cit., p. 9; grifo meu). Em sua tipologia formal, por preferirem “avoid culturally specific labels” (Id. Ibid., p. 30), os autores se referiram aos cálculos de dravidianos de cruzamento como cálculos de “Tipo A” e aos cálculos iroqueses como de “Tipo B”, distinguindo-os de acordo com a realização dos cálculos para filhos de parentes cruzados, pois, segundo eles

The differences between Types A and B begin to appear at a certain distance from Ego, namely, among the children of ‘cousins’, and among the parents’ ‘cousins’, their children (second cousins), and children’s children. (Id. Ibid.)

Nos sistemas com cálculo do “Tipo A” (“dravidianos”), o elemento em torno do qual giram as classificações dos parentes seria uma regra de casamento de primos cruzados bilaterais, já que em sistemas com este tipo de cálculo a forma como Ego classifica seus primos cruzados de mesmo sexo (“cunhados”), de sexo oposto (“esposas”) e seus respectivos filhos e filhas (“sobrinhos” e “sobrinhas” no primeiro caso, “filhos” e “filhas” no segundo) refletiria explicitamente esta regra de casamento. Já nos sistemas com cálculos do “Tipo B”, “the rule of cross-cousin marriage is violated by these classifications and cannot be present” (Id. Ibid., p. 32), já que nestas terminologias os filhos dos primos cruzados de sexo oposto ao de Ego são seus “sobrinhos” e “sobrinhas”, assim como os filhos de seus germanos de sexo oposto, que não poderiam estar sob uma regra de casamento de primos cruzados. Desta forma, os autores argumentam que os sistemas dravidianos e iroqueses só podem ser tipos absolutamente distintos, pois as terminologias iroquesas supõem cálculos incompatíveis com a regra de casamento que estaria na base das terminologias dravidianas:

The reversal of this and the other classifications in the Iroquois systems suggests that the rule of cross-cousin marriage does not operate as an ordering principle in it. (Id. Ibid., p. 9)

Além disso, se ao invés de observar exclusivamente G^0 e G^{-1} o foco fosse voltado para G^0 e G^{+1} , ter-se-ia exatamente a mesma incompatibilidade entre a terminologia e uma regra

de casamento de primos: Ego classifica os “primos” de mesmo sexo de seus pais como “pais” ou “mães”, e seus respectivos filhos (que em um sistema dravidiano seriam seus primos cruzados), como seus “irmãos”, impossibilitando logicamente, como supõem Trautmann & Barnes, que as terminologias iroquesas possam estar relacionadas regras de casamento como aquelas expressas pelas terminologias dravidianas. A distinção feita por Trautmann & Barnes em relação aos cálculos classificatórios poderia ser sintetizada na tabela abaixo (Tabela 4.1):

Gerações	<i>Kintypes</i>	"Tipo A" (dravidiano)	"Tipo B" (iroquês)
G⁺¹	FFZD (h. f.)	mãe	tia
	MMBS	pai	tio
G⁰	FFZDS (h. f.)	irmão	primo
	FFZDD (h. f.)	irmã	prima
	MMBSS (h. f.)	irmão	primo
	MMBSD (m. f.)	irmã	prima
G⁻¹	FZSS (h. f.)	sobrinho	filho
	FZSS (m. f.)	filho	sobrinho
	FZSD (h. f.)	sobrinha	filha
	FZSD (m. f.)	filha	sobrinha
	FZDS (h. f.)	filho	sobrinho
	FZDS (m. f.)	sobrinho	filho
	FZDD (h. f.)	filha	sobrinha
	FZDD (m. f.)	sobrinha	filha
	MBSS (h. f.)	sobrinho	filho
	MBSS (m. f.)	filho	sobrinho
	MBSD (h. f.)	sobrinha	filha
	MBSD (m. f.)	filha	sobrinha
	MBDS (h. f.)	filho	sobrinho
	MBDS (m. f.)	sobrinho	filho
MBDD (h. f.)	filha	sobrinha	
MBDD (m. f.)	sobrinha	filha	

Tabela 4.1: comparação das classificações dos parentes entre terminologias dravidianas (“Tipo A”) e iroquesas (“Tipo B”). Adaptada de Trautmann; Barnes (1998, p. 32)

As distinções elementares entre as duas terminologias, aquelas entre Ego e os primos cruzados de seus pais e seus respectivos filhos, podem ser representadas graficamente pelos seguintes diagramas genealógicos:

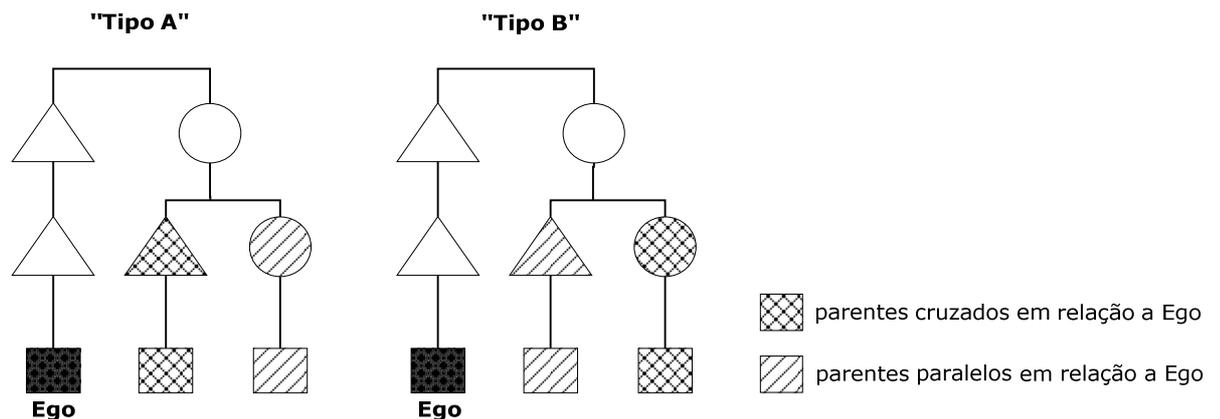


Figura 4.3: representação gráfica dos cálculos Tipo A (dravidiano) e Tipo B (iroquês), de acordo com Trautmann & Barnes, 1998

Como se vê, alguns autores pensam as terminologias dravidianas e iroquesas como inversas e relacionadas a sistemas de aliança completamente distintos; deste modo, tendo em vista as hipóteses de Souza (1992, 1995) e Viveiros de Castro (1993, 1995) sobre os sistemas alto-xinguanos serem de tipo dravidiano, haveria que se resolver a questão de alguns sistemas da região (se não todos, já que dados deste tipo só existem sobre os Mehináku, Kuikuro e, com esta dissertação, os Kalapalo) possuírem cálculos de “Tipo B” (iroqueses). Conforme o que já foi exposto na terceira parte desta dissertação, vê-se que a terminologia kalapalo se adéqua em todos os sentidos ao cruzamento “Tipo B” de Trautmann & Barnes (op. cit.): filhos de primos cruzados de mesmo sexo de Ego são “filhos” e filhos de primos cruzados de sexo oposto são “sobrinhos”. Seria possível então classificar este sistema como dravidiano?

Alguns americanistas (TAYLOR, op. cit.; SOUZA, 1992, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1998) têm defendido a hipótese de que é possível, pois sistemas com terminologias iroquesas também poderiam funcionar a partir dos caracteres básicos que compõem um sistema dravidiano: a oposição entre consangüinidade e afinidade e a transmissão diacrônica

de relações de aliança. Esta argumentação exigiria uma completa reconsideração das distinções entre as terminologias dravidianas e iroquesas.

Embasada em dados de grupos do conjunto Jivaro, Taylor (op. cit.) desenvolveu o argumento de que as terminologias iroquesas e dravidianas, ao invés de apontarem para estruturas completamente distintas (as primeiras associadas a sistemas complexos, por conta da regulação do casamento supostamente estar associada a instituições sociais alheias ao próprio parentesco, e as segundas a sistemas elementares, pelo fato da terminologia identificar os afins de Ego), são na verdade modalidades distintas de uma estrutura comum. Dois dos casos analisados pela autora, as variantes Achuar e Aguaruna, apresentam ambos, apesar das particularidades, uma estrutura marcada pela oposição entre consangüinidade e afinidade e pela transmissão genealógica da aliança. Estas sim seriam as características centrais dos sistemas dravidianos, relacionadas diretamente ao sistema matrimonial, de modo que estes elementos podem ser operacionais independentemente de sua coexistência com cálculos de “Tipo A”.

Enquanto o sistema Achuar é o que se aproxima mais do modelo dravidiano “clássico”, contando com cálculos de cruzamento “Tipo A”, regra de casamento de primos cruzados bilaterais próximos e sem termos separados de afinidade, o sistema aguaruna é o exemplo mais claro de como terminologias “Tipo A” (dravidianas) e “Tipo B” (iroquesas) podem coexistir *e operar de acordo com uma lógica dravidiana*. Neste sistema, os cálculos iroqueses coexistem com uma regra de assimilação de primos cruzados de sexo oposto de primeiro grau a “irmãos”, que proíbe o casamento entre eles (considerados “próximos demais” para se casar). Conseqüentemente, pelos cálculos iroqueses, *seus filhos* são considerados primos cruzados, vistos como distantes o suficiente para se casarem, e são considerados cônjuges ideais. Efetivamente, é entre esta categoria de parentes que ocorre a maioria dos casamentos entre os Aguaruna (“50 percent of the 70 percent of marriage between ‘cousins⁹⁴”). Ou seja, a maioria dos casamentos de primos se dá entre *filhos de primos cruzados de sexo oposto*: a terminologia, neste caso, não funciona no sentido de definir para Ego um campo matrimonial, mas sim *para seus filhos*. Visto de uma perspectiva diacrônica, o sistema aguaruna é fundado sobre a oposição entre consangüíneos (Ego e seus primos cruzados de primeiro grau inclusos) e afins (filhos de primos cruzados de sexo oposto) e transmite relações de aliança genealógicamente, mas sob a condição de atrasar o seu

⁹⁴ TAYLOR, op. cit., p. 193

redobramento em uma geração. É sob esta ótica que Taylor argumenta que o sistema aguaruna é uma variação de sistema dravidiano, mas que transmite a afinidade *através de cálculos “Tipo B” (iroqueses)*.

Isto explicaria ainda a tripartição da terminologia evidenciada pela existência de termos específicos para afins (característica amplamente usada para distinguir as terminologias dravidianas, que não contariam com termos separados de afinidade, das iroquesas, que contam), pois mostra que uma divisão tripla da terminologia e do sistema matrimonial pode aderir estritamente a uma sócio-lógica dravidiana de oposição entre consangüíneos e afins e transmissão da aliança. Como argumenta a autora, “both because it supposes and reproduces a perennialized alliance relationship and because it plays exclusively on the necessary and sufficient distinction between affinity and consanguinity” (TAYLOR, op. cit., p. 195). Estas seriam, de fato, as duas características centrais dos sistemas dravidianos; um sistema como o aguaruna apenas se tornaria tripartite por causa da relação hierárquica entre consangüinidade e afinidade causada pela inflexão do gradiente de distância na classificação do espaço social, sendo apenas uma variação de uma estrutura dravidiana de base.

Resumindo a questão, o ponto ao qual Taylor quer chegar é afirmar que, independentemente da terminologia aguaruna ser “iroquesa”, com cálculo de cruzamento incompatível com o casamento de primos cruzados bilaterais “reais” (o que supostamente seria marca dos sistemas dravidianos), e possuir termos de afinidade que não coincidem com os termos para parentes cruzados (outro afastamento em relação ao modelo dravidiano indiano), *o sistema opera exatamente a partir da mesma lógica presente em qualquer sistema dravidiano*. Nos sistemas dravidianos da Índia, se tomadas apenas duas gerações, a terminologia permite observar *sincronicamente* a oposição entre consangüíneos e afins e a transmissão genealógica da afinidade de uma geração a outra; no caso aguaruna, estas mesmas características também são observáveis, mas somente se levadas em conta no mínimo três gerações, e o tempo que a aliança leva para ser transmitida é maior, por conta da inflexão de um gradiente de distância na classificação dos parentes (que proíbe o casamento entre primos cruzados de primeiro grau, mas autoriza e favorece o casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto - primos cruzados de segundo grau). Nas palavras da autora,

Aguaruna kin classification is based on a perfectly clear and exhaustive distinction between affinity and consanguinity – *but not between affines and consanguines*; this distinction suffices to account for all of the oddities of the vocabulary. Furthermore, this variant always defines marriage in terms of past and future unions, with a view to replicating an alliance (...). From this standpoint, the Aguaruna variant corresponds perfectly to the spirit if not the letter of the Dravidian model as defined by Dumont. (TAYLOR, op. cit., p. 208)

Segundo Taylor, o sistema aguaruna seria um sistema dravidiano operando por meio de uma “fórmula rica”, isto é, estruturado a partir dos dois princípios fundamentais destes sistemas, mas que os colocaria em movimento a partir de fórmulas mais “complexas”, como a adoção de cálculos iroqueses de cruzamento e a consangüinização dos cruzados em G^0 :

(...) in certain contexts, the presence of a limited but specific vocabulary for affines may not be the mark of an incipient ‘Iroquois system’ but simply the product of a Dravidian logic working under the constraints of close kindred exogamy. In the same way, the presence of a ‘Hawaiian’-type G^0 terminology may be, rather than an indication of transmutation toward a ‘complex’ system, the outcome of a perfectly elementary Dravidian alliance structure reproducing endogamous cognatic kindreds who think themselves in terms of consanguinity. (TAYLOR, op. cit., p. 209)

Sistemas de aliança como o dos Aguaruna, de casamento entre filhos de primos cruzados de sexo oposto propiciados pela transmissão da afinidade através de cálculos iroqueses de cruzamento, seriam o que Viveiros de Castro (1998, p. 357) chamou de “Type B restricted exchange systems”. Segundo ele (Ibid., p. 356), sistemas deste tipo seriam equivalentes a trocas de irmãs repetidas em gerações não-consecutivas, e por seu caráter ego-centrado seriam sistemas de troca multilateral, no qual cada “unidade” vê todas as outras distribuídas como afins reais ou potenciais, de modo que em um sistema deste tipo a circularidade dravidiana desaparece e aliados de aliados podem ser, também, aliados de Ego.

Se um sistema de aliança operante sob uma lógica dravidiana e com terminologia iroquesa é concebível, seria possível então pensar os sistemas de parentesco xinguanos como sendo casos de “Type B restricted exchange systems”?

4.3 Hipóteses recentes sobre o parentesco alto-xinguano

Segundo Souza (1995), apoiada nos dados de Basso sobre os Kalapalo, de Dole sobre os Kuikuro e de Gregor sobre os Mehináku, a tarefa de determinar alguma estrutura de aliança para os grupos alto-xinguanos seria possível à luz dos desenvolvimentos da teoria da afinidade potencial e da noção de Taylor de “sistemas dravidianos de fórmula rica” (reconsiderando as relações entre as terminologias dravidianas e iroquesas e suas correlações possíveis com o sistema matrimonial).

De acordo com a autora, os casamentos entre os grupos de língua karib (referindo-se exclusivamente aos Kalapalo e Kuikuro) “efetuem-se na mesma área: a área em que a distinção categorial entre consangüíneos e afins é sobredeterminada pela afinidade potencial, em função da distância social” (SOUZA, 1995, p. 171). Tais casamentos se realizariam de acordo com duas possibilidades, como já indicado: ou com parentes distantes, ou com não-parentes. Em tese, seria possível associar estas possibilidades às duas formas existentes de realização do casamento: respectivamente, às uniões arranjadas (ou “casamentos de noivos”) e às uniões realizadas à escolha dos cônjuges (ou “casamentos de namorados”).

Basso (1973a, 1975) afirma que os casamentos por noivado seriam arranjados entre os pais do noivo e da noiva quando a menina ainda fosse impúbere e seriam os primeiros casamentos de duas pessoas, realizando-se normalmente entre uma moça recém-saída da reclusão pubertária e um homem mais velho. Os adultos envolvidos na negociação costumam ser germanos de sexo oposto, e podem tanto ser pessoas que se classificam como “irmãos de longe” ou, como é mais comum, “primos cruzados”. Desta forma, em qualquer um dos casos há uma adequação da união ao ideal de casamento entre primos cruzados distantes (pessoas que se classificam como *ihandaō*), e a replicação de uma aliança realizada em alguma geração passada (variando de acordo com a distância genealógica entre os primos, quando não for o caso de primos fictícios).

Considerando que o mais comum nesse tipo de casamento é o noivado de filhos de primos cruzados de sexo oposto, mas que se classificam como “germanos”, Souza sugere que os pais dois noivos seriam de fato primos cruzados de primeiro grau, em função da aplicação de uma classificação havaiana para Ego e seus primos imediatos. Por conta disto, a autora

afirma que talvez fosse possível encontrar um sistema de aliança “Tipo B” entre os alto-xinguanos, retomando a favor desta hipótese uma citação de Gregor sobre os Mehináku, de acordo com a qual “sex and marriage is only proper for the *grandchildren of opposite-sex siblings*” (GREGOR, 1985, p. 62 apud SOUZA, 1995, p. 174; grifo da autora). Uma vez que os cálculos presentes entre os Mehináku são “iroqueses” (filhos de primos cruzados de mesmo sexo são paralelos, de sexo oposto são cruzados), isto implicaria dizer que o ideal de casamento Mehináku em geral e o ideal dos casamentos arranjados entre os Kalapalo e Kuikuro seriam *entre filhos de primos cruzados de sexo oposto*, os únicos que se encontrariam em uma posição simultaneamente cruzada e suficientemente “distante” para a realização da aliança. Se for este o caso, a aproximação entre o sistema Mehináku, e provavelmente os outros sistemas xinguanos, à variante Aguaruna de Taylor é bastante tentadora e sua leitura como sistemas de troca restrita “Tipo B” aparentemente exata. Mas esta aproximação seria apenas um primeiro passo na direção do conhecimento destes sistemas de aliança, pois deixaria de fora (a princípio) os casamentos com não-parentes e outras importantes questões referentes ao sentido de realização das alianças.

Os casamentos “de namorados” seriam casos diferentes das uniões arranjadas e mais complicados de se pensar em termos de alguma estrutura de replicação de alianças (SOUZA, *Ibid.*). Estes seriam realizados por pessoas divorciadas ou viúvas e seriam fruto exclusivamente da escolha individual, realizando-se sobretudo entre pessoas não-aparentadas ou mesmo entre parentes distantes que, em função mesmo desta distância, se classificariam como não-parentes. Ou seja, trata-se de uniões que a princípio não resultariam de nenhuma forma de transmissão da afinidade, apesar de se realizarem no campo predominante da afinidade potencial – nos limites mais distantes da parentela reconhecida ou mesmo na exterioridade sociopolítica do parentesco (o universo dos não-parentes) -, o que permitiria uma abertura teoricamente infinita do campo matrimonial e levaria o sistema ao caminho das “estruturas complexas” (TAYLOR, *op. cit.*).

Taylor, ao lidar com o sistema Kandoshi (um grupo de língua candoa do complexo jivaro), se deparou com um sistema que realizava os casamentos preferencialmente entre não-parentes, assemelhando-se a um “sistema complexo” de aliança que seria regido exclusivamente pela escolha individual. Tanto ela quanto Souza (*Ibid.*) aproximaram o sistema Kandoshi dos sistemas alto-xinguanos, pelo fato destes supostamente preferirem o casamento com não-parentes. Neste tipo de situação, tem-se a impressão de que não haveria transmissão de afinidade e que não haveria repetição de alianças de qualquer geração passada,

sendo impossível falar de “casamento prescritivo”. Pois, nesta situação de casamentos com não-parentes, “one marries those who are marriageable” (TAYLOR, op. cit., p. 197), adequando-se perfeitamente à definição de Lévi-Strauss (1976) de uma “estrutura complexa”. Entretanto, as estatísticas dos casamentos Kandoshi mostram que, de fato, o que se classifica entre eles como casamentos entre não-parentes são na verdade casamentos entre primos cruzados distantes muitas gerações - que justamente pela distância são vistos como pessoas não-aparentadas. Ou seja, mesmo através de uma fórmula muito “complexa”, pelo caráter não-prescritivo do sistema e pela preferência pelo casamento com não-parentes, o sistema Kandoshi também funcionaria a partir de uma base dravidiana, transmitindo afinidade genealogicamente, sendo mais um exemplo de sistema dravidiano de “fórmula rica”.

Desta forma, seria possível sugerir entre os Kandoshi a existência de “nexos endogâmicos” (*endogamous nexi*), mesmo havendo esta preferência pelo casamento com “não-parentes” e não existindo qualquer regra prescritiva de casamento. De acordo com vários autores (cf. BASSO, 1973a; DOLE, 1983), os sistemas alto-xinguanos também transformariam parentes distantes em não-parentes⁹⁵; sendo assim, talvez entre eles também fosse possível encontrar *endogamous nexi* através das estatísticas dos casamentos, o que permitira a inclusão dos casamentos “de namorados” em um mesmo sistema de aliança que o casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto.

Tendo isto em mente, Souza caracterizou os sistemas xinguanos como sistemas dravidianos de “fórmula rica”, assim como as variantes Jivaro de Taylor, operando a partir da oposição básica entre consangüinidade e afinidade, transmitindo a aliança genealogicamente através da afinidade virtual distante (que opera de fato como afinidade potencial), tendo preferência pelo casamento entre primos cruzados distantes, no caso dos casamentos arranjados (como na variante Aguaruna descrita por Taylor), e nos quais o casamento com estranhos (não-parentes) ou categorias interditas seria comum e poderia estar relacionado a alguma forma de projeção longa da afinidade potencial para gerações futuras (como na variante Kandoshi).

Feitas estas considerações, uma das hipóteses correntes é que “a distinção entre os casamentos arranjados e os casamentos de namorados tem alguma repercussão sobre o sistema de aliança” (SOUZA, 1995, p. 173): os primeiros corresponderiam a uma fórmula específica de transmissão da aliança que permitira a formulação de um sistema baseado no

⁹⁵ Mas também transformam não-parentes em parentes distantes, segundo pude observar em campo.

casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto (o que seria necessário verificar em campo), e os segundos, de alguma forma, deveriam poder ser combinados no interior de uma mesma estrutura que comportasse o casamento de primos. A primeira hipótese que será testada no capítulo seguinte, portanto, é a de que seria possível formular um sistema de aliança baseado na transmissão da afinidade através de uma terminologia iroquesa proporcionando o casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto, o que será feito por meio da apresentação de dados estatísticos sobre os tipos de uniões entre os Kalapalo da aldeia Aiha.

Outra hipótese diz respeito às diferenças entre os casamentos arranjados e de namorados. Se, como tem sido sugerido, estes primeiros tipos de casamento poderiam, desde que se disponha dos dados necessários, ser reduzidos a algum modelo de aliança, uniões do segundo tipo seriam difíceis de serem compreendidas à luz de qualquer estrutura de redobramento de alianças e a própria Ellen Basso, em sua análise de alguns casamentos kalapalo, sugere que o casamento com não-parentes seria na verdade uma estratégia política, e sua explicação se limitaria à compreensão destas estratégias. Dito de outro modo, enquanto os casamentos de filhos de primos cruzados seriam o modelo de aliança vigente nos casamentos arranjados, os casamentos de namorados continuariam exteriores a este modelo. Entretanto, será mesmo assim? Nenhum trabalho sobre nenhum grupo alto-xinguano conta com dados suficientes para se afirmar a natureza destas relações. Portanto, frente à raridade de noivados em Aiha, no capítulo seguinte colocarei em exame a questão da diferença postulada entre casamentos arranjados e casamentos de namorados (que mostrarei se tratar também de casamentos de primos cruzados distantes), o que deve resolver *parcialmente* o problema, pois, por um lado, permitirá integrar estas duas modalidades de união em uma mesma estrutura e levará necessariamente a uma abordagem do sistema kalapalo como um sistema complexo de aliança (de acordo com a definição de Hérítier, 1981), mas, por outro, deixará em aberto o problema dos casamentos com não-parentes.

Ainda, os sistemas de parentesco alto-xinguanos seriam sistemas de troca restrita multilateralis. Tais sistemas são aqueles que Viveiros de Castro chamou de sistemas de troca restrita *inclusiva* (que podem envolver n parceiros sem que n seja necessariamente um número múltiplo de 2), por oposição aos sistemas de troca restrita *exclusiva* (que contam com a participação de $2n$ classes matrimoniais sempre redutíveis a duas macro-classes, como os casos dos sistemas aranda e kariera, por exemplo). Os sistemas multilateralis seriam compostos por uma estrutura mínima de três grupos trocadores com dois pares de homens e

mulheres de um mesmo grupo de germanos, que seria a condição para que todos os grupos pudessem realizar trocas *bilaterais* com todos os outros, produzindo a situação na qual todos se vêem como aliados em potencial e na qual desaparece qualquer possibilidade “circular” ou “totalizante” do sistema (isto é, fazendo com que a equação “aliado de aliado é igual a consanguíneo” não seja válida, tornando perfeitamente possível a equação “aliado de aliado é, ou pode vir a ser, aliado”).

Partindo da hipótese de Lévi-Strauss sobre a troca restrita ser uma forma particular e limítrofe da troca generalizada, Viveiros de Castro argumenta que os sistemas de troca restrita exclusiva (bilaterais) seriam produzidos pela redução das modalidades matrilineares da troca, ao passo que os sistemas de troca restrita inclusiva (multilaterais) seriam produzidos pela redução, através de um “achatamento geracional”, da troca patrilinear (SOUZA, 1992, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1990). O raciocínio é que sistemas contínuos e globais de troca generalizada (classicamente, matrilineares), ao serem reduzidos a sistemas de troca restrita, continuariam operando através de fórmulas globais (sendo que os casos clássicos analisados por Lévi-Strauss são os sistemas Murngin e Wikmunkan, da Austrália), enquanto sistemas descontínuos de troca patrilinear, ao se transformarem em sistemas de troca restrita, continuariam a operar de forma descontínua e, logo, potencialmente inclusiva⁹⁶ (o que seria o caso de muitos sistemas Amazônicos).

Tais sistemas seriam constituídos de múltiplas soluções locais e restritas, engendradas pelo achatamento geracional produzido pelo princípio patrilinear que subjaz (e fundamenta) os sistemas multilaterais, e este seria o caso da maioria dos sistemas dravidianos da Amazônia. Este seria o caso inclusive dos sistemas de parentesco do Alto Xingu, que, de acordo com Viveiros de Castro (apud SOUZA, 1995, p. 197), “não dispõe senão das ‘soluções parciais’ (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 533) com que têm de se satisfazer os sistemas multilaterais, sujeitos às vicissitudes da história em cujo movimento o princípio patrilinear que lhes é subjacente inescapavelmente os instala (VIVEIROS DE CASTRO, 1990, p. 56, 74 e n. 64)”.

⁹⁶ Esta dicotomia precisa ser repensada, e não faltam dados para subsidiar uma pesquisa orientada nesta direção. Leach (1995) já mostrou que a troca matrilinear kachin opera em múltiplos níveis locais, potencialmente descontínuos e inclusivos, assim como os casamentos matrilineares dos Kalapalo envolvem algumas parentelas também em múltiplos níveis locais (o que veremos em detalhes na sexta parte desta dissertação). O mesmo também parece ser válido para alguns grupos da América do Norte, como os Haida (MURDOCK, 1934) e os Tlingit (OBERG, 1973), cujos chefes podem fazer casamentos matrilineares localizados e esporádicos.

Para que tal hipótese seja aplicável ao caso kalapalo, é necessário que seja possível identificar um operador patrilateral no sistema de aliança, e este será o objetivo da seção seguinte. Mas, como veremos, ainda restará o problema do ideal e da prática do casamento matrilateral, e ficará claro que a *direção* das alianças é fundamental para a compreensão do sistema kalapalo e para se esboçar uma passagem do sistema de parentesco para a organização social mais ampla.

5 ESTATÍSTICAS DE CASAMENTO E TENDÊNCIAS DO SISTEMA

A etnologia do Alto Xingu é marcada por uma grande deficiência de dados sobre classificações de parentesco em contextos empíricos, genealogias extensas e casos suficientemente numerosos de aliança matrimonial que possam ser submetidos a uma análise mais minuciosa. Como nota Souza (1995, p. 195),

os dados referentes à aplicação das categorias terminológicas são raros e genéricos; informações sistemáticas sobre padrões de casamento e residência são inexistentes; a possibilidade de uma orientação privilegiada – estatística ou ideológica – das alianças para certos setores do campo do parentesco distante é portanto inverificável.

Em geral há poucos dados disponíveis, e os que se encontram na literatura foram muito pouco explorados pelos autores (seja pela falta de modelos teóricos capazes de dar conta da realidade etnográfica, seja pelo fato dos focos dos autores serem outros que não o parentesco). Por exemplo, os dois trabalhos mais antigos sobre organização social e parentesco no Alto Xingu, de Oberg (op. cit.) e Galvão (op. cit.), não citam juntos mais do que três casamentos, sem sequer relacionar os cônjuges entre si, de modo que estes autores não dispunham de dados (ou não os apresentaram) que pudessem ser aproveitados para um estudo empírico do sistema de aliança. O de Basso (1973a), sobre os próprios Kalapalo, relaciona menos de um terço das pessoas apresentadas nas genealogias, apresentando o mesmo problema de seus antecessores; o de Zarur (op. cit.), por sua vez, apresenta uma grande quantidade de informações sobre casamento entre os Aweti, mas realiza uma leitura dualista e sócio-cêntrica de uma sociedade cognática e ego-centrada, dando um peso muito grande a uma descrição “dualista simples” da terminologia em detrimento da realidade etnográfica (pois se tivessem sido levadas em conta as possibilidades de transformação dos termos de referência e das relações sociais, ver-se-ia que a terminologia possui uma dinâmica essencialmente ternária e que o conteúdo das relações sociais tem um peso muito grande sobre a estrutura terminológica, o que impossibilitaria uma leitura dualista da terminologia e da organização social xinguanas). O de Viveiros de Castro (1977), sobre os Yawalapiti, é o que apresenta com mais detalhes uma rede de alianças, identificando a maioria dos indivíduos

em seus grupos domésticos e relacionando vários deles entre si, mas ainda assim o material foi pouco explorado pelo autor, pela razão do tema de sua dissertação não ser propriamente o parentesco. Por isto, ainda que ao término deste trabalho não seja possível determinar uma estrutura de aliança satisfatória para os Kalapalo de Aiha, espero que esta dissertação tenha ao menos o valor de trazer a público dados etnográficos mais detalhados sobre o tema da aliança em um grupo alto-xinguano, permitindo que no futuro outros pesquisadores possam se apropriar destes dados e retomar o problema da aliança na região.

O material etnográfico no qual esta dissertação se baseia é uma genealogia dos moradores da aldeia Aiha, organizada a partir do último censo feito por mim, entre abril e junho de 2007, e da reconstituição das relações genealógicas entre as grandes parentelas bilaterais da aldeia que começou a ser feita em 1999 por Marina Cardoso (1999).

Trabalhar com genealogias entre os Kalapalo apresenta uma dupla dificuldade, referente tanto à obtenção de dados genealógicos quanto à grande variabilidade das classificações de parentesco. A primeira dificuldade está relacionada à limitação da memória genealógica kalapalo em termos de profundidade temporal, pois a grande maioria dos indivíduos não é capaz de dar muitas informações sobre seus antepassados da segunda geração ascendente (de seus avós) e, quando muito, podem dizer alguns nomes de pessoas da geração de seus bisavós. Logo na geração dos avós de Ego é difícil obter informações genealógicas precisas além daquelas para FF, MF, FM e MM, e poucas pessoas são capazes de dar informações sobre as relações de parentesco entre seus avós e seus respectivos cônjuges, sendo muito comum que vários informantes recorram à resposta genérica “acho que eram primos, mas de longe” (salvo algumas exceções dos descendentes de chefes, que costumam guardar mais informações genealógicas). Sobre a geração dos bisavós, menos pessoas ainda detêm esse tipo de informação, que normalmente não passa de nomes avulsos, às vezes impossíveis de serem reinseridos no mapa genealógico mais amplo. Nestas condições, as genealogias das quais se dispõe não possuem muita profundidade, contando com apenas cinco gerações de indivíduos adultos (seriam seis no total, se incluíssemos a atual geração de crianças), dentre as quais dispomos de informações suficientemente densas sobre apenas três⁹⁷ (a dos jovens casados, seus pais e seus avós).

De fato, há um desinteresse consciente das pessoas por este tipo de informação sobre seus antepassados além de G^{+2} , pois as classificações laterais (de cruzamento e distância

⁹⁷ Em alguns “núcleos genealógicos” estas informações podem ser estendidas para até quatro gerações.

social) são mais importantes para os Kalapalo do que as classificações verticais (de distância temporal-genealógica). Como notam Viveiros de Castro & Fausto (1993, p. 142) sobre uma característica geral das classificações de parentesco nas terras baixas da América do Sul, “la ramification latérale des parentèles cognatiques l’emporte sur la verticalité pyramidale des généalogies”.

Desta forma, é muito comum que um indivíduo seja capaz de dar uma lista imensa de primos paralelos e cruzados de seus pais e avós (sem identificar os laços genealógicos que poderiam tê-las produzido), justificando tais relações, por sua vez, através de outras relações laterais paralelas ou cruzadas (também não identificadas genealógicamente) de antepassados em linha direta mas, mais freqüentemente, em linhas colaterais, de modo que as genealogias se estendem muito mais lateralmente do que verticalmente. Para os Kalapalo, as classificações dos parentes como paralelos ou cruzados e sua distância em relação a Ego são muito mais importantes do que as posições genealógicas, pois são elas, mais do que a verticalidade das genealogias (que, contudo, não deixam de influir decisivamente), que criam os campos nos quais Ego pode escolher um cônjuge, fornecendo as medidas do “espaço” sobre o qual se estende o sistema de aliança.

A segunda dificuldade diz respeito à natureza de algumas classificações de parentesco entre os Kalapalo, que podem variar de acordo com a distância social e com o conteúdo das relações interpessoais. Em geral, quando se trata de falar sobre parentes muito distantes, os Kalapalo dispõem de múltiplas possibilidades de reclassificação, utilizando às vezes classificações paralelas, às vezes classificações cruzadas. É uma variabilidade que remete às discussões de Basso (1969, 1973a, 1975) sobre a *affinibility* e de Viveiros de Castro (1993a, 1995, 2002) e Souza (1992, 1995) sobre a alternância entre estas formas de classificação por conta das relações hierárquicas entre consangüinidade e afinidade no sistema. Desta forma, alguns indivíduos às vezes classificam certas pessoas dizendo que não faz diferença se são seus parentes cruzados ou paralelos, “porque são parentes de muito longe”, de modo que a relação de distância pode se sobrepor às transformações lógicas mais “exatas” e repetitivas da terminologia, fazendo prevalecer às vezes, nos limites exteriores da distância social, as classificações que privilegiam a afinidade como possibilidade (como *potência*) para o falante (isto é, as classificações cruzadas, independentemente das posições genealógicas – *se houverem* - entre os indivíduos).

Também existem possibilidades de se classificar não-parentes como parentes em função de relações de natureza sociopolítica que privadas de qualquer conteúdo genealógico, como aquelas recorrentes entre chefes ou entre amigos (*ato*), por exemplo.

Amigos, *ato*, são pessoas de mesmo sexo, normalmente não-aparentadas, que mantêm um relacionamento afetivo, jocoso e que costumam trocar presentes com alguma frequência. É muito comum que amigos se classifiquem como “primos cruzados”, quando pertencem a etnias distintas, e como “irmãos de longe”, quando residem na mesma aldeia mas não têm nenhuma relação de parentesco reconhecida. O potencial deste tipo de classificação ressalta quando se observa o fato de que as pessoas podem articular possibilidades matrimoniais através de seus “amigos” (procurando suas primas ou irmãs como parceiras sexuais e, eventualmente, esposas), e seus respectivos filhos(as) e sobrinhos(as) podem utilizar estas relações para aplicar termos de parentesco entre si, influenciando a produção de possibilidades matrimoniais para eles – o que se verifica de fato em Aiha⁹⁸.

O caso dos chefes se assemelha ao anterior, mas parece estar relacionado diretamente a seu status político dentro e fora da aldeia onde exercem a chefia, mais do que à natureza das relações pessoais entre eles (como é o caso entre os “amigos”). Lembrando do que já foi observado na segunda parte desta dissertação sobre o modelo ideal que os Kalapalo elaboram acerca da organização da chefia, os principais chefes (idealmente, três) de uma aldeia devem ser “irmãos” ou se tratarem como tais, classificando-se como “irmãos de longe” (*ihisuangüko*); já os “grandes caciques”, *anetaõ hekugu*, de diferentes etnias costumam se chamar de “primos cruzados”, mas reconhecendo que não é possível remontar relações de parentesco entre eles, como se utilizassem esta classificação justamente pelo fato de ocuparem e compartilharem uma posição hierárquica diferenciada em relação aos comuns. Isto mostra que a hierarquia entre consangüinidade e afinidade potencial se estrutura da mesma forma no plano da hierarquia política: os principais chefes de uma aldeia têm suas relações atraídas para o pólo da consangüinidade (sendo pensados como “irmãos”), enquanto os principais chefes de aldeias de etnias distintas têm suas relações recíprocas atraídas para o pólo da afinidade potencial (sendo pensados como “primos cruzados distantes”). Este é um fato que remete à idéia de que nas sociedades amazônicas os nexos supra-locais são operados através de outros

⁹⁸ O que faz com que não parentes possam ser incorporados permanentemente nas redes de alianças através destas figuras de “para-parentesco” (não-parentes que ocupam uma posição entre o parentesco e seu “exterior”, mas que estabelecem uma ponte entre ambos), que podem ser caracterizados como uma variação daquilo que Viveiros de Castro chamou de “terceiros incluídos” (Viveiros de Castro, 1986, 2002).

mecanismos que não o parentesco⁹⁹ (a troca de mulheres), mas sim pelas chefias, pelos rituais ou pela guerra (nos quais a *linguagem* da afinidade tende a predominar – o que é claramente o caso dos chefes alto-xinguanos e suas mútuas relações classificatórias de cruzamento). Mas aqui há que se reconhecer que os alto-xinguanos não “abandonam” o parentesco a favor de outras coisas neste nível supra-local de articulação das relações sociais: os chefes utilizam a linguagem da afinidade, que é parte da linguagem do parentesco. O que ocorre é que neste nível supra-local há uma transformação desta linguagem em direção ao político, e também ao mítico, etc.

Ou seja, o sistema kalapalo comporta a inclusão de diversas relações de natureza sociopolítica, desprovidas de conteúdo genealógico, no campo dos parentes distantes e da afinidade potencial, fazendo muitas vezes um movimento inverso àquele que costuma ser mencionado sobre os povos alto-xinguanos: se é comum que parentes muito distantes sejam classificados como não-parentes (como notam Basso¹⁰⁰ e Dole¹⁰¹ para grupos karib, por exemplo), os Kalapalo mostram que *o inverso também é possível* (e ocorre muito freqüentemente), com a transformação de não-parentes em parentes distantes, também inflectindo o sistema matrimonial. E, de fato, é justamente a natureza sociopolítica de algumas classificações que permite a análise das alianças matrimoniais atuais de Aiha, mostrando que constituem um dado básico do sistema de aliança.

Portanto, a análise de diversas alianças neste capítulo toma como referência as classificações utilizadas pelos Kalapalo tendo em vista o valor das relações sociais atribuído por eles na classificação das pessoas. Não cabe ao pesquisador insistir em contrariar as classificações nativas em busca de relações genealógicas que supostamente seriam “mais verdadeiras” do que aquelas enfatizadas pelos nativos; se um kalapalo afirma que se casou com uma prima cruzada porque o pai de sua mãe (MF) e o pai do pai de sua esposa (WFF) se consideravam primos cruzados por conta de suas relações pessoais ou posições hierárquicas, então este casamento será considerado exatamente como aquilo que os Kalapalo pensam que ele é: um casamento com uma prima cruzada matrilateral. De modo algum isto torna as análises menos válidas, muito pelo contrário¹⁰²: isto apenas evidencia a natureza de vários cálculos de parentesco feitos pelos Kalapalo que, caso fossem desconsiderados, seriam

⁹⁹ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

¹⁰⁰ Cf. BASSO, 1973a, 1975.

¹⁰¹ Cf. DOLE, 1983.

¹⁰² Leach (1995) já havia notado que não faz diferença se os cônjuges são parentes “reais” (com laços genealógicos) ou não, já que o que importa para o modelo estrutural é o tipo de relação que está implicada na classificação nativa.

ininteligíveis aos nossos olhos, e muitas relações “de parentesco”, mas que se fundam em relações sociopolíticas, poderiam parecer relações de “não-parentesco”, obscurecendo a análise do sistema de aliança. Desta forma, vê-se que é impossível tratar o parentesco kalapalo sem tratar das relações sociopolíticas em geral, pois ela está longe de ser apenas uma realidade separada do parentesco suscetível de exercer sobre ele alguma influência (como parece ser a perspectiva de Basso), sendo mesmo um elemento fundamental da estrutura do parentesco. Por conta disso, a noção de “complexidade” que vinha sendo aplicada ao sistema kalapalo até agora (referindo-se apenas à fórmula iroquesa de transmissão da afinidade virtual) deverá ser expandida, remetendo de volta ao sentido original conferido por Lévi-Strauss: o sistema kalapalo de aliança é “complexo” por depender de fatores “exteriores” ao parentesco para se estruturar e funcionar, permitindo uma grande expansão das possibilidades matrimoniais de cada indivíduo. O conteúdo das relações pessoais e a estrutura política hierárquica do Alto Xingu são fundamentais para explicar grande parte das classificações de parentesco que delimitam as possibilidades matrimoniais das pessoas dentro e fora de cada aldeia, sendo elementos estruturais importantíssimos do sistema de aliança.

Somada a isto está uma tendência dos Kalapalo a preferirem o casamento com a prima cruzada matrilateral e interpretarem seus casamentos como matrilaterais, mesmo quando não o são (ou não parecem ser do ponto de vista da análise genealógica). Chega mesmo a haver uma hierarquia entre os cálculos uterinos e paternos das relações de parentesco, segundo a qual dois indivíduos aparentados simultaneamente pela linha paterna e pela linha materna utilizam entre si os termos de referência e os vocativos adequados ao cálculo das relações realizado pela linha uterina¹⁰³.

Por causa disso, às vezes fica difícil compreender a lógica por trás de certos casamentos; esta tarefa se complica ainda mais pelo fato da terminologia de parentesco não identificar FZH a MB ou FBW a MZ e etc., além de não possuir termos específicos para FZH e MBW, sugerindo a possibilidade de incorporação de não-parentes na rede de alianças e a possibilidade de se realizar casamentos assimétricos de fato (quando $WF = MB$ e $WM \neq FZ \neq F \times X$). Por conta disso, freqüentemente homens que se casam com suas MBD não podem assimilá-las simultaneamente à categoria de FZD, de modo que esta preferência pelo casamento com a prima cruzada matrilateral tem o potencial para produzir um certo

¹⁰³ Por exemplo, um indivíduo de sexo masculino que se relacione com outro homem que seja simultaneamente primo cruzado de seu pai e de sua mãe se referirá a ele pelo termo *awa*, MB, e não por *apa*, FB (que seriam as duas possibilidades oferecidas pela terminologia iroquesa).

“coeficiente de troca generalizada” (LÉVI-STRAUSS, 1976) no sistema, imprimindo uma curvatura assimétrica na organização social.

Mas todos os trabalhos sobre os povos da região sugerem a preferência pela troca restrita, seja através da troca de irmãs, do casamento de primos cruzados bilaterais ou do casamento com a prima cruzada patrilateral¹⁰⁴ (além da preferência avuncular registrada entre os chefes kamayurá¹⁰⁵).

Segundo Viveiros de Castro & Fausto (1993, p. 152), os sistemas dravidianos da Amazônia

sont associés à un regime local d'échange restreint inclusif (Ekeh 1974) ou *d'échange multi-bilatéral* (Geffray 1990), par opposition aux systèmes globaux *d'échange restreint exclusif* (entre $2n$ classes réductibles à 2 super-classes matrimoniales).

Sistemas deste tipo podem ser representados por um esquema de três unidades que se unem bilateralmente, de tal modo que um aliado de um aliado seja também um aliado. O esquema elementar de uma troca deste tipo é o casamento com a prima cruzada patrilateral, pois sistemas de casamento com a FZD podem ser vistos como simétricos de um ponto de vista diacrônico (uma mulher doada em uma geração retorna na geração seguinte), mas irreduzíveis a dois parceiros. Desta forma, os sistemas multilaterais, se não apresentam ao menos uma ideologia patrilateral sobre o casamento de primos, o realizam de fato com parentes assimilados às categorias de FZD ou, pela redução não-trivial do casamento patrilateral, ZD (casamento avuncular). Mas me vejo obrigado aqui a fazer uma ressalva: discordo que sistemas de troca restrita diferida possam ser vistos como sistemas de troca simétrica, sendo na verdade sistemas baseados em uma “assimetria menos assimétrica”, que talvez seja menos enfática do que nos sistemas matrilaterais. Pois a assimetria nunca deixa de existir (vide a hierarquia sogro-genro), e, além disso, o retorno de uma mulher na geração seguinte é apenas potencial, podendo não ocorrer (oferecendo os mesmos “riscos” que trocas assimétricas do tipo matrilateral).

¹⁰⁴ Caracterizado como troca restrita diferida.

¹⁰⁵ Cf. GALVÃO, op. cit.; OBERG, op. cit..

Há duas possibilidades para estes sistemas: operar através de estruturas que utilizem apenas um casal de germanos em cada unidade de troca, através do casamento com a FZD ou com a ZD, ou então autorizar a troca de irmãs (ou mesmo prescrevê-la) e então operar através da duplicação dos pares de germanos (condição para que não se produza um sistema de troca restrita exclusiva). Em qualquer um dos casos, o que se tem é a produção de um esquema de aliança bilateral dispersa (entre várias unidades), com modulações patrilaterais e avunculares, segundo o qual

chaque phratrie commande des politiques d'échanges bilatéraux multiples, en conjuguant la dispersion synchronique et la réitération diachronique, en créant des champs matrimoniaux concentriques et poussant les affins des affins en direction de l'affinité. (VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, op. cit., p. 153)

Os sistemas alto-xinguanos, segundo os autores, se enquadrariam na família de estruturas multilaterais que permitem a troca de irmãs. Os próprios Kalapalo, como vimos, possuem terminologia simétrica e compartilham das imagens do casamento bilateral, tal como exibidas em alguns rituais. Tome-se como exemplo o *hagaka* (ou *jawari*): trata-se de uma competição entre aldeias distintas nas quais os homens devem desafiar seus primos cruzados distantes para um duelo de flechas feitas de bambu e com pontas de cera de abelha. Deste ritual participam normalmente três aldeias, duas que participarão como aliadas, agindo como um grupo “corporado” (a aldeia anfitriã mais um grupo convidado para se tornar aliado), e uma que participará como convidada antagonista. O foco do conflito são os primos cruzados distantes, (afins potenciais), que são justamente a categoria de afins com os quais *não* houve troca de mulheres (pois os primos-cunhados ficam impedidos de se desafiarem), e, na dança que antecede a distribuição de comida que encerra o ritual, as mulheres da aldeia anfitriã e de seus aliados dançam com os homens da aldeia convidada como antagonista e vice-versa, representado exatamente aquilo de que os Kalapalo afirmam se tratar quando interpretam esta dança: uma troca de irmãs entre primos cruzados “distantes”.

Além disso, a troca simétrica também está representada nos vocativos, que assimilam WF e WM respectivamente a “tio materno” (MB ou M♂X) e “tia materna” (FZ ou F♀X),

awa e *etsi* (característica que fez com que Basso¹⁰⁶ sugerisse pela primeira vez que a terminologia kalapalo possuía traços dravidianos). Também, o índice de casamentos patrilaterais e de troca de irmãs é razoavelmente elevado, e a classificação do espaço social kalapalo obedece perfeitamente à fórmula segundo a qual “aliado de aliado também é aliado”, como fica claro pela assimilação do marido da prima cruzada à categoria “cunhado” e dos parentes cruzados de G^{+1} do marido ou da esposa a “sogros” e “sogra”, como já vimos na terceira parte deste trabalho. Ou seja, a organização “conceitual” do sistema kalapalo parece corresponder aos pressupostos dos sistemas dravidianos amazônicos, que operam através de sistemas de troca restrita inclusiva (multilaterais), a não ser pela marcação do tio materno, pela preferência pelo casamento com a MBD, a superioridade hierárquica do cálculo uterino sobre o cálculo paterno e a recorrência de casamentos matrilineares nos quais $MBW \neq FZ$ (contrariamente à observação geral sobre muitos povos de que “la cousine bilatérale est conçue comme un cas particulier de la cousine patrilatérale¹⁰⁷”).

O objetivo desta seção é apresentar dados quantitativos e qualitativos sobre as práticas matrimoniais dos kalapalo, para que se possa ter dimensão dos tipos de casamentos realizados em Aiha, suas respectivas frequências estatísticas e para que se possa oferecer bases empíricas (muito pouco disponíveis para os povos da região) para lidar com dois temas importantes sobre a aliança entre os alto-xinguanos: a viabilidade da hipótese da transmissão da afinidade através de cálculos iroqueses e as relações entre os casamentos arranjados e os casamentos “de namorados” com a estrutura da aliança.

5.1 O material etnográfico

O material etnográfico utilizado consiste em uma genealogia composta por 425 indivíduos: 137 falecidos e 288 indivíduos vivos (sendo 179 adultos e 109 crianças¹⁰⁸, nem todos vivendo em Aiha atualmente), dos quais 205 se casaram ao menos uma vez. Dos homens vivos com idade para se casar, apenas alguns poucos estão solteiros, e trata-se de jovens que ainda podem esperar para conseguir uma esposa, de modo que dificilmente é

¹⁰⁶ Cf. BASSO, 1969.

¹⁰⁷ VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, op. cit., p. 154.

¹⁰⁸ Incluí na categoria “crianças” jovens que ainda não passaram pelo período de reclusão pubertária.

possível encontrar algum homem com mais de 30 anos que não esteja casado (à exceção de viúvos que não se casaram novamente, o que também é raro – apenas um caso em Aiha).

No interior deste universo conta-se com o registro de 236 casamentos. Neste número estão inclusos cada matrimônio dos casamentos poligínicos e poliândricos: nos casos em que um homem se casa com mais de uma mulher ou que uma mulher se casa com mais de um homem, cada união foi contabilizada uma vez. Optei por proceder desta forma pelo fato de que nem sempre os casamentos poligínicos são de tipo sororal (com duas ou mais irmãs), e neste caso cada aliança precisava ser analisada separadamente; o único casamento poliândrico registrado ocorre de fato entre uma mulher e três irmãos, filhos de mesmo pai e mesma mãe, mas cada união foi contabilizada uma vez para evitar o enviesamento dos dados quantitativos em relação aos procedimentos utilizados para os casamentos poligínicos.

Os dados serão abordados neste trabalho de duas formas: quantitativamente, através de estatísticas que visam identificar tendências gerais nos casamentos e permitir que as hipóteses sejam formuladas sobre bases mais sólidas; e qualitativamente, através da exemplificação de tipos de alianças com diagramas genealógicos, que devem permitir a visualização dos tipos de relações trabalhadas no texto.

A princípio haveria 236 uniões que poderiam ser tratadas como o universo dos casos de aliança matrimonial para a quantificação dos dados. Entretanto, deparei-me inevitavelmente com uma defasagem no material decorrente da pequena memória genealógica vertical dos Kalapalo, de modo que nem todas as alianças registradas puderam ser analisadas (sobretudo as mais antigas, por falta de informações minimamente necessárias). A memória genealógica dos Kalapalo, nas gerações mais distantes no tempo, costuma utilizar os antigos chefes e seus núcleos de parentes próximos como pontos de referência, mas, fora das parentelas destes homens, a memória se perde quase completamente e as relações tendem a se estender muito mais lateralmente, em direção a primos distantes dos ancestrais, do que verticalmente, em direção cada vez mais a parentes de gerações anteriores que pudessem fornecer um substrato mais denso para a análise. Desta forma, dos casamentos mais antigos sobre os quais foi possível obter informações estas se limitam a explicações do tipo “foi com pessoa que não era parente dele” ou “foi com uma prima”, etc., indicando que os Kalapalo praticamente não se interessam pelos casamentos de seus antepassados, e por causa disso muito material não foi utilizado.

O material restante, sobre o qual se dispõe de informações mais detalhadas, é composto do registro de apenas 49 casamentos. Destes 49, 46 foram realizados entre pessoas que se consideram “parentes” de alguma forma e reconhecem suas relações, e 3 são casamentos entre pessoas não-aparentadas (seja isto de fato ou que, apesar de poderem ter alguma relação de parentesco muito distante, não se consideram como tais justamente por conta desta grande distância genealógico-social). Estes 49 casamentos são principalmente aqueles da geração dos indivíduos que atualmente são jovens com idade suficiente para se casar, da geração de seus pais e de seus avós, pois, como já disse sobre as uniões mais antigas, os casamentos a partir de duas gerações passadas para trás são muito difíceis de serem analisados. Este tipo de informação mais antiga não tem muito valor para o sistema de aliança Kalapalo, pois ele precisa de apenas três gerações para funcionar (sendo ainda que Ego sequer precisa conhecer as relações entre seus parentes de G^{+2} e os parentes de G^{+2} de alguma mulher com a qual tenha interesse em se casar, bastando conhecer as relações entre seus respectivos parentes de G^{+1}). É neste curto espaço genealógico vertical que a terminologia, em conjunto com as classificações gradativas de distância social, se conjugam no sentido de produzir possibilidades e impossibilidades matrimoniais (verdadeiro objeto dos sistemas de parentesco, segundo Lévi-Strauss¹⁰⁹).

Sendo assim, apenas 20,76% (49 casos) do material total coletado (os 236 casamentos registrados) é aproveitável para a análise estatística do sistema de aliança. Entretanto, as antigas alianças que não puderam ser analisadas genealogicamente como uma rede (pois faltam informações) continuam sendo extremamente úteis para se observar as modalidades de casamento vigentes à época (como troca de irmãs, casamentos poligínicos, casamentos múltiplos, etc.) e os tipos de casamentos que se seguiram a eles, dados fundamentais para a compreensão dos princípios vigentes na produção da aliança ao longo do tempo, sem o que não se poderia realizar uma análise satisfatória do sistema. Pois se falta algum tipo de material etnográfico sobre o Alto Xingu, certamente são genealogias que permitam visualizar alianças numerosas em gerações consecutivas, um dado sem o qual toda hipótese que se construa permanecerá no campo da especulação.

5.2 Tipos de uniões

¹⁰⁹ Cf. LÉVI-STRAUSS, 1976.

Algumas das questões fundamentais a serem tratadas dizem respeito aos tipos de união existentes em Aiha, suas respectivas frequências estatísticas e aos sentidos da circulação de esposas (dados inexistentes até o momento sobre qualquer grupo alto-xinguano). Basso (1969, 1973a, 1975) afirma que os Kalapalo evitariam o casamento entre primos cruzados de primeiro grau (os parentes mais próximos de Ego colocados na categoria dos afins possíveis) e teriam uma preferência pelo casamento com parentes distantes, com os quais os laços do parentesco estariam se enfraquecendo e em vias de desaparecer (o que seria marcado pelo fraco *ihütisü*, a pouca “vergonha” da fuga às obrigações entre parentes, que se teria entre eles). Estas uniões se dariam preferencialmente através do “brother-sister exchange marriage” (a troca de irmãs), que ocorreria mais comumente, segundo a autora, de forma não simultânea (isto é, um dos homens só tomaria uma irmã de seu cunhado tempos depois de ter cedido sua própria irmã) e mais ou menos fortuita (sem ser “arranjada” entre os homens envolvidos na relação). Ainda poderiam às vezes se caracterizar como casamentos de primos cruzados bilaterais, mas que seriam mais comuns no caso de casamentos arranjados.

A terminologia bifurcada e simétrica também sugere a bilateralidade do casamento de primos, inclusive no plano dos vocativos ao identificar os pais do cônjuge a “irmão da mãe” (MB, *awa*) e “irmã do pai” (FZ, *etsi*)¹¹⁰. Na verdade, tal identificação no plano dos vocativos está longe de exprimir qualquer regra positiva de casamento de primos, pois os termos *awa* e *etsi* podem ser utilizados mesmo quando WF e WM não forem de fato seus parentes cruzados¹¹¹, e a terminologia de referência não identifica MBW a FZ, não contando com nenhum termo específico para MBW e FZH. Isto parece sugerir que o casamento de primos cruzados bilaterais deva ser uma forma ideal de casamento, mas que as possibilidades de realização de casamentos com não-parentes ou casamentos assimétricos não estão de modo algum excluídas. Ou seja, a expansão potencial das redes de aliança através da incorporação de novos parceiros de troca e a existência de alianças assimétricas parecem estar “previstas” pela terminologia de referência.

¹¹⁰ O que pareceria sugerir o redobramento de alguma aliança passada também realizada através da troca de irmãs.

¹¹¹ A utilização dos termos *awa* e *etsi* como vocativos para “sogro” e “sogra” são interpretados pelos Kalapalo como “um jeito de diminuir a vergonha”, pois ao identificar seus sogros a parentes os Kalapalo tornam a relação mais relaxada, mas ainda mantendo o devido respeito, de modo que o “efeito” destes vocativos é o mesmo quando utilizado para parentes cruzados transformados em afins ou para não-parentes.

Dos 49 casamentos analisados, apenas 3 se realizaram entre pessoas que afirmam não possuírem nenhuma relação de parentesco reconhecida. É algo recorrente na bibliografia sobre o parentesco algo-xinguano que os casamentos entre não-parentes seriam superiores aos casamentos entre cognatos, pois o “parente ideal” para a produção da afinidade serial aquele que, de tão distante, teria perdido suas relações de parentesco. Mas o que os dados mostram é que em Aiha há uma enorme preferência pelos casamentos entre “parentes”, reatando laços “endogâmicos” do ponto de vista da cognação, mas “exogâmicos” do ponto de vista do núcleo das parentelas, e que contabilizam 93,87% dos casamentos estudados.

As uniões entre parentes poderiam ser divididas inicialmente em dois tipos: casamentos de primos cruzados e casamentos “transgeracionais”. Estou utilizando o termo “transgeracional” para me referir a casamentos entre indivíduos de gerações distintas mas que são pensados como se fossem realizados entre indivíduos de mesma geração, pois, na lógica kalapalo, alguns casamentos classificados como “incorretos” tendem a sofrer uma leve transformação oblíqua para que se adéqüem a algum modelo institucionalizado de união, como a troca de irmãs, os casamentos múltiplos ou o casamento de primos. Cada união transgeracional pode facilmente ser enquadrada como uma união patri, matri ou bilateral, mas, por enquanto, é preferível mantermos estas uniões como uma categoria distinta, para que sejam abordadas com mais detalhes adiante. O percentual de casamentos de primos e de casamentos transgeracionais entre os casamentos de cognatos é o seguinte (Tabela 5.1):

Tipos de casamento	Quantidade	Porcentagem total
Casamentos de primos cruzados	37	80,44%
Casamentos transgeracionais	9	19,56%
Total	46	100%

Tabela 5.1: percentual de tipos gerais de casamentos entre cognatos

É possível encontrar todo o tipo de casamentos de primos cruzados em Aiha (casamentos com a prima cruzada patrilateral, com a prima cruzada matrilateral e entre primos cruzados bilaterais), pois a terminologia simétrica kalapalo, além de não proibir o casamento com qualquer categoria de primos (o que estaria em contradição com a sua própria

lógica), também *não prescreve* o casamento de primos bilaterais, deixando na maioria das vezes a escolha do cônjuge completamente livre aos indivíduos e, conseqüentemente, autorizando a realização de casamentos unilaterais de qualquer tipo (tanto com a FZD quanto com a MBD). A proporção encontrada para cada tipo foi a seguinte (Tabela 5.2):

Tipos de casamento de primos	Quantidade	Porcentagem total
Casamentos patrilineares	12	32%
Casamentos matrilineares	20	54%
Casamentos de primos cruzados bilaterais	5	14%
Total	37	100%

Tabela 5.2: percentual de cada tipo de casamento de primos

Os casamentos transgeracionais podem ser incluídos em várias categorias de casamentos (avúnculo-patrilineares, matrilineares ou bilaterais), pois, apesar de alguns se realizarem de forma avuncular (casamento com a filha da prima cruzada, assimilada a ZD), a existência de casamentos com categorias proibidas e as leves transformações oblíquas, produzidas pelos Kalapalo para justificar casamentos considerados “incorretos” do ponto de vista do ideal de casamento de primos permitem supor que a relação de afinidade potencial entre um homem (Ego) e sua esposa nestas uniões seja determinada pelo parente de ligação de G^{+1} em relação a Ego (e não de G^0).

Foram registrados sete casos de união com “sobrinhas” (*ihati*), que poderiam ser vistos a princípio como “avunculares”. Nenhum destes ocorreu com a filha de uma irmã “verdadeira”, mas sempre com mulheres que eram filhas de primas cruzadas de Ego, como FFZDDD, FFZSDD (simultaneamente uma $F_{\text{♀}}XDD$), $F_{\text{♀}}XDD$, $M_{\text{♂}}XDD$, MBSD ou com $\text{♀}XD$ sobre as quais não se dispõe de informações suficientes (que são todas classificadas como ZD, “sobrinhas”). Vejamos alguns exemplos destes casos (Figura 5.1):

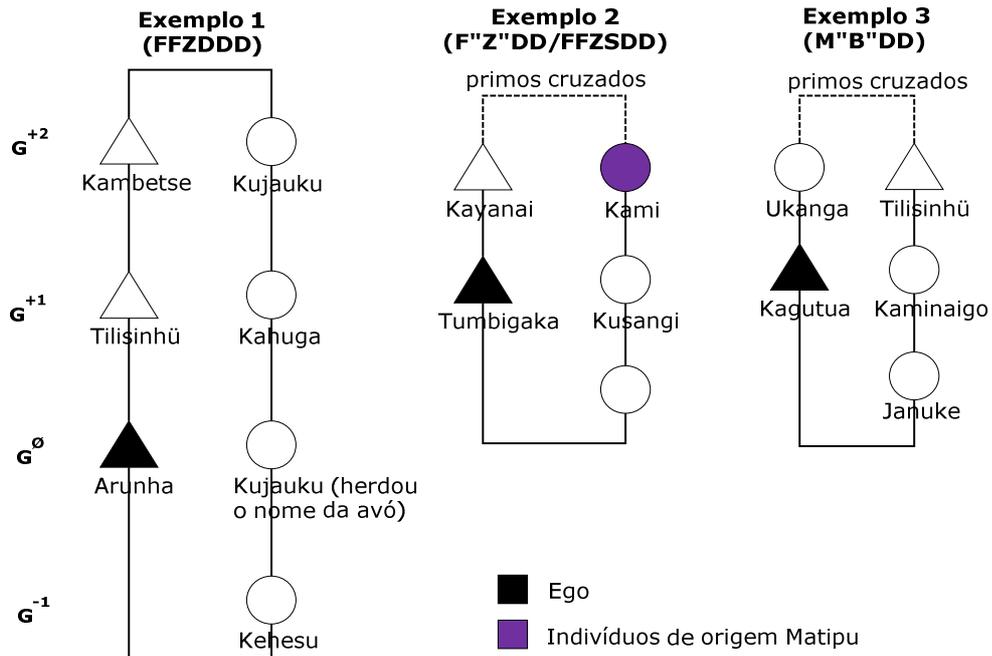


Figura 5.1: exemplos de uniões transgeracionais

Nos exemplos ilustrados pela figura 5.1, as primas cruzadas de Ego em posição estrutural ideal para a realização da aliança são muito mais velhas do que ele (cerca de 15 a 20 anos mais velhas no mínimo). O casamento entre pessoas de idades muito diferentes é perfeitamente possível e até mesmo comum, pois há casos registrados tanto no passado quanto atualmente de homens ou mulheres mais velhos casados com pessoas até 20 anos mais novas; entretanto, estas uniões costumam ocorrer entre indivíduos que já foram casados mas que já se divorciaram ou ficaram viúvos. Assim, se Ego é jovem e procura uma mulher para se casar pela primeira vez, suas primas cruzadas mais velhas que já estejam casadas ficam indisponíveis. Nestas condições, um homem possui três alternativas: procurar uma prima fora de sua aldeia para se casar (e correr o risco de ter que mudar de aldeia, para morar e trabalhar na casa de seu sogro), casar-se com uma mulher não-aparentada, o que é uma solução aceitável e comum, ou então, tomar uma filha de uma de suas primas cruzadas, realizando um casamento avuncular (por se efetuar com uma *ihati*, “ZD”). Segundo me parece, é nestas condições específicas de dificuldade para se encontrar um cônjuge ideal (uma prima cruzada em condição de ser desposada) que se abre a possibilidade do casamento “avuncular” para um homem kalapalo.

Em uma sociedade de pequena escala, é natural que não haja cônjuges ideais para todos, o que seria estatisticamente pouco provável (a “sociedade ideal” para o casamento de

primos cruzados bilaterais deveria ter um número igual de pares de irmãos e irmãs, por exemplo), e a solução avuncular aparece para os Kalapalo mais como uma “alternativa” a uma situação adversa do que como uma forma específica e institucionalizada de casamento. Pelas possibilidades matrimoniais geradas para filhos de primos cruzados de sexo oposto, Ego poderia tomar como esposa uma filha de sua “tia” (prima cruzada do pai) ou de seu “tio” (primo cruzado da mãe), os doadores potenciais de mulheres por excelência; entretanto, caso sua prima tenha uma idade relativa muito maior que a sua e já se encontre casada com outro homem, uma possibilidade menos valorizada que se abre para Ego é tomar uma filha de sua prima, uma “sobrinha”. Vimos que pela terminologia os filhos de uma prima cruzada são classificados como “sobrinhos” e “sobrinhas” de Ego (*ihatuün* e *ihati*), exatamente da mesma forma que os filhos de uma irmã, o que implica que independentemente do cruzamento eles são vistos como ZCh. Mas apesar de ser sua “sobrinha”, uma mulher nesta condição pode ser reclassificada como “mais prima do que sobrinha”, para que o casamento seja “aceitável”. Ou seja, os Kalapalo permitem transformações oblíquas leves na terminologia para tornar este tipo de aliança possível, como alternativa à impossibilidade do casamento de primos. Assim, os casamentos com a ZD nos exemplos apresentados na figura 5.1 devem ser vistos mais como uniões alternativas ao casamento com a FZD e com a MBD (isto é, como formas “imperfeitas” de casamento com a prima cruzada patrilateral, nos exemplos 1 e 2, e com a prima cruzada matrilateral, no exemplo 3) do que propriamente como casamentos avunculares; tratam-se de fato de uniões com “FZDD” e “MBDD” (para simplificar a exposição das posições genealógicas) transformadas em “primas” através de uma possibilidade oblíqua dada pela terminologia, na qual o que importa de fato é o parente de ligação da geração dos pais e tios/tias de Ego - nos exemplos 1 e 2, a prima cruzada do pai, e no exemplo 3, o primo cruzado da mãe, estes sim doadores potenciais de esposas.

Basso (1973a) utilizou exatamente o mesmo tipo de argumentação ao apresentar casos de troca de irmãs não-simultâneas e de casamentos duplos. Em relação aos primeiros, é possível que um homem que havia cedido uma irmã a outro tome como esposa a filha da irmã de seu cunhado ou mesmo a filha de um irmão de seu cunhado, caracterizando um *brother-sister exchange marriage* “transgeracional” (como ilustrado pelos exemplos II e III da Figura 5.2). A mesma lógica seria aplicável aos casamentos de um par de irmãos com um par de irmãs, pois um deles poderia tomar como esposa a filha de sua BWZ, caso esta não estivesse disponível por alguma razão.

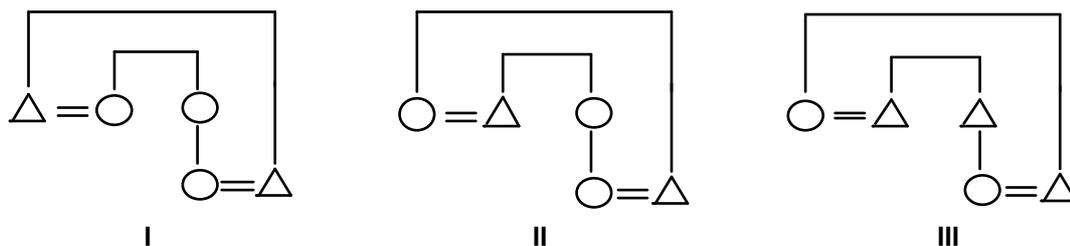


Figura 5.2: trocas de irmãs e casamentos duplos realizados de forma transgeracional. Reproduzido de Souza (1992, p. 130). O diagrama III foi reproduzido pela autora a partir de Basso (1973a, p. 89)

Ou seja, as formas “transgeracionais” de casamento são alternativas comuns entre os Kalapalo, ocorrendo tanto em situações nas quais um homem procura uma prima cruzada para se casar, quanto em outras nas quais um homem que já cedeu uma irmã procura uma mulher “equivalente” para substituí-la ou dois irmãos realizam um casamento duplo. O que há de comum em todas elas é que o cônjuge preferido não se encontra disponível, e uma mulher considerada equivalente¹¹² da geração seguinte pode ser tomada como esposa.

Tendo isto em mente, vejamos os outros exemplos a seguir (Figura 5.3):

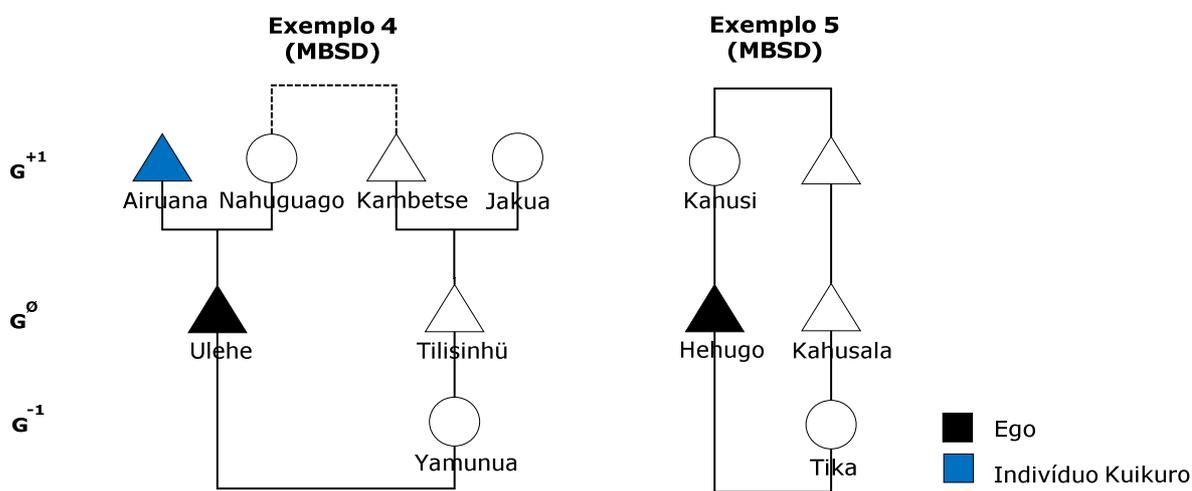


Figura 5.3: outros exemplos de uniões transgeracionais

Se levarmos em conta que os casamentos transgeracionais são de fato alternativas comuns adotadas pelos Kalapalo, vê-se então que os casamentos expostos na figura 5.3 (com

¹¹² Mas esta “equivalência” deve ser relativizada, pois pelo menos os casamentos avunculares são vistos pelos Kalapalo como “errados”, indicando que a equivalência não é (e nem poderia ser, senão sequer haveria troca) completa.

a MBSD), que a princípio teriam a peculiaridade de serem vistos como casamentos com mulheres classificadas como “filhas”, por causa dos cálculos iroqueses de cruzamento, também poderiam ser vistos como alternativas para o casamento de primos. Em ambos os casos, pelos cálculos iroqueses de cruzamento, a esposa de Ego seria classificada por ele como “filha” (*indisü*), pois, lembrando, em terminologias com este tipo de cálculo filhos de primos cruzados de mesmo sexo são classificados como parentes paralelos. Entretanto, nestes dois casos a interpretação nativa é a de que estas mulheres são vistas “mais” como *primas cruzadas* do que como “filhas” (ou mesmo “sobrinhas”, se fossem classificadas como tais pela *affinibility*). Eleva-se um parente paralelo uma geração e transforma-se este parente em cruzado: a meu ver, isto indica que para se calcular a *affinibility* com uma determinada mulher o que importa de fato é o parente de Ego em G^{+1} que o liga a seu cônjuge. Ou seja, quem transmite a “afinibilidade” da mulher em G^{-1} para Ego nos casos da figura acima é o irmão de sua mãe, este sim o doador de esposas potencial preferido. O irmão da mãe de Ego é um doador potencial de esposas, sendo ainda o doador preferido em relação à irmã do pai; na impossibilidade de ceder uma filha a Ego, este pode tomar uma mulher na geração seguinte, que será transformada em “um pouco sua prima”. Tal perspectiva, que é a mesma de Basso para a troca de irmãs e casamentos duplos não-simultâneos, parece autorizar a hipótese de que a transmissão da afinidade nestes casos se realiza através do parente de ligação de G^{+1} . Mais uma vez, elevar uma sobrinha ao status de “um pouco prima” em função de sua idade relativa indica que a união é uma tentativa de adaptação de uma situação problemática a um ambiente que toma como “corretos” os casamentos de primos cruzados. E, ao fazê-lo, Ego encontra uma forma de realizar um casamento “imperfeito” (pois os Kalapalo consideram “erradas” estas uniões) com uma mulher em uma posição a princípio “não-afinizável” que ele transforma forçosamente em uma MBD ou FZD “falsas”, pois o que se leva em conta é o doador potencial de mulheres em relação a Ego (MB, em alguns casos, FZ em outros).

Tais uniões transgeracionais são, portanto, relações que os Kalapalo tentam transformar em casamentos de primos (são casamentos com MBDD, $M\overset{\circ}{\circ}XDD$ e MBSD transformadas em “MBD”, e $F\overset{\circ}{\circ}XDD$, FFZDDD e FFZSDD transformadas em “FZD”). Na prática, então, vê-se que a própria dinâmica da terminologia “suprime” casamentos que poderiam ser vistos como “avunculares” ou entre parentes paralelos, procurando transformá-los em formas imperfeitas de casamento de primos cruzados.

Mas a aprovação de tais formas alternativas para o casamento de primos está sujeita à “repulsa” em geral que os Kalapalo têm pelos casamentos “avunculares”, e eles elaboram de

forma explícita as razões de sua desaprovação. De acordo com Lévi-Strauss (1976), o casamento avuncular poderia ser visto como uma forma “mesquinha” de aliança matrimonial, na qual um homem que doa uma irmã a outro homem não aguarda a geração seguinte para que seu filho receba uma filha, mas ele mesmo toma a filha de sua irmã para si, produzindo um ciclo curtíssimo de troca com baixo nível de integração social¹¹³. Se entendermos “integração social” como a capacidade de interligar aliados, de certa forma parece que os Kalapalo percebem o baixo rendimento dos casamentos avunculares quando falam sobre o porquê de sua desaprovação. Diz-se que “é errado” um homem se casar com sua sobrinha (e que só não é pior do que casar com a tia, FZ), mas que é possível, se os pais da mulher concordarem, e que não é tão ruim se for com uma sobrinha “de longe”. A justificativa para tanto é o fato de que, nas uniões de um tio com uma sobrinha a situação fica “confusa, porque ninguém sabe quem deve ter *vergonha* de quem, quem pode falar o nome e quem não pode, dá confusão. *Não pode ter vergonha de parente*”. Tendo em vista que a “vergonha” (*ihütisü*), em sua forma exacerbada como “vergonha de verdade” (*ihütisü hekugu*), é a marca das relações entre afins (como já vimos nas partes 3 e 4 desta dissertação), percebe-se que aquilo que os Kalapalo querem dizer é que o casamento com uma “sobrinha”, sobretudo próxima, *não produz afins*, não gera aliados: trata-se de uma aliança feita com parentes com os quais já se está obrigado pela consangüinidade - o que não implica em incesto, mas se traduz em uma troca sem diferença, ou uma espécie de “tautologia sociológica”.

Ora, como atesta a terminologia, a sobrinha de um homem é destinada a outro, pois o marido da sobrinha de um homem sempre se torna seu genro - *ihütisoho* (na terminologia de referência, que não pode ser utilizada como vocativo). Este fato faria com que o casamento avuncular se encontrasse em situação de contradição com o lugar da afinidade no sistema, e esta é uma contradição lógica percebida claramente pelos Kalapalo, pois certa vez um informante refletiu sobre o problema e me disse: “Como é que eu posso ficar meu genro? Não pode, tem que ser outra pessoa”. Uniões deste tipo colocariam o homem da relação na posição estrutural de “ser seu próprio genro”, algo logicamente impossível. Ou seja, do ponto de vista das conseqüências sociológicas que pode ter uma aliança como esta, casar-se com uma sobrinha instaura uma situação na qual não se sabe quem se deve “respeitar”, de quem se deve

¹¹³Uma das críticas dirigidas a Lévi-Strauss nas EEP diz respeito a seu interesse pela “integração social”, ao procurar nas fórmulas da troca restrita e da troca generalizada modos mais ou menos eficientes de se obtê-la (cf. HOMANS; SCHNEIDER, 1955). E o interesse de Lévi-Strauss pela produção de uma “totalidade” através de cada sistema de parentesco o levou a erros de interpretação sobre certos sistemas e a hipóteses exageradas que não podem ser verificadas empiricamente, como a totalidade e circularidade dos sistemas matrilineares, por exemplo (LEACH, 1974). Se é assim, acredito que seja necessário investigar seriamente sistemas matrilineares que operem através de fórmulas locais, e não apenas globais.

ter “vergonha”, o que significa não saber quem são seus afins (pelo fato deles mesmos já serem seus parentes consanguíneos destinados para a troca com outros parceiros); para os Kalapalo não faz sentido aliar-se com quem já se tem obrigações de parentesco, e, vista deste modo, a união avuncular se torna uma aliança que não produz aliados, um casamento que não gera afinidade, uma troca sem diferença - uma troca na qual nada circula e que perde sua razão sociológica de ser. Em Aiha não encontramos nenhuma união entre um homem e a filha de sua irmã “verdadeira”, mas parece existir um caso entre os Kalapalo do PIV Kuluene, reprovado veementemente pelos habitantes de Aiha que me deram a informação sobre esta relação “confusa”, na qual “ninguém sabe quem tem que respeitar”.

Se levarmos em conta, portanto, que deste ponto de vista (da visão dos casamentos transgeracionais como formas alternativas de casamento de primos) só existem de fato casamentos de primos, uns mais e outros menos adequados a suas formas ideais, e que a *affinibility* é transmitida em todos os casos através do parente de G^{+1} que liga Ego masculino a sua esposa, poderíamos incluí-los entre as estatísticas dos tipos de casamentos de primos. Desta forma, seria possível reduzir a análise estatística dos casamentos entre “parentes”, no que diz respeito aos sentidos de circulação de esposas, da forma representada pela tabela 5.3:

Tipos de casamentos entre parentes¹¹⁴	Quantidade	Porcentagem total
Casamentos patrilaterais	15	33%
Casamentos matrilaterais	23	50%
Casamentos bilaterais	8	17%
Total	46	100%

Tabela 5.3: percentual de tipos de casamentos de primos

¹¹⁴ Casamentos de primos cruzados acrescidos dos casamentos transgeracionais (nos quais, pela transformação oblíqua da terminologia, mesmo os casos avunculares são vistos como alternativas para o casamento de primos).

5.3 Primos próximos e primos distantes

Como já vimos nos capítulos anteriores, há uma “deriva havaiana” em G^0 que assimila primos cruzados próximos (a princípio, primos cruzados de primeiro grau – filhos de irmãos de sexo oposto que compartilham pelo menos um laço de filiação – e filhos de primos paralelos de seu tio materno ou tia paterna) à categoria dos “irmãos” (*ihi suandaō*), de modo que o casamento entre este tipo de parentes tende a ser evitado. A união entre primos de primeiro grau não chega a ser proibida (pois eles nunca perdem a condição de parentes cruzados e afins terminológicos), e as relações sexuais são permitidas, mas estes casamentos tendem a ser evitados, porque são pouco valorizados do ponto de vista de sua capacidade de gerar afinidade (já que os indivíduos envolvidos já estão obrigados entre si por conta do parentesco próximo, o que faz com que a instauração de relações propriamente “de afins” entre sogro e genro, cunhados, etc., possa ser dispensada). Esta situação exige que o parente visado se situe mais próximo da afinidade potencial do que do pólo da consangüinidade e, assim, vê-se que existem poucos casos de casamento entre primos de primeiro grau (apenas 4, ou 11%, de 37 casamentos de primos¹¹⁵), que são os a seguir (Figura 5.4):

¹¹⁵ Aqui estou levando em conta apenas os casamentos de primos já identificados como tais, deixando de lado os casamentos transgeracionais, pois estes não poderiam jamais atender a condição de serem entre “primos de primeiro grau” e produziram uma distorção estatística.

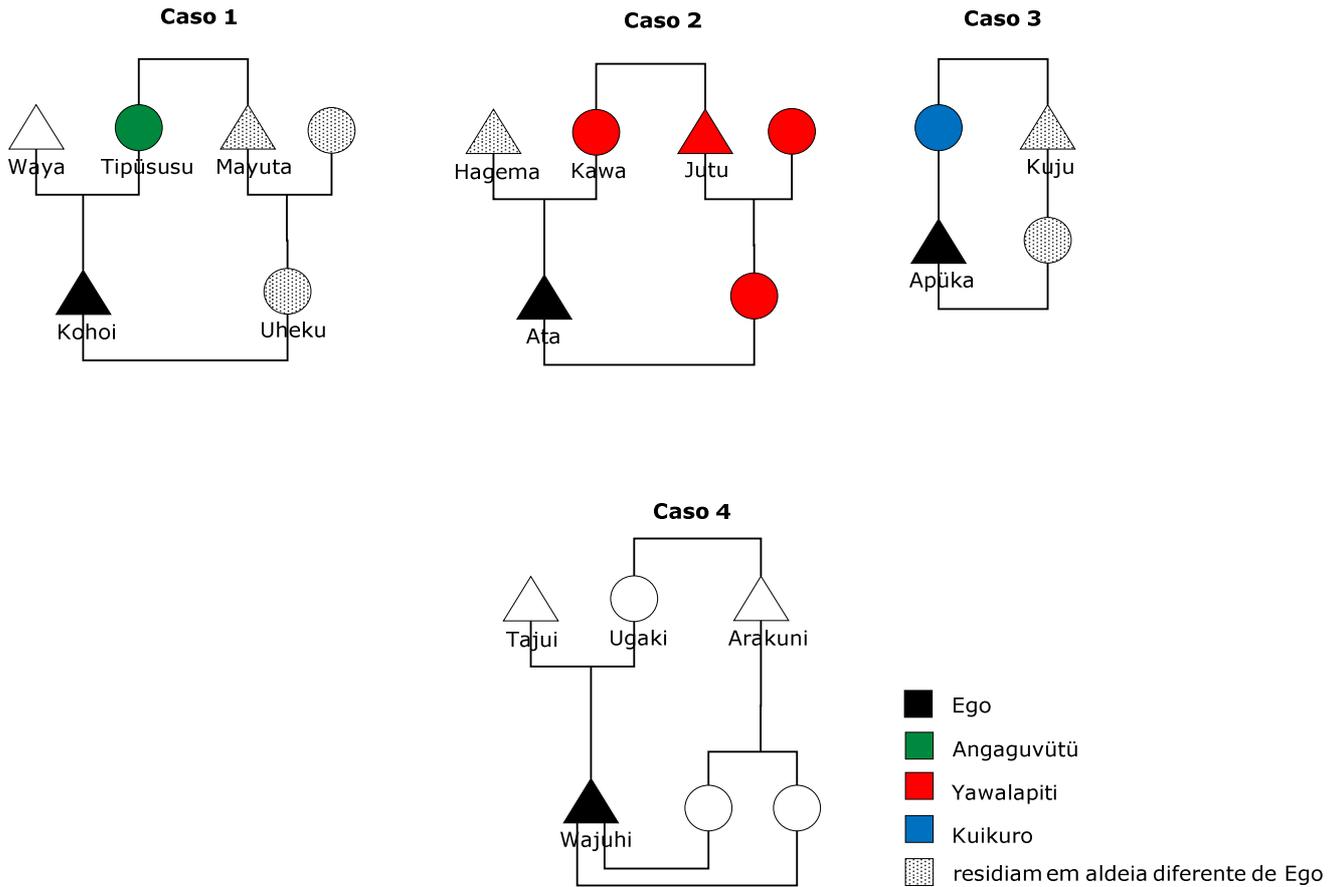


Figura 5.4: casamentos entre primos cruzados de primeiro grau em Aiha. Note-se que todos são casamentos com a prima cruzada matrilateral nos quais MBW \neq FZ

Note-se que todos os casamentos entre primos de primeiro grau registrados se deram com sentido matrilateral, pois nos quatro casos expostos acima Ego se casou com uma MBD “de verdade” (filha de um irmão “de verdade” ou primo paralelo “bem próximo” de sua mãe), e que tem a particularidade de ser alguém cuja WM não se confunde com uma FZ ou F♀X (=FZ); também é possível notar que há pessoas originárias de outras aldeias envolvidas nos casos 1, 2 e 3 (da mesma etnia, no Caso 1, e de etnias distintas nos demais), à exceção do caso 4¹¹⁶, parecendo ser uma forma de casamento que não deveria ocorrer entre habitantes da mesma aldeia. Isto porque, como é comum na Amazônia indígena e entre os Kalapalo, o conceito de distância social costuma sofrer inflexões a partir da distância geográfica (VIVEIROS DE CASTRO, 1993a, 1995, 2002): parentes genealogicamente próximos, mas

¹¹⁶ Neste caso os indivíduos nasceram em Aiha e se mudaram para Tanguro, tendo nascido e vivido nas mesmas aldeias. Mas seu casamento não é uma união aprovada, pois quando se fala sobre isso sempre há um tom depreciativo e jocoso na voz dos Kalapalo.

que têm origem em aldeias distintas, podem ser classificados como mais distantes do que se fossem co-residentes de casa ou mesmo de aldeia. A união entre primos cruzados “imediatos” é um tipo de união que não costuma ser valorizada, às vezes mesmo proscrita, por se realizar a princípio entre parentes “próximos demais”; mas, apesar da classificação geracional em G^0 , os primos cruzados de primeiro grau de Ego nunca deixam completamente de ser classificados como tais, de modo que a relação de casamento, apesar de pouco desejável, continua sendo perfeitamente possível. Mas para que esta possibilidade se torne efetiva, é necessário que algum critério de distância social possa ser sobreposto às relações genealógicas entre os cônjuges potenciais, e este critério é a residência em aldeias distintas desde longa data. Primos cruzados que tenham vivido desde o nascimento em uma mesma aldeia, mas que se separaram na vida adulta, continuam sendo considerados parentes muito próximos, entre os quais a afinidade é indesejável, mas não impossível. Para que a distância geográfica se transforme em distância social e aproxime os cônjuges da afinidade potencial, é necessário que os indivíduos tenham nascido em aldeias distintas ou vivam separados desde bem pequenos. Caso contrário, prevalecem mesmo as relações genealógicas (apontando para os limites dos efeitos da distância geográfica sobre o gradiente da cognação).

Como acabamos de ver, os poucos casamentos de primos “próximos” que existem são casamentos com a prima cruzada matrilateral. A situação é tal que seria possível imaginar que o casamento matrilateral seria “menos incestuoso” do que o patri ou o bilateral, ou então que a relação matrilateral introduz algum tipo de distância social. Na verdade, independentemente das especulações sobre o valor diferencial das primas matrilaterais sobre as demais, além da residência em aldeias distintas há outro fato que chama a atenção nos casos acima: à exceção do caso 3 (sobre o qual não disponho de informações sobre o status do pai de Ego), os demais são casamentos entre filhos de chefes. Me parece que o casamento matrilateral entre primos de primeiro grau poderia ser associado aos casamentos localmente exogâmicos e hierárquicos. Como veremos nos capítulos seguintes, esta situação se repete em vários outros casamentos matrilaterais, sugerindo que de fato o casamento com a MBD seja uma preferência das parentelas dos chefes, acrescida da preferência pelo casamento localmente exogâmico, quando se tratar dos “primeiros caciques¹¹⁷”.

Enquanto o casamento entre primos “próximos” ou “de primeiro grau” é evitado, e isto se reflete em sua raridade estatística (11% dos casamentos de primos), o tipo mais comum de

¹¹⁷ Algo que pode, também, ser reconhecido nos mitos.

união entre cognatos se dá *entre filhos de primos cruzados* (isto é, primos cruzados de no mínimo segundo grau, podendo haver casamentos geneologicamente ainda mais “distantes”), contabilizando 89% dos casamentos de primos cruzados e 67% dos casamentos entre parentes em geral (sem contar ainda os casamentos transgeracionais, também realizados na maioria das vezes com filhos de parentes cruzados). Os casamentos entre filhos de primos cruzados podem ocorrer de diversas maneiras, como as representadas nos exemplos abaixo (Figura 5.5):

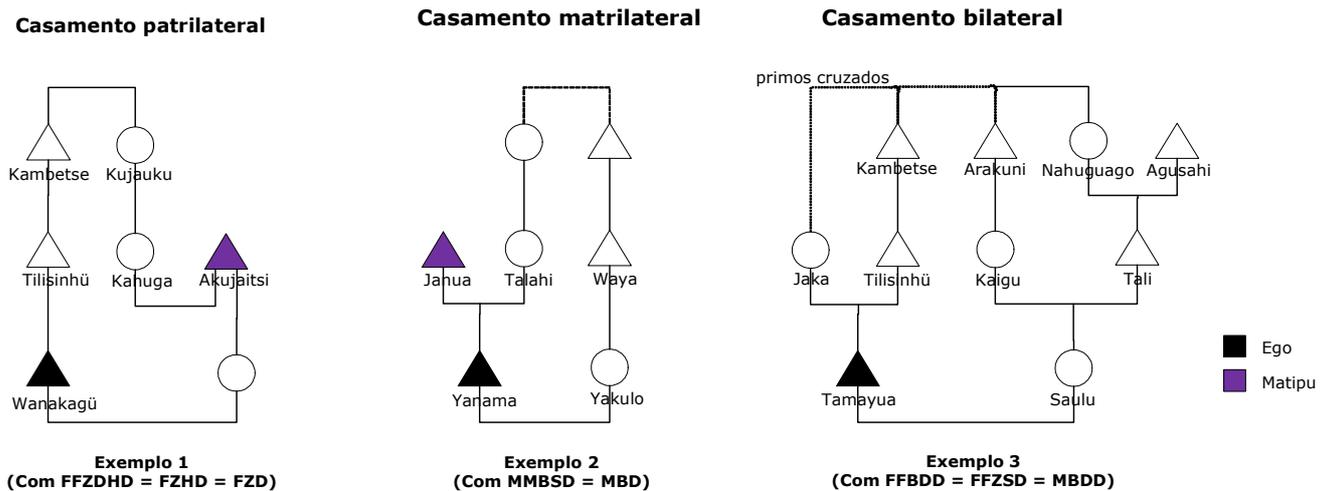


Figura 5.5: exemplos de casamentos de filhos de primos cruzados de sexo oposto

Este fato remete à hipótese de que o sistema de aliança alto-xinguano poderia ser elaborado a partir do modelo do casamento de filhos de primos cruzados veiculado pela terminologia iroquesa, caracterizando “um sistema de aliança Tipo B” (SOUZA, 1992, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1998), tal qual apresentado na quarta parte deste trabalho. De fato, tal hipótese parece plausível, pois o percentual de casamentos de filhos de primos em relação ao total dos casamentos entre parentes é bastante expressivo, constituindo mesmo a maioria dos casamentos de primos e dos casamentos entre cognatos.

Como já foi visto nas partes 3 e 4, a terminologia kalapalo opera através de cálculos iroqueses de cruzamento. Através destes, a princípio a única possibilidade para que filhos de primos cruzados pudessem se casar seria que eles fossem *filhos de primos cruzados de sexo oposto* (como representado pelos exemplos 1 e 2 da Figura 5.2), já que, de acordo com este tipo de cálculo, filhos de primos cruzados de mesmo sexo se classificam como “irmãos” e por isso não poderiam se casar. Entretanto, existem casos de uniões deste último tipo, indicando que a aplicação do cálculo iroquês é instável, cedendo a um cálculo dravidiano em certas

condições (segundo o qual, filhos de primos cruzados de mesmo sexo são classificados como “primos cruzados”, e não paralelos).

Tal é o caso de uma união entre filhos de chefes (Figura 5.6). É a do “primeiro cacique” Waya, que se casou com a filha do chefe do extinto grupo dos Angaguvütü, “primo cruzado” de seu pai¹¹⁸:

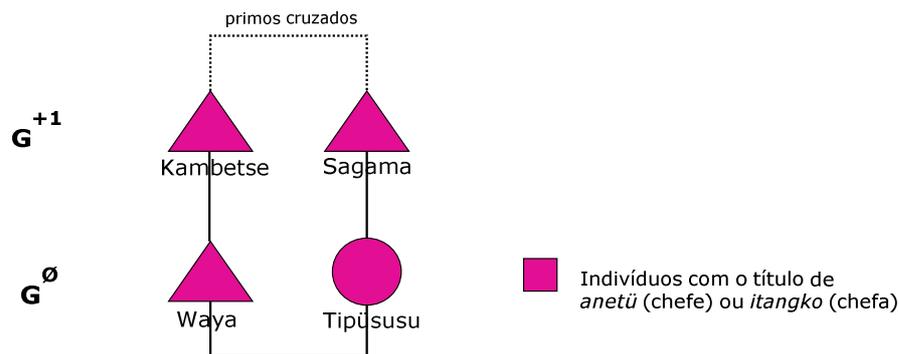


Figura 5.6: casamentos entre filhos de primos cruzados de mesmo sexo e status político dos indivíduos envolvidos

Neste caso, havia uma distância social bastante grande entre os cônjuges: trata-se de primos cruzados que se classificam como tais por causa do parentesco sociopolítico de seus pais. A existência de casos como este atestam a favor da idéia de que o ponto central nos sistemas de aliança xinguanos é a afinidade potencial produzida pelo englobamento da consangüinidade no pólo mais distante do núcleo da parentela: neste caso, parentes que seriam classificados como “irmãos” pelo cálculo iroquês puderam se casar, por causa da distância social entre seus pais e eles próprios (o que é, diga-se de passagem, uma elaboração consciente feita pelos Kalapalo, que afirmam que tais casamentos entre parentes “paralelos” são possíveis porque as pessoas “são parentes de muito longe”). Coincidência ou não, este também é um caso entre filhos de chefes de aldeias distintas que herdaram o status de seus pais, e é possível que a posição hierárquica de ambos também tenha desempenhado algum papel no processo de escolha do cônjuge e na atração de suas relações para o campo da afinidade potencial. Do total de 20 alianças entre filhos de primos cruzados, 19 (95%) se realizam entre filhos de primos cruzados de sexo oposto (Tabela 5.4):

¹¹⁸ Seria de se esperar que, se exceção houvesse, esta seria entre chefes (cf. LANNA, 1996).

Tipos de casamento	Quantidade	Porcentagem
Entre filhos de primos cruzados de sexo oposto	19	95%
Entre filhos de primos cruzados de mesmo sexo	1	5%
Total	20	100%

Tabela 5.4: porcentagem de tipos de uniões entre filhos de primos cruzados.

Torna-se inevitável voltar a atenção para a semelhança com o sistema Aguaruna descrito por Taylor (op. cit.). Lembrando o que já foi mencionado no capítulo anterior, o sistema de parentesco aguaruna possui cálculos iroqueses de cruzamento e metade dos casamentos de primos se dá entre filhos de primos cruzados de sexo oposto (50% dos 70% de casamentos de primos¹¹⁹, porcentagem menor do que a encontrada entre os Kalapalo – 89% dos 67% de casamentos de primos¹²⁰).

Algo que chama a atenção naquele sistema é a marcação ideológica do irmão da mãe e a distinção terminológica entre este e o marido da irmã do pai (MB ≠ FZH), que faz com que a categoria para “cônjuge”, apesar de designar primos cruzados bilaterais, seja vista pelos Aguaruna como uma categoria que designaria primos cruzados *matrilaterais*¹²¹:

The most striking aspect of this nomenclature is obviously the ‘marking’ of MB, and the distinction – which is made explicit here while remaining latent for the Achuar – between MB and FZH. (TAYLOR, op. cit., p. 193)

Mas, como observa a autora, a forma mais comum de aliança entre os Aguaruna é a troca de irmãs, e pela frequência desta prática normalmente o marido da irmã do pai acaba sendo de fato, em termos genealógicos, um irmão da mãe de Ego. Deste modo, vê-se que o sentido matrilateral das alianças no sistema aguaruna se torna apenas ideológico, pois em

¹¹⁹ Cf. TAYLOR, op. cit.

¹²⁰ Descontados os casamentos transgeracionais.

¹²¹ Como ocorre também entre os Shuar (TAYLOR, op. cit.), que marcam diferentemente MB e FZH, preferindo o casamento com a MBD (o que não sei se realiza na prática, pois a autora não comenta sobre isso no artigo referido).

termos genealógicos trata-se de fato de um sistema de casamento de primos cruzados bilaterais:

These two [FZH e MB] are often confused in practice owing to the frequency of marriage by sister exchange. (...) That being said, the matrilinearity of the marriage is more ideological than real, as the cross cousins in question are most often bilateral. (TAYLOR, op. cit., p. 193)

É interessante notar uma aproximação em relação ao sistema kalapalo referente à marcação do irmão da mãe e às correspondências empíricas desta marcação com o sistema matrimonial. Os Kalapalo não só distinguem MBW de FZ como também marcam o irmão da mãe de várias maneiras: uma é através do comportamento, pois, como já vimos, apesar das relações entre tio e sobrinho serem bastante relaxadas, é dito que o irmão da mãe deve ser mais respeitado que um irmão do pai, além da irmã do pai não ser tratada com mais respeito do que uma irmã da mãe. Além disso, o casamento com a MBD aparece como uma preferência ideológica explícita tanto no discurso dos informantes quanto nas narrativas míticas. No cotidiano, diz-se que “o certo mesmo é o tio [*awa*] dar a filha pro sobrinho [distante, vale acrescentar]”; quando se pergunta a um kalapalo por que ele se casou com uma determinada mulher, a resposta mais freqüente será “porque é minha prima, boa pra casar, mas de longe”, e, ao se insistir nas perguntas, questionando a natureza da relação entre os cônjuges, será freqüentemente dito “porque ela é filha do meu tio [materno]” (mesmo que também seja filha de sua tia paterna, evidenciando a hierarquia do cálculo uterino sobre o paterno à qual me referi no começo deste capítulo). É possível ir além, e quando questionados sobre o porquê de se casarem com as filhas de seus tios, os Kalapalo afirmam que

Nossos avós faziam assim, mas antes era diferente: na época deles, casava com a prima de verdade, o tio de verdade dava a filha pro sobrinho e todo mundo ficava noivo. Hoje não, nós casamos com primas de longe e podemos escolher a mulher. (Ugise Kalapalo)

Ou seja, o casamento matrilateral é uma preferência ideológica explícita dos Kalapalo, sendo inclusive justificada por uma suposta prática do casamento prescritivo (já que

antigamente “todo mundo ficava noivo”) com a prima matrilateral “verdadeira” que teria (idealmente) existido entre os antepassados dos Kalapalo atuais.

Também na mitologia, em todas as histórias nas quais ocorre alguma aliança matrimonial estas são vistas como casamentos de um homem com a filha de alguém classificado como seu tio materno. Nestes casos, o parentesco entre os personagens nunca é real, e todos sempre ressaltam isso, dizendo que personagens míticos na relação tio-sobrinho não são parentes de verdade; mas o que chama a atenção nisto é o fato dos casamentos nas histórias serem sempre pensados como casamentos matrilaterais, denotando o valor que este tipo de união tem para o pensamento kalapalo.

Por fim, a marcação ritual do tio materno fica muito clara na ocasião da realização de casamentos arranjados. Basso (1973a, p. 90) se limita a afirmar que “the marriage proposal is made most often by the boy’s parents to the relatives of the girl”, não dando mais detalhes sobre o arranjo. Entretanto, quando um casamento é arranjado normalmente quem o faz são *a mãe do noivo e o pai da noiva*, que idealmente devem ser “irmãos de longe” ou primos cruzados. E, após a realização do casamento, o noivo deve presentear seu sogro (seu tio materno), por intermédio de sua mãe ou de sua esposa, com um colar de placas de concha de caramujo (*inhu aketühügü*), considerado pagamento (*opijü*) pela noiva. Ele deveria também presentear sua sogra com um pente (*handá*), mas que é um presente menos necessário do que o pagamento do tio materno-sogro. O pagamento do sogro deve ser feito idealmente através da mãe do noivo na hora da mudança de sua rede para a casa do pai da noiva, mas, caso o jovem não disponha de um colar para dar, ele poderá fazê-lo no futuro, pedindo então que sua mulher o entregue a seu pai quando estiver pronto.

Mas, assim como entre os Aguaruna, a distinção entre primos matri e bilaterais costuma ser confundida em vários casos. Além disso, há casos nos quais o casamento se passa de fato com uma prima cruzada matrilateral, mas é seguido de um casamento subsequente (não combinado e tampouco obrigatório) de seu cunhado com alguma mulher classificada como sua “irmã” ou “prima” (o que, do ponto de vista da produção da afinidade, não faz diferença para a terminologia kalapalo). Assim, homens que fizeram casamentos matrilaterais ficam na posição de homens que trocaram irmãs ou primas com outros homens (que podem ter feito qualquer tipo de casamento). Esta é uma situação curiosa, pois do ponto de vista inter-geracional (do sogro e do genro) estas uniões continuam sendo relações assimétricas de aliança, enquanto adquirem um caráter “restrito” do ponto de vista da mesma geração (na

visão dos dois cunhados). Dos 20 casamentos com a prima cruzada matrilateral, 11 são seguidos pela troca de irmãs ou primas. Ora, de fato, este tipo de situação leva a uma sobreposição de alianças que “tende” à troca restrita (troca de irmãs ou primas); entretanto, pelo fato do casamento matrilateral ser um *ideal*, pela imagem do casamento ser a de um homem que toma uma mulher de seu sogro (e não de seu cunhado), e a troca de irmãs ser uma *contingência*, continuarei tratando todos estes 20 casamentos como matrilaterais e assimétricos, vendo naqueles que se transformaram em “troca de irmãs” formas de uma assimetria dobrada que, por contar com duas relações de sentido inverso, tende a gerar uma menor assimetria. É como se fosse possível interpretar estes casos à luz de algum modelo de “troca matrilateral inclusiva”, ou algo semelhante. E, além disso, as demais uniões matrilaterais continuam sendo assimétricas (o que pode ser algo que perdurará por uma ou duas gerações, ou será anulado futuramente por outros casos de troca de irmãs, não é possível prever). As condições de ocorrência destas uniões serão analisadas na parte seis deste trabalho, dedicada à dinâmica das alianças.

Segundo a discussão de Viveiros de Castro (1990, 1993b) sobre as relações entre a troca patrilateral e a troca de irmãs, os casamentos patrilaterais podem ser vistos como formas diferidas de troca restrita, pois doadores em uma geração serão receptores na seguinte (isto é, uma mulher dada em uma geração retornará ao grupo de doadores, mas somente na geração seguinte). Desta forma, os casamentos registrados podem ser divididos seguindo dois critérios: um deles refletiria a opção de manter todos os casamentos matrilaterais como assimétricos (mesmo os que se tornaram trocas de primas), e resultaria na seguinte tabela, que contabiliza troca restrita e troca matrilateral:

Tipos de casamento	Quantidade	Porcentagem total
Troca restrita	21	46%
Troca matrilateral	25	54%
Total	46	100%

Tabela 5.5: percentual de troca restrita e troca matrilateral

Outra possibilidade seria considerar que os casamentos matrilineares que poderiam ser vistos como troca de primas são formas de troca de irmãs e, portanto, de troca restrita, o que resultaria na seguinte distribuição dos casamentos:

Tipos de casamento	Quantidade	Porcentagem total
Troca restrita	32	70%
Troca matrilinear	14	30%
Total	46	100%

Tabela 5.6: percentual de troca restrita e troca matrilinear

Em termos quantitativos, o sistema kalapalo parece estar dividido entre sua “estrutura terminológica simétrica” e a coexistência de práticas de troca restrita/tendencialmente simétrica e troca matrilinear/assimétrica. Não é possível, nos limites deste trabalho, fazer uma opção por nenhuma das distribuições numéricas acima, pois isto exigiria uma revisão dos conceitos de troca restrita e troca generalizada, algo que está muito além das minhas capacidades e dos limites deste trabalho. O que é possível fazer, nas atuais condições, é mostrar empiricamente a existência de ambos os tipos de casamento e tentar identificar se existe ou não alguma característica comum aos casamentos matrilineares que permita encontrar para eles um lugar próprio na estrutura de aliança (independentemente do que os agentes venham a fazer depois de realizarem o ideal matrilinear). Esta será uma tarefa dos dois próximos capítulos e, como veremos, de fato parece que os casamentos matrilineares têm um lugar específico no sistema: como já foi sugerido, eles são uma preferência dos chefes (sem se restringirem a eles¹²²), e tendem a vir acompanhados de exogamia local.

¹²² Da mesma forma como o ideal do chefe é o modelo de Pessoa de todo homem xinguano, seu ideal de casamento é o modelo de casamento de todo homem xinguano. Mas, claro, nenhum destes dois ideais há de se realizar entre todos.

5.4 Noivos, namorados e não-parentes

Dos casamentos entre parentes, como já se viu, a maioria se realiza entre filhos de primos cruzados. Entretanto, ainda é necessário rever a questão da distinção entre os casamentos arranjados e os casamentos “de namorados” em relação à estrutura de aliança. Uma das hipóteses existentes (SOUZA, 1995) é a de que, no Alto Xingu, o casamento entre filhos de primos cruzados de sexo oposto seria uma forma de transmissão da aliança associada exclusivamente aos casamentos arranjados (que se realizariam entre estes tipos de parentes) e que os casamentos “de namorados” obedeceriam a outros princípios (envolvendo sempre pessoas divorciadas ou viúvas e não-aparentadas). Mas, nas condições de carência de material etnográfico na qual a hipótese foi construída, é importante que ela seja testada.

Dentre os casamentos realizados em Aiha, poucos se deram entre noivos. Dos antepassados já falecidos pouco se sabe, e menos ainda sobre as condições de seus casamentos (apesar de alguns casos de noivado serem lembrados, sem relacionar os cônjuges ou seus pais entre si). Mas entre os vivos os casamentos arranjados são raros: de todos os casamentos atuais, apenas quatro foram arranjados pelos pais dos cônjuges e se realizaram todos antigamente, pois os indivíduos que se casaram desta forma estão hoje todos com mais de 50 anos de idade. Destas uniões, uma se realizou entre um homem e a filha de uma prima cruzada de seu pai, duas entre um homem e a filha de um primo cruzado de sua mãe, e sobre o outro não possui informações. Ou seja, mesmo que o noivado possa ter sido um dia a forma “normal” de se realizar ao menos o primeiro casamento dos indivíduos, hoje em dia esta é uma prática que, entre os Kalapalo de Aiha¹²³, caiu em desuso.

Esta informação confere outro estatuto teórico aos casamentos arranjados, pois, longe de constituírem entre os Kalapalo a primeira união da vida de dois indivíduos (a “forma canônica¹²⁴” da aliança matrimonial), eles parecem ser casos pouco comuns de aliança, que só devem se realizar em condições particulares (nas quais a parentela do noivo, que é quem idealmente deve propor a aliança, tenha algum interesse especial pela aliança com a parentela da noiva, ou nas quais esteja difícil para Ego encontrar uma esposa¹²⁵). Lado a lado com este fato está o lugar privilegiado conferido à *escolha pessoal* entre os Kalapalo. Todos afirmam

¹²³ Não disponho de informações deste gênero para os Kalapalo de outras aldeias.

¹²⁴ Cf. SOUZA, 1995, passim.

¹²⁵ Para mais detalhes, cf. Basso (1975).

que cada um pode escolher a esposa que quiser, e que mesmo os casamentos arranjados podem ser desfeitos antes de sua consumação caso o noivo ou a noiva não tenham interesse na união. E neste processo de escolha, as primas cruzadas de qualquer tipo aparecem como esposas preferidas em relação a mulheres não-aparentadas, e as primas cruzadas matrilaterais tendem a ser preferidas sobre todas as outras (mesmo que às vezes se confundam com primas bilaterais ou que o casamento seja posteriormente transformado em uma troca de irmãs, reduzindo seu caráter assimétrico do ponto de vista dos cunhados – o que nunca anula o ponto de vista assimétrico do sogro). Depois da relação de parentesco, vêm os caracteres pessoais valorizados pelos Kalapalo: beleza física, comportamento generoso, “fala boa” (isto é, não se envolver em conflitos verbais e não falar mal das pessoas) e prestígio como “pessoa boa” em geral (*kuge hekugu*) ou prestígio derivado da posse do título de *itangko*, chefe (o que supostamente implica, reciprocamente, em beleza física, “fala boa”, etc.).

Vê-se então que os casamentos de namorados passam a ocupar uma posição inversa àquela que ocupavam até então na etnologia da região: se antes eram vistos como formas de realizar “segundos” casamentos e casamentos entre não-parentes, vê-se hoje que, de fato, eles constituem em Aiha a principal forma de se realizar uma união. Isto significa que os casamentos de primos não estão restritos a arranjos prévios feitos pelos pais dos cônjuges, como supõe Souza (op. cit.), o que tem como consequência imediata a expansão do valor do casamento de filhos de primos cruzados para a formulação do modelo do sistema de aliança em relação a todos os casamentos entre pessoas consideradas parentes.

Tanto os casamentos arranjados quanto os casamentos “de namorados” estão relacionados exatamente da mesma forma aos processos de transformação da afinidade terminológica em afinidade efetiva, de modo que este fato não pode ser associado, em Aiha, exclusivamente à prática do noivado. Tanto em um caso como em outro, o que entra em cena para a realização deste tipo de aliança é a transformação de um parente cruzado distante (afim potencial) em um afim real, e esta transformação costuma ocorrer de acordo com duas regularidades básicas: uma é a recorrência dos casamentos de filhos de primos cruzados de sexo oposto, que é o modelo de união mesmo para pessoas que escolhem seus cônjuges e casam-se pela primeira vez; e outra é a preferência pelo casamento com a prima cruzada matrilateral (com a MMBS ou MFZSD), mas que frequentemente se confunde com uma prima cruzada bilateral ou é envolvida em uma relação posterior e contingente de troca de irmãs ou primas cruzadas.

Vê-se assim que é perfeitamente possível integrar os casamentos de noivos e de namorados em um mesmo sistema de casamento entre primos cruzados veiculado através de uma terminologia iroquesa. Esta formulação, a princípio, deixaria de fora os casamentos com não-parentes; mas, se levarmos em conta os comentários feitos no começo deste capítulo sobre a assimilação de pessoas não-aparentadas a parentes dependendo do conteúdo das relações interpessoais, vê-se que na verdade os casamentos entre pessoas que não mantêm relações genealógicas também podem se adequar ao modelo do casamento de primos. Mas este fato costuma exigir a mediação de uma figura de para-parentesco: os amigos (*ato*).

Casamentos entre não-parentes parecem ocorrer de duas formas, às vezes complementares (mas não necessariamente): através da troca de irmãs e das relações intermediadas pelos “amigos” (*ato*) de um homem. A primeira, em todos os casos que foram registrados entre os antigos habitantes de Aiha, se realizou entre homens cujos descendentes afirmam não ter sido parentes, sugerindo que a troca restrita através da troca de irmãs parece ser um meio de incorporação da alteridade, e a participação dos “amigos” neste processo de “captação” de não-parentes parece fundamental. Ao se situarem no pólo mais distante da oposição entre consangüinidade e afinidade (pois em muitos casos não há relações de cognação entre “amigos”), os “amigos” se colocam no pólo da afinidade potencial, que, como afirma Viveiros de Castro (2002), comporta relações entre estas pessoas que são relações de afinidade desprovidas de conteúdo matrimonial (como se fossem relações entre afins que não trocaram mulheres, mas que trocam outras coisas – objetos, ritos, etc.). No caso kalapalo, “amigos” trocam presentes, mas estas relações podem servir para a produção de possibilidades matrimoniais. Os amigos de outras aldeias servem como via de acesso aos homens em visita a estes grupos para diferentes grupos domésticos e redes de relações, articulando os encontros amorosos de seus amigos “estrangeiros” com suas “namoradas” (*ajo*), que podem resultar em casamentos. E amigos em uma mesma aldeia também podem fazer o mesmo, facilitando o acesso a suas irmãs ou primas. Portanto, mesmo as alianças entre não parentes costumam ser articuladas por pessoas às quais Ego já devia estar relacionado através de laços de afinidade potencial (como aqueles existentes entre “amigos”, *ato*), mas que são relações de “para-parentesco” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002). E muitas vezes estes “para-parentes”, os “amigos”, são assimilados a primos cruzados, como qualquer um que faça pesquisa no Alto Xingu em situações de contato de etnias distintas deve saber, ou a irmãos de longe, dependendo da distância social entre ambos, ligada à residência. Portanto, casamentos entre não-parentes podem ser articulados por meio de homens classificados como

“primos”, de modo que desta forma talvez até seja possível retrazar relações de para-parentesco entre um homem e uma mulher não-aparentados, através das mediações de amigos.

Mas, diferentemente do que fez Taylor (op. cit.) com os dados kandoshi, não parece possível fazer nenhuma estatística no intuito de procurar “nexos endógamos” no sistema kalapalo em relação aos casamentos entre pessoas não aparentadas, pois para isto seria necessário que se dispusesse de dados genealógicos de gerações afastadas o suficiente para determinar se de fato, assim como no caso kandoshi, estes “não-parentes” não se tratariam de fato de parentes muito distantes, ao ponto de se classificarem como pessoas sem relações de parentesco. Um esforço deste tipo não parece ser muito produtivo, pois a coleta de material genealógico em Aiha data desde 1999 (CARDOSO, 1999) e dificilmente seria possível ir além do que já foi feito. Os Kalapalo consideram que algumas pessoas com as quais se casam não são seus parentes e, portanto, não sei se vale a pena insistir em procurar relações de parentesco entre elas. Pois, se determinar estas relações fosse mesmo importante, certamente os Kalapalo as guardariam de alguma forma, o que não é o caso; esta é uma das facetas “complexas” do sistema kalapalo, que acredito que não deve tentar ser reduzida a nenhuma fórmula que a atraia para o pólo da elementaridade; esta complexidade, esta capacidade de incorporação de novos parceiros de troca, faz parte das sociedades xinguanas em todos os aspectos (FAUSTO, 2005), e no campo do parentesco ela deve ser vista como tal e, ao invés de reduzida, deve ser traduzida em princípios positivos que permitam compreendê-la – e a participação dos “amigos” neste processo sem dúvida merece um tratamento à altura. Talvez valha mais a pena, em uma pesquisa futura, tentar remontar eventuais relações de parentesco entre as esposas e os homens que seus maridos classificam como seus “amigos”, o que poderia ter algum rendimento positivo no estudo das redes de relações postas em movimento como pano de fundo de casamentos entre não-parentes, principalmente de etnias distintas. Eventualmente, pesquisas futuras mais aprofundadas com mais tempo de campo, levantamentos em outras aldeias e o auxílio de ferramentas de informática para a pesquisa de redes extensas talvez permitam que se reconstruam possíveis laços entre estas pessoas que se dizem não-aparentadas através do para-parentesco e seja possível ter uma noção melhor do que estes tipos de uniões realmente significam para o sistema de aliança; mas, por enquanto, infelizmente não é possível abordar o problema da forma que ele merece.

A análise das modalidades de casamento registradas entre os Kalapalo permite perceber que o sistema de aliança de Aiha pode ser pensado a partir de três princípios complementares:

- 1) o casamento preferencial com a filha do primo cruzado da mãe;
- 2) a potencial redução da assimetria provocada pelo casamento preferencial com a MBD pela confusão entre estas e primas bilaterais e pela troca de irmãs ou primas;
- 3) a existência de um “coeficiente de troca assimétrica” (LÉVI-STRAUSS, 1976) provocada pelos casamentos matrilaterais

A pertinência da oposição lógica entre consangüinidade e afinidade (em um ambiente cognático submetido a um gradiente classificatório que atravessa ambas as categorias¹²⁶), associada à transmissão genealógica da “*affinibilty*” (ou afinidade potencial), através de formas iroquesas de cruzamento, e ao casamento de primos cruzados bilaterais, ao casamento patrilateral e à troca de irmãs, permitem enquadrar o sistema de parentesco kalapalo no panorama mais geral dos sistemas dravidianos amazônicos.

Como se espera destes sistemas, eles operam a partir da troca restrita inclusiva ou multilateral, que é um tipo de estrutura na qual todas as “unidades” envolvidas realizam trocas restritas com todas as demais e vêem todas como aliados atuais (afins efetivos) ou futuros (afins potenciais). Em sistemas deste tipo, o operador lógico das trocas é o casamento patrilateral, que compreende tanto as formas de troca restrita diferida (propriamente o casamento com a FZD), quanto, por um achatamento geracional, a troca de irmãs, de modo que em tais sistemas deveria ser possível encontrar uma tendência para casamentos com *kintypes* mais ou menos próximos da figura da FZD ou mesmo da ZD (VIVEIROS DE CASTRO, 1990; VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, op. cit.).

¹²⁶ Diferentemente dos sistemas dravidianos clássicos (Trautmann, 1981), nos quais os gradientes de distância operam exclusivamente *no interior de cada categoria*, sendo que entre os Kalapalo, assim como em muitos outros povos amazônicos, o gradiente da cognação atravessa ambas e permite a transformação de uma em outra (VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, op. cit.).

Dans plusieurs systèmes dravidiens des basses terres, le mariage bilatéral idéal est formulé en termes d'union avec une FZD ou une FZHD (fille du mari de la souer du père), même si d'un point de vue terminologique FZD=MBD et FZH=MB; ou, encore, le mariage des cousins est conçu selon une idéologie patrilatérale, comme le retour à la génération suivante d'un germain croisé cédé auparavant. (VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, op. cit., p. 154)

Entre os Kalapalo, há uma quantidade razoável de casamentos patrilaterais, de casamentos de primos cruzados bilaterais e de trocas de irmãs. Entretanto, a preferência pelo casamento com a MBD (ao invés da FZD) faz com que exista em Aiha atualmente uma quantidade razoável de casamentos assimétricos, que precisam ser compreendidos na lógica do sistema de aliança. Muitas das trocas de irmãs contabilizadas se realizaram entre um indivíduo que se casou com a MBD (não confundida com a prima bilateral) e um irmão ou primo de sua esposa, de modo que, na geração destes homens, parece ser possível falar de fato em troca restrita e relativizar a assimetria do casamento matrilateral. Mas também há outros que, pelo menos até minha última estadia em campo, permaneciam assimétricos, não tendo sido seguidos de nenhum casamento que permitisse assimilar a relação à troca de irmãs ou primas.

Como não há grupos de unificação nem qualquer outro tipo de unidade exogâmica ou trocadora¹²⁷ entre os Kalapalo, o casamento com a MBD classificatória adquire um caráter estritamente local, potencialmente múltiplo e sujeito a rotações de perspectiva sociológica. Múltiplo, pelo fato de irmãos ou primos paralelos poderem enxergar diversos homens diferentes como “MB” baseados em diversos critérios, e sujeito a diferentes pontos de vista pelo fato de que cada indivíduo tem visões diferentes, sociologicamente contextualizadas, de quem são seus afins potenciais, que podem idealmente ser afins potenciais dos afins de seus pais (assimilados a “consangüíneos de afins” pela terminologia). Portanto, um dos problemas a serem tratados a seguir será sobre as relações entre a troca restrita e a troca matrilateral no sistema kalapalo, e ele será explorado através da exposição de algumas redes de aliança no período de três a cinco gerações (dependendo da quantidade de informação disponível), mostrando que alguns casamentos produzem ou reproduzem¹²⁸ formas de troca restrita entre

¹²⁷ Sobre a distinção entre “unidades exogâmicas” e “unidades de troca”, cf. Leach (1974).

¹²⁸ Digo “reproduzem” porque a troca de irmãs em gerações consecutivas não é proibida. Mas ela não acontece nunca em mais de duas gerações seguidas, de modo que nunca há o risco de se cair em um sistema de troca

as mesmas parentelas ou incluindo outras (seja através da troca de irmãs ou do casamento com a prima cruzada patrilateral), outros incorporando indivíduos a ciclos curtos e locais de troca “generalizada”, a fim de que se possa observar como alianças antigas são redobradas e novas alianças são produzidas.

Esta questão do redobramento das alianças obriga que se discuta a noção de “complexidade”, tal como definida por Hérítier (1981) e rediscutida por Viveiros de Castro (1990). O sistema kalapalo confere um valor muito grande à escolha pessoal dos cônjuges, evidenciada até pela possibilidade da dissolução de noivados antes mesmo da consumação do casamento, mas certamente o sistema possui princípios positivos que regulam seu funcionamento. O que atesta a favor desta hipótese (de que é possível descrever a estrutura do sistema de aliança kalapalo a partir da combinação de alguns princípios básicos) é a persistência do modelo de casamentos de filhos de primos cruzados de sexo oposto na produção da maioria das alianças. Algo que havia sido creditado apenas aos casamentos arranjados (Souza, op. cit.) pode ser encontrado em Aiha como o principal operador lógico das relações de aliança, sejam elas arranjadas ou não. Se a fórmula básica do casamento continua sendo entre filhos de primos cruzados, mas a grande maioria deles só se realiza por meio de escolhas individuais, torna-se necessário retomar a discussão iniciada por Taylor sobre os sistemas dravidianos de “fórmula complexa” e discutir o que isto significa exatamente para o caso kalapalo e como é possível definir tal “complexidade” em termos positivos. Pois sem dúvida, mesmo não havendo prescrição matrimonial, um modelo é recorrente e pode ser descrito a partir de parâmetros positivos do sistema de aliança que operam por trás de sua “complexidade”, que podem ser combinados sob a forma de relações necessárias e, portanto, de uma estrutura. Sistemas de troca restrita inclusiva já foram muito bem descritos e analisados, e o que o caso kalapalo apresenta de interessante é justamente aquilo que escapa ao modelo: seu coeficiente de troca matrilateral. E o desafio dos próximos dois capítulos é justamente explorar os modos empíricos de operação da troca restrita e compreender o lugar ocupado pelos casamentos assimétricos na sociedade Kalapalo.

restrita exclusiva. Além disto, há uma distinção potencial entre germanos de mesmo sexo no que diz respeito à produção das alianças que amplia o potencial inclusivo do sistema e o empurra para um regime complexo.

6 A AFINIDADE EM PERSPECTIVA

Desde a publicação de *L'Exercice de la Parenté*, de Françoise Héritier (1981), uma inovação trazida pela autora ganhou grande importância no estudo dos sistemas de aliança, ao estender a teoria da aliança de Lévi-Strauss aos sistemas semi-complexos e complexos (doravante SSC e SC). De acordo com Lévi-Strauss (1976), os sistemas semi-complexos poderiam ser definidos como sistemas que proibem extensivamente o casamento com séries de parentes e afins, mas que não prescrevem o casamento com nenhuma categoria específica de pessoas; e os sistemas complexos, por sua vez, como sistemas que proibem o casamento com algumas poucas categorias de parentes muito próximos e deixam livre a escolha do cônjuge entre as categorias não proibidas (entre os quais o autor inclui todas as sociedades cognáticas).

A partir da análise do sistema semi-complexo samo (um sistema africano de tipo omaha), Héritier sugeriu que, para que fosse possível realizar uma leitura positiva, os sistemas de parentesco fossem descritos a partir de parâmetros que pudessem ser combinados de modo a expressar *regras* (isto é, de tal maneira que pudessem expressar princípios *positivos* de realização das trocas matrimoniais que ultrapassassem uma definição da estrutura ancorada exclusivamente nas noções de prescrição e proscrição).

A autora afirma que todos os sistemas de aliança não passam de combinações específicas de um mesmo conjunto de regras simples, baseadas na identidade de germanos de mesmo sexo e diferença dos germanos de sexo oposto quanto às possibilidades de redobramento de alianças anteriores, colocando todos os sistemas de aliança (elementares, semi-complexos e complexos) no mesmo patamar¹²⁹. Segundo Héritier (1981, p. 99-100), tais princípios básicos de repetição da aliança bastam para definir as regras da aliança em qualquer sistema:

Le seul trait pertinent pour définir les structures de l'alliance, c'est en définitive le redoublement possible ou non des alliances antérieures, selon qu'il s'opère par des consanguins de même sexe ou de sexe différent, selon qu'il requiert pour s'exercer des groupes constitués

¹²⁹ Pois, deste ponto de vista, não haveria distinção de *natureza* entre eles, mas apenas de forma de operação.

(ou non), et en quelle quantité, selon que les renouvellements peuvent avoir lieu aux générations alternes ou consécutives.

De fato, o que Hérítier fez foi tratar os sistemas semi-complexos e complexos a partir da combinação de parâmetros já encontrados nos próprios sistemas elementares (dado que dispõem positivamente sobre a repetição das alianças) mas que ainda não haviam sido expostos da maneira como fez a autora, estendendo a teoria das EEP a estes sistemas de aliança. Viveiros de Castro (1990, p. 43) resume bem o procedimento da autora, ao afirmar que

Hérítier vai encontrar na diferença sexual, isto é, na possibilidade diferencial de repetição de aliança conforme o sexo dos consangüíneos que se encontram em “posição de aliança”, o parâmetro capaz não só de permitir uma formulação positiva das regras de aliança dos SSC e SC (e apenas agora podemos falar em “regras de aliança” para estes sistemas), como de diferenciar todos os tipos de regime matrimonial conhecidos.

Somente a partir de um ponto de vista como este seria possível falar em “regras” para os sistemas semi-complexos e complexos de aliança, já que a tipologia das EEP se baseia apenas no fato de haver prescrição ou não do cônjuge, definindo os sistemas semi-complexos e complexos apenas pela *ausência* de regras¹³⁰. Baseada na distinção entre germanos de sexo oposto, Hérítier propõe que qualquer sistema de aliança pode ser reduzido a uma combinação de dois dos quatro parâmetros abaixo:

- (A) consangüíneo próximo de mesmo sexo redobra uma aliança da geração anterior;
- (a) consangüíneo próximo de mesmo sexo não redobra uma aliança da geração anterior;
- (B) consangüíneo próximo de sexo diferente redobra uma aliança da geração anterior;

¹³⁰ Na verdade, o problema é mais complicado. Lévi-Strauss (1969) já imaginava que seria possível descobrir regras para os SSC, mas que seriam regras descobertas estatisticamente. Hérítier teve o grande mérito de ser capaz de identificar tais regras e formular para elas um modelo mecânico.

(b) consangüíneo próximo de sexo diferente não redobra uma aliança da geração anterior.

Uma forma mais simples de elaborá-los seria através da proposição “consangüíneos de mesmo sexo e de sexo oposto redobram ou não a aliança de indivíduos de mesmo sexo ou de sexo oposto da geração anterior”. Os sistemas elementares seriam aqueles com a combinação Ab ou AB; os primeiros constituiriam os sistemas de casamento com a prima cruzada matrilateral (no qual a cada geração um indivíduo homem repete o casamento de seu pai e as mulheres repetem o casamento de suas mães, produzindo um ciclo orientado e unidirecional de trocas matrimoniais – a troca assimétrica ou troca generalizada); os segundos, de combinação AB, seriam os sistemas de troca restrita *exclusiva*, isto é, sistemas com uma quantidade n de unidades trocadoras sendo n um múltiplo de dois, de modo que os participantes das trocas podem ser sempre reduzidos a duas grandes classes matrimoniais (como os sistemas aranda e karia da Austrália).

Já os sistemas semi-complexos seriam produzidos pela combinação aB, nos quais indivíduos de mesmo sexo estão proibidos de redobrar a aliança da geração anterior, ao contrário do que fazem os indivíduos de sexo oposto. Os sistemas complexos, por fim, também seriam produzidos pela combinação AB, permitindo qualquer possibilidade de redobramento (um homem e uma mulher poderiam redobrar tanto a aliança de seu pai quanto de sua mãe – seriam sistemas “ambilaterais”, portanto¹³¹).

Como a combinação AB descreve tanto um sistema de troca restrita quanto um sistema complexo, foi necessário para Hérítier acrescentar parâmetros extrínsecos que os distinguíssem: enquanto os sistemas de troca restrita possuiriam regras de unifiliação e um pequeno número de parceiros, os SC possuiriam filiação indiferenciada e um elevado número de parceiros.

¹³¹ Haveria ainda uma possibilidade lógica de combinação ab, segundo a qual nenhum consangüíneo redobra aliança de consangüíneo algum. Entretanto, Viveiros de Castro (1990, p. 44) argumenta que esta combinação seria impossível, pois um sistema destes não seria “nem elementar, nem semi-complexo, nem complexo”. Entretanto, este seria o caso de se atrelar às tipologias disponíveis (que sabemos estar incompletas). Pois, salvo engano, a combinação “ab” é característica do próprio sistema de parentesco moderno e de outros sistemas indo-arábicos (Hérítier, 1981). Portanto, esta possibilidade certamente deve ser tomada como parte da descrição dos sistemas de parentesco, dentre os quais o moderno e outros SC não podem ser excluídos (dado que são sistemas de regulação matrimonial). A antropologia do parentesco deve parar de exigir a auto-satisfação através do fetiche do *bouclage* – pois às vezes ele não precisa existir.

A partir destas distinções entre SE, SSC e SC feitas por Hérítier, Viveiros de Castro (1990, p. 45) introduziu uma questão trazida pelo material etnográfico sul-americano e indiano que o levou a formular uma questão de ordem teórica mais geral:

Ora, se tomarmos como demonstrado que há sistemas de troca restrita (com terminologia “prescritiva”) que não exibem unificação nem grupos corporados, funcionando em sociedades relativamente grandes – Índia do Sul – ou onde as “unidades” de troca são contextuais (podendo, no caso limite, se reduzir a grupos de germanos ou mesmo a indivíduos – América do Sul), então a diferença entre SE “restritos” e SC deve ser redefinida.

A solução do autor foi “redividir a partição SE ‘restritos’ / SC” (Id. Ibid.), quebrando o primeiro tipo em sistemas de troca restrita exclusiva (entre $2n$ classes) e sistemas de troca restrita inclusiva (EKEH, 1974), nos quais cada grupo estabelece alianças com um número indeterminado de parceiros segundo a fórmula AB, mas onde o número de parceiros não é redutível a dois. Entre este último tipo estariam os sistemas de troca multilateral e os SC em geral¹³².

Um sistema multilateral poderia ser descrito minimamente por um sistema de três parceiros que casam bilateralmente entre si, de modo que todos se vêem como aliados. Desta forma, rompe-se com a equação comutativa “aliado de aliado é consangüíneo” e instaura-se uma equação não-comutativa: “aliado de aliado é (ou pode ser) aliado”.

Um sistema como este teria como base a troca patrilateral (VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1993b): pois, das três fórmulas de casamento de primos, aquela que postula o casamento com a FZD é a única que comporta trocas simétricas (porém diferidas) entre n parceiros onde n não é redutível a dois. Em um esquema de troca patrilateral, um doador em uma geração torna-se receptor na outra; e em sistemas desse tipo a troca de irmãs em gerações consecutivas é proibida, pois, caso contrário, teríamos um sistema de troca restrita exclusiva (AB elementar). Entretanto, retirando-se esta proibição e duplicando os casais de um irmão e uma irmã em cada unidade de troca, um sistema patrilateral pode ser transformado em um sistema multilateral semi-complexo; mantendo-se o impedimento, então o desdobramento espacial das unidades (o “achatamento geracional”) se torna desnecessário, sendo substituído

¹³² Um sistema multilateral pode ser tanto um SC quanto um SSC.

por um desdobramento geracional. Deste modo, ter-se-ia que “o modelo patrilateral é o esquema elementar da troca restrita inclusiva, ou troca multilateral” (VIVEIROS DE CASTRO, 1990, p. 47) – e dos SSC e SC.

Souza (1992, 1995) e Viveiros de Castro (1993, 1995, 1998) sugerem que o sistema de aliança dos povos alto-xinguanos seja do tipo multilateral, mas de um tipo particular: ele seria um sistema de “aliança iroquesa”. Em sistemas como estes o cruzamento seria veiculado através de cálculos iroqueses, de modo que um sistema mínimo deste tipo poderia ser representado por quatro unidades de troca, das quais cada uma, em cada geração, se alia bilateralmente com as demais, de modo que todos se vêem como aliados e repetem suas alianças a cada três gerações (ver esquema abaixo, adaptado de VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 356):

$$G^1 \quad A \leftrightarrow B, C \leftrightarrow D$$

$$G^2 \quad A \leftrightarrow D, B \leftrightarrow C$$

$$G^3 \quad A \leftrightarrow C, B \leftrightarrow D$$

$$G^4 \quad A \leftrightarrow B, C \leftrightarrow D$$

Mesmo no Alto Xingu, onde não existem “unidades” trocadoras fixas, estas poderiam ser reduzidas contextualmente aos grupos de germanos que funcionam durante um breve período de tempo como unidades exogâmicas (o que inclui, em sistemas de terminologia iroquesa como os alto-xinguanos, irmãos, primos paralelos e primos cruzados de primeiro grau), o que tornaria possível testar esta hipótese em campo. Exemplos etnográficos sul-americanos de sistemas de aliança multilateral com “solução iroquesa” sem classes (egocentrados e relacionais), poderiam ser encontrados entre os Ngawbe e alguns grupos do conjunto jívaro.

Para que seja possível definir um sistema qualquer como multilateral e de solução iroquesa, portanto, é preciso que ele seja um sistema de troca de irmãs em gerações não consecutivas, realizada seja através do achatamento geracional, seja através de sua forma diferida através do casamento patrilateral. Desta forma, no último caso (de combinação aB, de

acordo com os parâmetro de Hérítier), teríamos um sistema semi-complexo (no qual a diferença sexual é importante para induzir o primeiro redobramento de aliança), e no primeiro, no qual a diferença sexual não é pertinente, teríamos um sistema complexo.

De acordo com Souza (1995), os sistemas xinguanos se adequariam ao primeiro caso: um sistema troca restrita inclusiva (multilateral) de solução iroquesa, no qual a diferença sexual de germanos não é pertinente para a repetição das alianças (tratando-se, portanto, de um sistema complexo).

Entretanto, é necessário averiguar através do material etnográfico se tal definição é pertinente entre os Kalapalo. O sistema kalapalo se adéqua bastante bem ao modelo dos sistemas multilaterais: múltiplas unidades realizando trocas simétricas entre si em gerações não-consecutivas. Mas a grande fluidez das unidades (a possibilidade daquilo que se considera um “grupo” ser colocado em perspectiva ou se desfazer após uma ou duas gerações) dificulta a possibilidade de se tratar de um sistema com “solução iroquesa”, tal qual o imaginado por Viveiros de Castro (1998), pois não é possível determinar se há o redobramento de uma aliança de três gerações atrás ou não (tanto pela natureza altamente dinâmica das “unidades de troca” quanto pelo desinteresse que os Kalapalo têm sobre esse tipo de informação). E ele parece ser um sistema multilateral que opera através de uma fórmula triplamente complexa: através da transmissão da afinidade potencial por meio de cálculos iroqueses (que atrasa o redobramento de qualquer aliança no mínimo uma geração depois do primeiro cruzamento e exige a alternância das relações entre aliados de uma geração a outra); da possibilidade da expansão das redes matrimoniais através da incorporação de não-parentes; e do valor atribuído à *escolha pessoal* na realização dos casamentos (à exceção dos poucos casamentos arranjados). E, somada a isso está uma tendência à troca assimétrica identificada entre algumas parentelas, o que destoa do padrão de um sistema multilateral. A estrutura multilateral fornece as condições estruturais mais gerais nas quais as alianças se realizam; mas *como* elas se realizam de fato, e como um princípio contraditório à troca restrita pode não só coexistir neste sistema, mas constituir um *ideal* de troca matrimonial?

Para tanto, um procedimento primário será adotado: a exposição de mapas genealógicos relativamente extensos (para os padrões da etnografia alto-xinguanas, bastante pobre neste sentido) contendo os casamentos de parentelas que evitam casar em seu “interior” (mas que é um interior absolutamente relacional, como veremos). Em primeiro lugar, serão

identificados os tipos de casamentos de primos e as trocas de irmãs em cada diagrama, para que seja possível ter uma noção dos “procedimentos locais” de aliança matrimonial dos Kalapalo (isto é, em que condições cada tipo de troca se realiza) e averiguar a ocorrência da troca restrita (diferida ou não) entre as parentelas extensas em cada geração e suas formas comuns de reiteração (quando houverem). Por fim, veremos se há ou não padrões de redobramento e *bouclage* entre os Kalapalo, para que seja possível colocar as questões sobre a convivência neste sistema entre a troca restrita inclusiva e a troca matrilateral, que serão exploradas no capítulo seguinte.

Como foi visto nos capítulos anteriores, os Kalapalo não só possuem uma ideologia que marca o tio materno e preferem o casamento matrilateral como é possível identificar estatisticamente que vários casamentos se realizam de modo que um homem se case com uma mulher classificada como MBD sem que $MBW = FZ$ (lembrando-se que para tanto valem também $F\text{♀}X$, assimiladas a FZ pela terminologia). O sistema de aliança kalapalo apresenta um elevado índice de casamentos assimétricos (para um sistema que pareceria ser de troca restrita), o que se imaginaria ser a princípio incompatível com um sistema cognático de fórmulas locais (ego-centrados). A afinidade potencial kalapalo aponta para o ideal da troca assimétrica, se volta para o princípio de que uma mulher dada não será devolvida por aquele que a tomou, mas sim por outro (e nem sempre pelo mesmo parceiro), mesmo que isto seja muitas vezes contradito na prática pelos casamentos patrilaterais e pela troca de irmãs.

Que este tipo de troca opere em uma sociedade cognática parece ser, na verdade, o maior problema; tende-se a pensar que sistemas com casamentos matrilaterais operem no máximo em regimes semi-complexos, nos quais existem unidades duradouras ao longo das gerações e a distância entre redobramento e *bouclage* pode ser determinada por fórmulas globais. Isto pelo fato de que sistemas desse tipo tendem a operar de acordo com fórmulas *globais* de ampla articulação das unidades sociais (donde Lévi-Strauss retirou o conceito de “troca generalizada”); entretanto, sugerir que existe troca matrilateral em uma sociedade cognática significa dizer que há casamentos assimétricos operando por fórmulas *locais*. E por se tratarem de fórmulas locais, significa que elas estão sujeitas a algo incomum em sistemas de casamento com a MBD: a rotação de perspectiva que cada Ego pode ter sobre suas alianças (pode vê-las como simétricas ou assimétricas) e a reversibilidade dos ciclos proporcionada pelos casamentos patrilaterais.

Pois a fórmula patrilateral não está ausente (seja através do casamento com a $F\text{♀}XD$ ou com a $FZHD$), assim como a troca de irmãs. Desta forma, surge um problema complexo: o de saber como fórmulas assimétricas e simétricas se combinam no interior de um mesmo sistema que aparentemente se adéqua ao modelo da troca restrita inclusiva. Outro problema decorrente disto, associado à baixíssima durabilidade dos “grupos”, é a pertinência do modelo da aliança iroquesa.

6.1 Visões restritas e assimétricas da aliança

Sabe-se que a troca de irmãs é possível entre os Kalapalo e que, segundo Basso (1973a, p. 88), ela seria mesmo considerada pelos homens “a highly desirable practice”. Se a troca de irmãs for entendida em sentido estrito (isto é, um homem dá sua irmã ou prima paralela a outro homem em troca de poder desposar uma irmã ou prima paralela deste), haveria apenas um caso em Aiha atualmente. Mesmo entre os antepassados dos habitantes de Aiha, poucos casos deste tipo puderam ser registrados (apenas quatro), dando a impressão de que a troca de irmãs “verdadeiras” não seria uma prática tão comum assim.

Entretanto, é necessário relativizar o que se pode entender por “troca de irmãs” entre os Kalapalo. Conceber a “troca de irmãs” exclusivamente do ponto de vista que estas práticas têm em sistemas de terminologias transitivas pode conduzir a erros significativos de interpretação do material etnográfico, pois semelhante atitude ignoraria uma característica fundamental da terminologia de parentesco kalapalo. Como vimos, há sistemas que operam através da oposição conceitual dravidiana entre consangüinidade e afinidade, mas que transmitem relações de aliança através de cálculos iroqueses (como o sistema aguaruna do conjunto jívaro e, segundo os dados apresentados até agora, o próprio sistema kalapalo). E o pressuposto de sistemas como estes é que primos cruzados de sexo oposto *sejam equivalentes lógicos de pares de irmãos e irmãs*; por isto, a prática da “troca de irmãs” entre os Kalapalo compreende, além das irmãs “verdadeiras” de dois homens e suas primas paralelas, *suas primas cruzadas*, assimiladas a irmãs ao se casarem com outros homens, que serão classificados como “cunhados” (sendo que, em um sistema com terminologia transitiva, se trataria na verdade de parentes paralelos, e não afins). Ou seja, vista a partir de sua forma

mais “simples” (troca de uma irmã ou prima paralela por outra mulher do mesmo tipo), a troca de irmãs é um fato raro entre os Kalapalo; entretanto, vista a partir de sua “fórmula complexa”, ela existe amplamente, mas sob a forma de “troca de primas cruzadas” ou também de irmãs por primas cruzadas, primas paralelas por primas cruzadas, etc. Desta forma, casamentos que aparentam não estar diretamente relacionados, muitas vezes podem caracterizar uma relação de troca restrita entre dois cunhados que trocaram “irmãs” (primas cruzadas). Mas é necessário ter em conta que a assimilação de uma prima cruzada a uma irmã para a produção da afinidade está sempre sujeita ao ponto de vista dos indivíduos envolvidos sobre suas respectivas distâncias genealógico-sociais: caso todos os indivíduos envolvidos sejam aparentados de alguma forma, e o marido da prima cruzada de um homem (♀XH) for mais próximo a ele genealógicamente do que sua própria prima, então este homem não se tornará um cunhado, mas será mantido como um primo cruzado comum, com o qual não houve troca de mulheres (os afins de seu primo serão outros).

Não existem unidades exogâmicas passíveis de definição intemporal entre os Kalapalo (como linhagens, clãs, metades, classes, etc.). Por isso, é muito difícil falar em “endo-“ ou “exogamia” no Alto Xingu, dado que são categorias altamente maleáveis e sujeitas a várias definições possíveis: quando se atinge os limites de exogamia de uma parentela bilateral, pode-se estar ainda nos limites do grupo local, e quando se ultrapassam os limites deste, ainda é possível que se esteja lidando dentro dos limites de uma parentela bilateral espalhada em mais de uma aldeia (o que é absolutamente comum). Como já foi discutido, Ego pode utilizar vários critérios (sobretudo genealógicos e geográficos) para distinguir entre parentes “próximos” e “distantes”, de modo que esta distância corresponde à possibilidade de transformação de parentes cognatos em afins. E neste processo de delimitar campos de parentes “próximos” e “distantes” (variáveis conforme a perspectiva adotada por uma pessoa de dentro da sociedade), cada indivíduo é capaz de identificar “núcleos” de parentes considerados próximos demais, e que por conta disso não deveriam produzir afinidade entre si (apesar disto ser permitido). É impossível (além de desnecessário) determinar de forma exata os limites de uma parentela cognática, quantos indivíduos ela pode conter no máximo ou quais as leis que regulam a sua definição. Mas, na prática, é perfeitamente possível agrupar as pessoas de acordo com seus próprios critérios de distância em parentelas (de fronteiras relacionais) que casam entre si. São agrupamentos que não podem ser vistos exatamente como “grupos exogâmicos”, mas que podem perdurar como “unidades de troca” durante períodos curtos de tempo (de cerca de duas gerações).

Isto é um correlato sociológico de uma terminologia iroquesa: se em uma geração uma aliança é produzida, seus descendentes paralelos e cruzados se considerarão “irmãos”, de modo que a oposição entre consangüíneos e afins virtuais/potenciais só passará a vigorar na geração seguinte entre filhos de primos cruzados de sexo oposto (pois os filhos de primos de mesmo sexo ainda se verão como parentes paralelos e, portanto, consangüíneos), que poderão ou não casar entre si (algo que parece demorar mais de uma geração para ocorrer de fato).

Por conta disto, é possível agrupar os moradores de Aiha, *exclusivamente em um intervalo de tempo dado de normalmente duas gerações* (no máximo três, se levados em conta somente parentes paralelos), em suas respectivas parentelas extensas e relacioná-las através do casamento.

A seguir serão apresentados alguns diagramas genealógicos envolvendo uma série de indivíduos de Aiha, suas alianças e suas respectivas classificações de parentesco. Apresentarei primeiro sempre as relações entre grupos extensos de germanos, para que se tenha uma visão em larga escala das alianças entre parentelas, no intuito de identificar as tendências matrimoniais encontradas estatisticamente operando de forma real ao longo do tempo (casamentos patrilaterais, matrilaterais, bilaterais e trocas de “irmãs”). A visualização dos tipos de trocas subseqüentes entre algumas parentelas poderá ser elucidativo para testar a hipótese da troca restrita inclusiva, já que, para que ela seja válida, é necessário que possamos identificar trocas restritas ocorrendo de fato.

Em seguida, apresentarei “recortes” de cada uma das figuras, apresentado o ponto de vista de cada um dos indivíduos envolvidos. Pois, como veremos, se os casamentos patrilaterais podem facilmente ser identificados a modalidades diferidas de troca restrita, independentemente da perspectiva adotada, o mesmo não ocorre com as trocas de “irmãs” e os casamentos matrilaterais. Nestas uniões, a natureza da relação depende das relações de distância relativa entre cada um dos envolvidos, o que faz com que “trocas de primas” possam não produzir afinidade (não se caracterizando como troca restrita) e que casamentos com a prima cruzada matrilateral sejam assimétricos de fato (o que é um fator que complica a visão do sistema exclusivamente como um sistema de troca restrita). Se não tivermos em conta que o sistema kalapalo possibilita rotações de perspectiva na realização de suas alianças, não será possível compreender o lugar ocupado pelos casamentos assimétricos no sistema, que escapam ao modelo da troca multilateral – mas que estão em relação direta com a estrutura política.

O diagrama a seguir (Figura 6.1) representa duas grandes parentelas de Aiha (em azul claro e verde) e seus respectivos inter-casamentos. A memória genealógica kalapalo tende a se concentrar ao redor dos chefes, e a partir deles e de seus parentes próximos é que é possível obter informações sobre seus parentes mais afastados (o que sugere uma concepção “hierárquica” das relações de parentesco, no sentido de estar relacionada à hierarquia política). Portanto, acho justo me referir a cada parentela pelos nomes dos chefes a partir dos quais os Kalapalo construíram estas genealogias, como “parentela de Kambetse”, “parentela de Juaikumã” e etc. Assim é possível estabelecer um ponto de referência para a exposição dos dados que facilita a observação ao mesmo tempo em que respeita a hierarquia kalapalo entre as relações de proximidade e distância social, ao remontar uma genealogia através dos parentes próximos de antigos chefes.

Os indivíduos sem preenchimento são aqueles que já não podem ser associados como próximos ou distantes em relação aos critérios utilizados em G^0 e G^{+1} , pois os “grupos” são altamente instáveis (e o mesmo é válido para as próximas figuras), e a cada geração ocorrem fusões que dão origem a outros inteiramente novos. Por isso os Kalapalo não guardam genealogias profundas: basta conhecer a geração dos avós e dos pais para que um indivíduo saiba com quem *não* deve se casar e com quem *pode* (e somente isso, *pode*) fazê-lo, na maioria dos casos de acordo com seus próprios critérios.

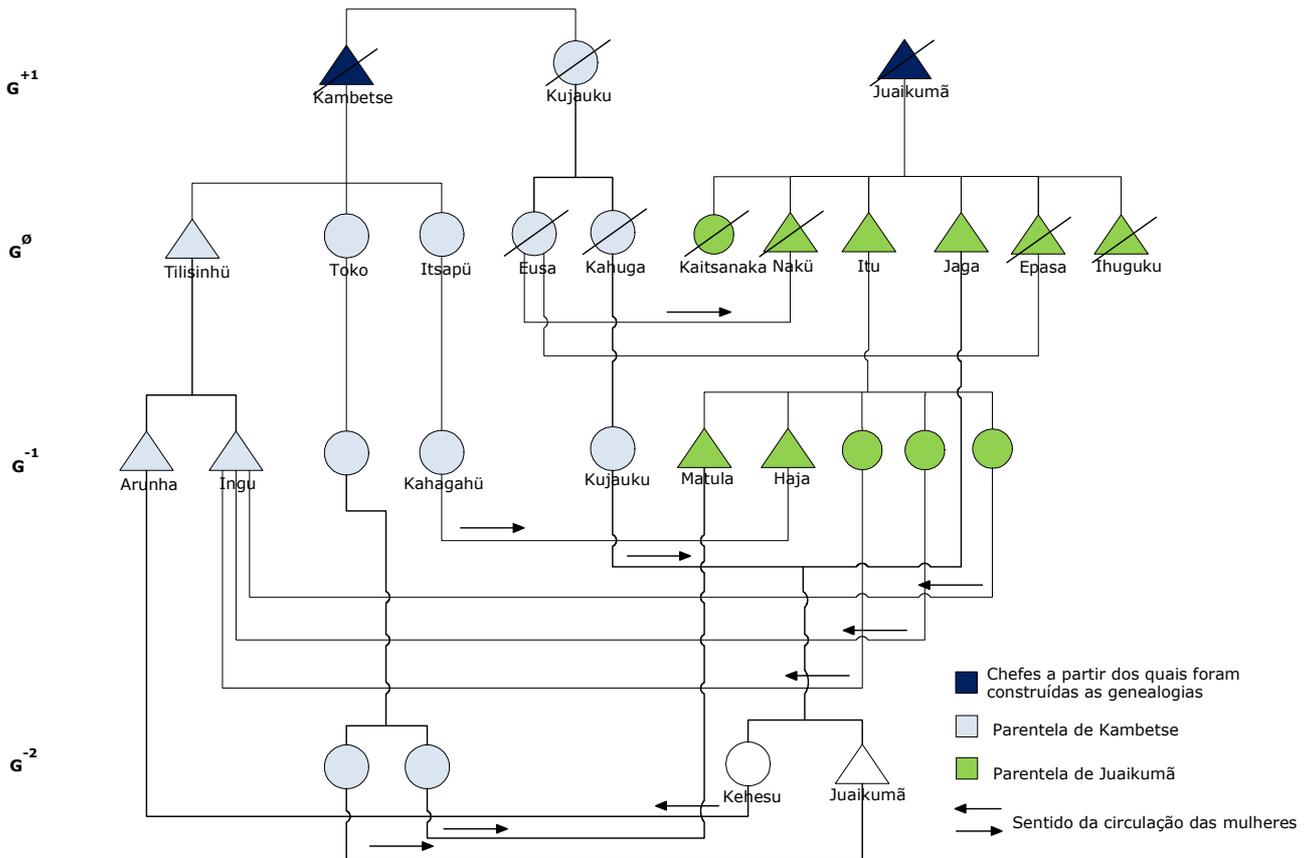


Figura 6.1: relações de troca bilateral entre duas parentelas de Aiha, descendentes de dois antigos chefes

Não disponho das informações sobre as relações genealógicas entre os indivíduos de ambas as parentelas em G⁰, sei apenas que eram primos cruzados (não é possível afirmar se eram primos patri, matri ou bilaterais). De imediato nota-se nesta geração um casamento múltiplo de uma mulher¹³³ com dois irmãos; outro homem deste grupo de germanos, Jaga, tomou como esposa a filha da irmã da esposa de seus outros dois irmãos (BWZD), e penso que esta união pode perfeitamente ser enquadrada como sendo uma reiteração da aliança de seus irmãos, pois coincide com as possibilidades de realização de casamentos transgeracionais: na falta de outra irmã disponível (pois a irmã de Eusa era muito mais velha do que ele), Jaga tomou uma filha de sua prima (sua “sobrinha”, assimilada a ZD) para reproduzir a aliança.

¹³³ Tratava-se de uma chefe (*itangko*), segundo os informantes. E quando falávamos sobre seus casamentos, um kalapalo começou a rir e fez um comentário que costumam fazer para homens que possuem o status de chefes, afirmando que “cacicas” também gostam de ter muitos maridos, assim como “caciques” gostam de ter muitas esposas.

Na geração seguinte encontramos uma troca de irmãs e um dos dois únicos casamentos poligâmicos de Aiha. Ingu, que é filho de um *anetü* (Tilisinhü), mas que não possui o título (que foi transmitido por seu pai exclusivamente para seu filho mais novo), desposou três filhas de Hehugo, enquanto seus dois cunhados desposaram, cada um respectivamente, uma de suas primas cruzadas (equivalente a uma irmã) e uma de suas sobrinhas (filha de sua prima cruzada). Enquanto Haja realizou um casamento patrilateral, com a filha da prima cruzada de seu pai (=FZD), seu irmão Matula realizou um casamento avuncular, casando-se com a filha de sua prima cruzada (=ZD). Observando a figura, vê-se que Ingu e seu irmão Arunha também se casaram de forma patrilateral e avuncular, respectivamente: Ingu casou com a filha da prima cruzada de seu pai e Arunha se casou com a filha de sua prima cruzada patrilateral (o que caracteriza mais um casamento transgeracional com a prima cruzada patrilateral do que propriamente um casamento avuncular, como já vimos no capítulo anterior).

Em G^{-2} , uma filha de Jaga foi tomada por Arunha e outra de suas sobrinhas foi desposada por Juaikumã, filho de Jaga e neto do antigo chefe homônimo (que realizou um casamento com a filha da prima cruzada patrilateral), o que poderia caracterizar uma troca simétrica entre ambos (uma “troca de irmãs” imperfeita). As relações entre a parentela de Kambetse e Juaikumã parecem se realizar exatamente de acordo com o princípio da troca restrita diferida, através de fórmulas de casamento com a prima cruzada bilateral, a $F\text{♀}XD$ (com a prima cruzada patrilateral) e a $F\text{♀}XDD$ (avúnculo-patrilateral), se adequando perfeitamente ao modelo da troca restrita inclusiva.

Desta vez, na figura seguinte aparecem alguns casamentos com a prima cruzada matrilateral (Figura 6.2):

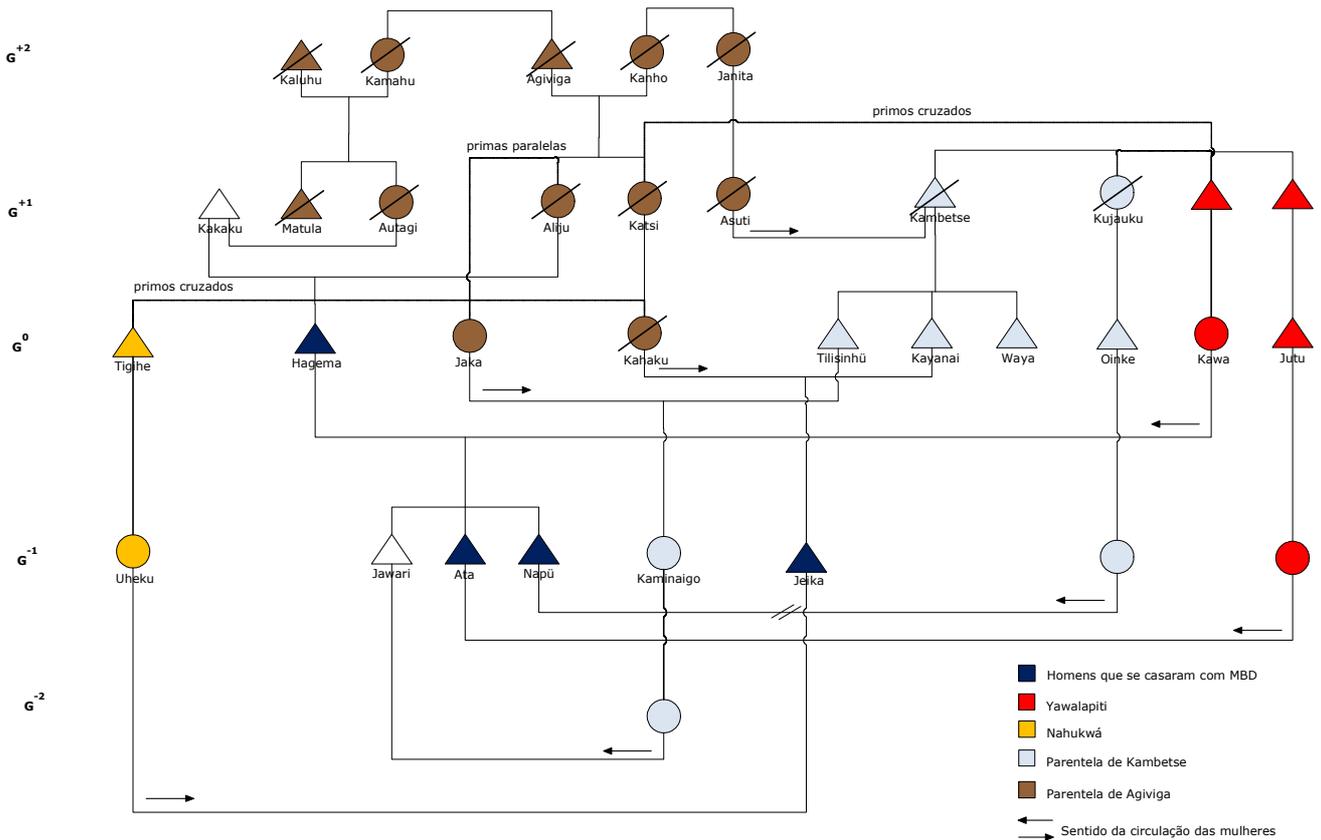


Figura 6.2: relações de casamento entre duas parentelas da aldeia e parentelas de outras etnias

Vejamos os casamentos em G^{+1} e G^0 . Kambetse e Asuti, que foram casados, eram primos cruzados, não se sabe de que natureza, e dois filhos homens de Kambetse obtiveram esposas na mesma parentela de Asuti: seu filho mais velho se casou com uma irmã da esposa de seu próprio pai (que obviamente não é sua mãe) e seu outro filho se casou com uma “filha” da esposa de seu pai (filha de sua prima cruzada). Tratando-se da filha de uma prima cruzada de seu pai, esta mulher pode ser vista como uma prima cruzada patrilateral (FZD). Mas, como se vê, através deste casamento não houve o retorno de uma mulher doada na geração anterior, e sim o redobramento da aliança de seu próprio pai, tomando mulheres que pertencem a um mesmo “grupo” de parentes paralelos “próximos”, o que é um caso que destoa da lógica do casamento patrilateral.

Os indivíduos em azul escuro são indivíduos que se casaram com mulheres classificadas como MBD. Em todos os casos assinalados, seus sogros (WF) são homens assimilados a MB, por se tratar de primos cruzados de suas mães; ao mesmo tempo, estes casos foram destacados por se tratarem de casamentos matrilaterais nos quais suas sogras

(WM) *não* se confundem com irmãs ou primas cruzadas de seus pais (ambas identificadas a FZ). Dos três casamentos matrilaterais da figura 6.2 para os quais se dispõe de informações genealógicas suficientes, um foi realizado com a MFBSD, outro com a MF♀XSD e outro com a M♂XD, validando a hipótese de que os cálculos iroqueses transmitem afinidade e criam campos de possibilidades matrimoniais, como já havia ficado claro pelas estatísticas dos casamentos entre filhos de primos.

Mas façamos alguns recortes na figura. Lidemos primeiro com G^0 .

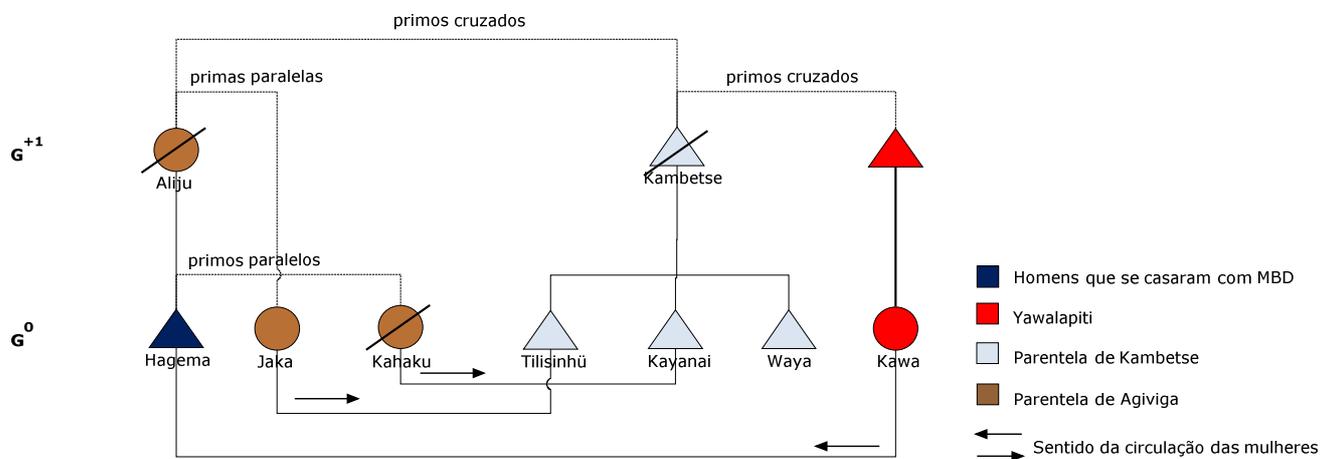


Figura 6.3: visão ampla do fragmento de uma rede de alianças identificando uma troca de irmãs

Hagemã se casou com Kawa (uma mulher yawalapiti), filha de um primo cruzado de sua mãe (portanto, uma prima cruzada matrilateral). Kawa também é prima cruzada do grupo de germanos de Tilisinhũ e Kayanai, sendo, portanto, uma afim potencial de todos estes homens, com a qual poderiam ter se casado. Hagemã, ao se casar com ela, põe em relevo o caráter não transitivo do sistema, pois ele transforma todos em *cunhados*, fazendo com que os afins potenciais de sua esposa funcionem como seus próprios afins; deste ponto de vista, a parentela de Kawa e seus afins potenciais são “assimilados” relacionalmente por Hagemã como uma única parentela, um único conjunto de afins potenciais. Seus cunhados, por sua vez, se casaram com uma MZ de Hagemã (pela idade relativa assimilada a uma “prima”) e com uma prima paralela deste; pela relação de primos cruzados entre o pai de Tilisinhũ e Kayanai com Aliju, mãe de Hagemã e “mãe” classificatória da esposa de Kayanai, vê-se que ambos realizaram casamentos patrilaterais. Vista deste modo, a relação entre Hagemã e seu

primo Kayanai é de troca de “irmãs” (uma prima paralela, consangüínea, por uma prima cruzada, afim potencial), de modo que estes homens são cunhados em relação de troca restrita, apesar de Hagemma ter feito um casamento que, de seu ponto de vista e do ponto de vista da parentela próxima de sua esposa na aldeia dos Yawalapiti, é matrilateral e assimétrico. Vejamos.

O pai de Kawa vê Hagemma exclusivamente como um “tomador” de esposas; e vê-se ainda que a relação assimétrica entre doadores e receptores se cristalizou na geração seguinte, como se vê pelo casamento de Ata, filho de Hagemma, casado com a filha do primo paralelo de sua mãe (Figura 6.4):

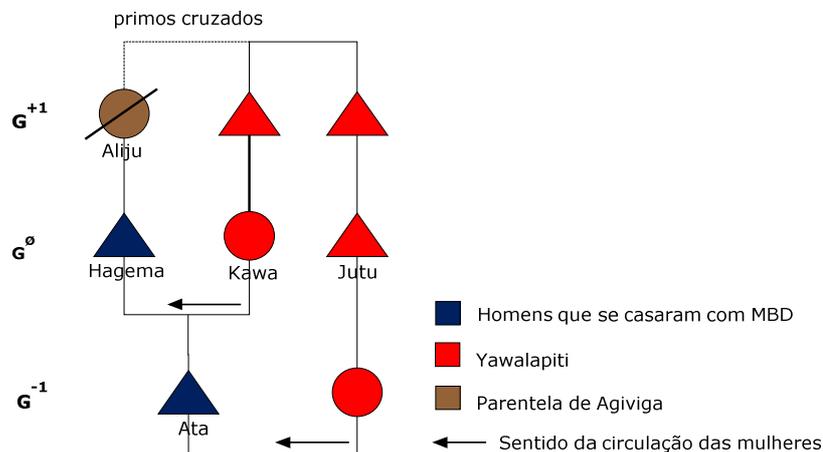


Figura 6.4: visão local de parte da figura 4.3. Dois casamentos assimétricos com a prima cruzada matrilateral

Do ponto de vista exclusivo dos dois núcleos de parentes que se casaram, há então uma relação assimétrica que se reproduz por duas gerações consecutivas. Como são casamentos com mulheres classificadas como primas cruzadas, pode-se falar que são *bouclages* na consangüinidade, mas a distâncias diferentes da aliança redobrada; enquanto Ata repetiu a aliança de seu pai, produzindo uma coincidência entre redobramento e *bouclage*, o mesmo não pode se dizer de Hagemma, pois não é possível saber a aliança de qual de seus ancestrais ele está repetindo. O que, na prática, não importa para os Kalapalo; sem dúvida seria muito interessante poder encontrar este tipo de informação, mas os próprios indivíduos não estão interessados nas relações de seus antepassados distantes para produzir seus próprios casamentos. As alianças presentes são influenciadas pelas alianças passadas apenas na medida em que foram elas que criaram um amplo espaço social (de afins potenciais) no qual os

indivíduos vivos podem *escolher* seus cônjuges, realizando suas uniões através de formas variadas de casamento. Mesmo em casos de noivado, a mãe do noivo *escolhe* um de seus primos cruzados de sexo masculino para obter uma esposa para seu filho (se a escolha não está nas mãos dos noivos, está ao menos nas mãos de seus pais, desempenhando, mesmo aí onde aparece um certo grau de “prescritividade”, um papel importante).

Veja-se agora o casamento de Napü, outro filho homem de Hagemá (Figura 6.5).

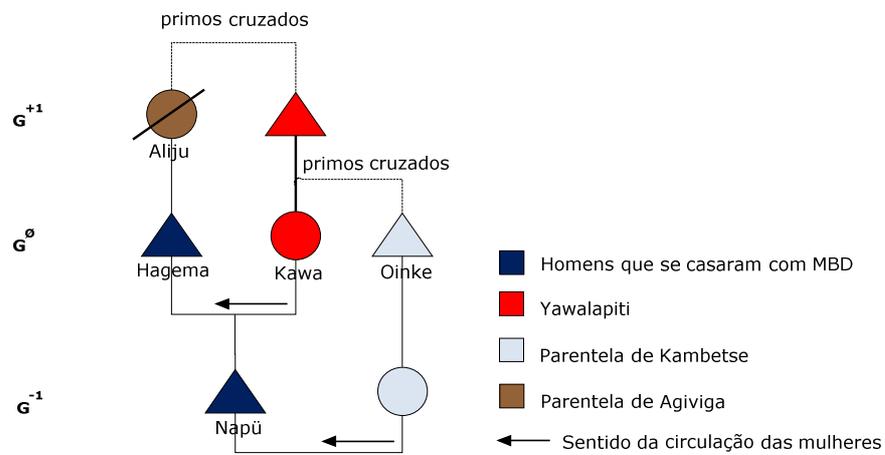


Figura 6.5: dois casamentos assimétricos com a prima cruzada matrilateral

Como Oinke é primo cruzado de sua mãe, Napü se casou com uma mulher classificada como MBD, mas para a qual não é possível retrair todas as relações genealógicas, pois mesmo suas relações em G^{+2} já eram relações classificatórias, as quais nem os mais velhos da aldeia são capazes de remontar (ou melhor, não estão nada interessados em remontar, pela completa falta de necessidade de se adotar semelhante procedimento). Do ponto de vista de Napü, ele repetiu a aliança de seu pai (pois vê sua mãe e seu sogro, afins potenciais entre si, como membros de um mesmo grupo de germanos, ao assimilar seu WM a MB), cristalizando mais uma vez uma relação de doadores e receptores entre duas parentelas em duas gerações consecutivas. Tais relações são, sem a menor dúvida, relações de troca assimétrica, mas operando através de fórmulas locais¹³⁴.

Jeika, um homem da parentela de Kambetse, também realizou um casamento matrilateral (Figura 6.6), ao se casar com a filha de um primo cruzado de sua mãe (seu próprio

¹³⁴ O que acredito que não precisa ser discutido, pois isto já foi suficientemente feito por Leach (1995).

afim potencial). Entretanto, sua mãe é prima paralela de Hagama, de modo que sua esposa pode ser assimilada a uma prima cruzada de Ata e Napū (ambos primos cruzados bilaterais de Jeika).

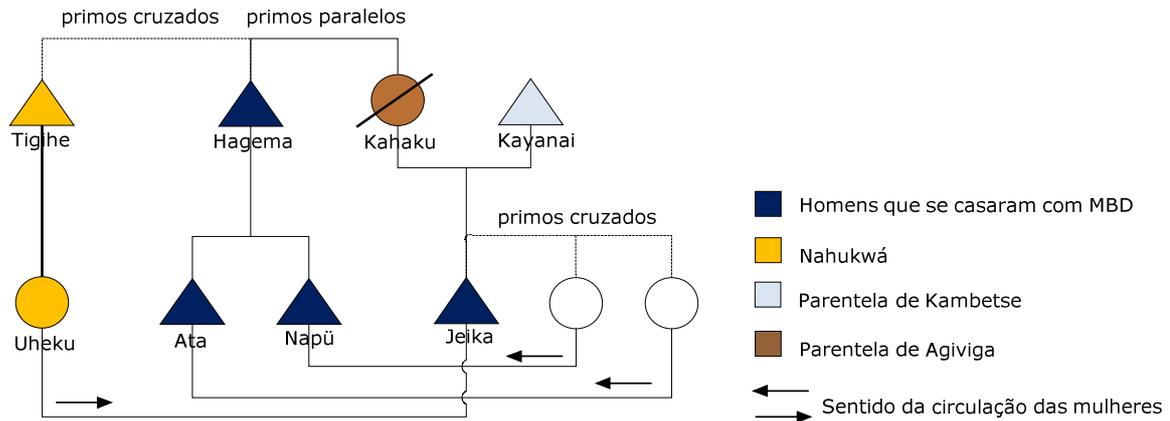


Figura 6.6: exemplos de casamentos assimétricos com a MBD

Seria possível considerar que Ata e Napū trocaram uma prima cruzada com Jeika, por duas de suas próprias primas cruzadas. Afinal, a terminologia assimila maridos de primas cruzadas a cunhados. Mas *não é o que acontece neste caso*; Ata e Napū se consideram parentes cruzados mais “próximos” de Jeika do que de sua esposa, de modo que eles *não* se consideram afins. O inverso também é válido, pois Jeika se considera mais próximo de ambos do que de suas primas cruzadas com as quais eles se casaram. Em relação a seus respectivos sogros, estes três homens se vêem como uma mesma parentela que se casa com mulheres de outras parentelas; eles se vêem, de fato, como um grupo de germanos que casou com suas primas matrilaterais, mas na curiosa condição de que *cada indivíduo masculino se casou com uma MBD diferente e tem um sogro diferente*¹³⁵. O que significa que cada um entrou em uma relação de troca assimétrica diferente; se considerarmos estes três homens como um grupo de germanos (que é o que *eles próprios fazem ao não se transformarem em cunhados*, não sendo nenhuma arbitrariedade do antropólogo), digamos, “A”, sendo que dois deles vêem seus sogros como primos cruzados entre si, então teríamos duas outras parentelas “B” e “C”, envolvidas na relação $B \rightarrow A$, $C \rightarrow A$.

¹³⁵ Isto também aparece no trabalho de Leach (Ibid.).

Todos estes casamentos se realizaram de acordo com uma fórmula assimétrica (doadores e receptores são diferentes), e que mantêm sua assimetria (que poderia ser “contrabalanceada”, digamos assim, por uma troca de “irmãs”, como seria o caso de Hagama e um de seus cunhados, na Figura 6.3). Voltando à figura “panorâmica” 4.2, seria possível considerar que houve troca de “irmãs” (desde que exclusivamente do ponto de vista dos cunhados). Mas o mesmo não é válido para G^{-1} , onde Jeika é casado com uma prima de Ata e Napü, que são casados com duas primas cruzadas de Jeika: estes homens se vêem como primos cruzados “mais próximos” de Jeika do que de sua prima, assim como Jeika se vê um primo cruzado mais próximo deles do que de suas próprias primas cruzadas (que residem em outras aldeias). Por conta disto, *eles não se consideram afins*; não são cunhados, continuam se classificando como primos cruzados e não estão submetidos a nenhum dos tabus e obrigações das relações entre afins. Jawari, que realizou um casamento patrilateral no diagrama, é o único que se envolveu de forma mais “explícita” em uma relação de troca restrita (diferida).

Portanto, vistos a partir do ponto de vista de cada indivíduo envolvido, os casamentos de Ata, Jeika e Napü são todos matrilaterais e não podem ser vistos como formas de “troca de irmãs” simplesmente pelo fato de uns terem se casado com as primas dos outros. Cada um vê seu próprio casamento como uma união com a prima cruzada matrilateral, mas estes casamentos não são necessariamente vistos como *repetições* da aliança de um indivíduo de mesmo sexo da geração anterior. Os casos de Ata e Napü efetivamente redobram as alianças de seu pai (apesar de tanto o sogro de Ata quanto do sogro de Napü serem afins potencias *entre si*, longe de se enxergarem como “consangüíneos” apesar de serem membros de uma mesma parentela extensa que ultrapassa as fronteiras de Aiha). Mas o de Jeika envolve um problema relacional: ele repete a aliança de algum parente masculino de n gerações atrás, e não exatamente o de seu pai, pois a parentela de seu sogro, apesar de ser aparentada à sua mãe, se encontra muito longe para ser considerada uma parentela consangüínea. Se houver aí um *bouclage* de alianças feitas muitas gerações atrás, o que é o caso por se realizar entre pessoas que se aplicam termos de parentesco, a distância entre este e a aliança redobrada é absolutamente indeterminável (tanto *a priori*, por qualquer modelo global, quanto *a posteriori*, pois os Kalapalo não se interessam por informações genealógicas muito longas).

Há casos de trocas de irmãs entre diferentes parentelas em duas gerações consecutivas, na qual A troca simetricamente com B e seus descendentes trocam simetricamente com C, relações que se adéquam exatamente ao modelo da troca restrita inclusiva; mas estas relações podem ser seguidas por casamentos assimétricos, como na figura abaixo (Figura 6.7):

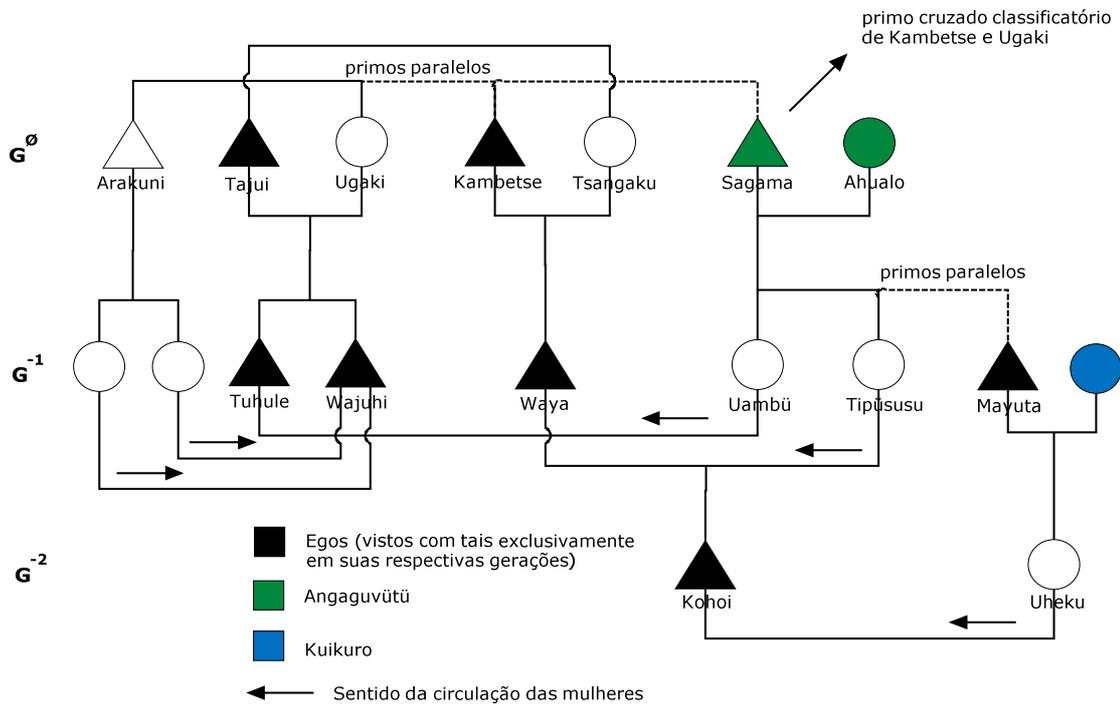


Figura 6.7: trocas de irmãs e casamentos assimétricos

Vê-se que à troca de irmãs em G^0 seguiu-se uma série de casamentos assimétricos: dois dos descendentes homens dos parceiros da troca de irmãs (primos cruzados bilaterais) se casaram com duas filhas de um chefe Angaguvütü que havia se mudado para a aldeia kalapalo após sua própria aldeia ter sido dizimada por alguma epidemia (creditada à obra de algum feiticeiro).

Do ponto de vista da política, como já mencionei, enquanto “chefes de verdade” de uma mesma aldeia idealmente devem se classificar como “irmãos”, chefes de aldeias de etnias distintas tendem a colocar suas relações no campo da afinidade potencial, classificando-se como “primos cruzados”. Nestas condições, os chefes criam para seus filhos um campo matrimonial possível entre as parentelas da chefia de diferentes aldeias, que podem ou não casar-se. Como também já foi notado, em casos de grande distância social os cálculos iroqueses podem ser sobre-determinados pela afinidade potencial e pode prevalecer o cálculo dravidiano, fazendo com que filhos de primos cruzados de mesmo sexo possam se ver como primos cruzados (posição dravidiana, oposta à iroquesa); desta forma é que se explicaria a

possibilidade do casamento de Waya com Tipūsusu: filhos de primos cruzados tão distantes do ponto de vista da cognação (já que o conteúdo da relação é sociopolítico) que ambos ficam muito próximos do pólo da afinidade potencial.

Para Tuhule, primo de Waya, a lógica é parecida: Sagama era primo do irmão de sua mãe (Apium) por sua posição política (pois era chefe e classificado como “irmão de longe” de Kambetse, sem relação genealógica de parentesco), e tais posições tendem a ser estendidas a todo o grupo de germanos dos chefes (como as relações entre os descendentes de todos os germanos de Apium e Kambetse atestam). Wajuhi, irmão de Tuhule e principal chefe da aldeia Tanguro, por sua vez se casou com duas filhas do irmão “verdadeiro” de sua mãe, tendo realizado um casamento de poliginia sororal com duas MBD “próximas”, também em uma situação na qual sua sogra não se confunde com FZ.

Ainda na próxima geração (G^{-2}), o filho de Waya redobrou a aliança feita por seu pai, casando-se com uma filha de Mayuta, primo paralelo de Tipūsusu (o que a caracteriza como uma MBD “verdadeira”, genealogicamente muito próxima, por se tratar da filha de um primo paralelo da mãe). Kohoi realizou um tipo de união que todos que comentam sobre ela afirmam categoricamente se tratar de um casamento “correto, muito bom mesmo”, por se tratar de um casamento com a prima cruzada matrilateral.

Em suma, à troca de irmãs entre Tajui e Kambetse se seguiram vários casamentos matrilaterais, e o que se vê é a criação de ciclos *paralelos* de troca assimétrica, através da dispersão de germanos de mesmo sexo replicando o modelo do casamento com a MBD (produzindo *bouclages*, mas repetindo alianças desconhecidas em alguns dos casos – ou mesmo possivelmente *inexistentes*, quando se trata de parentes meramente classificatórios, como Waya e Sagama – cf. Figura 6.7).

Como veremos mais adiante, existem casos que apontam para a possibilidade de distinção matrimonial de germanos de mesmo sexo (pois eles podem se casar de acordo com um mesmo modelo – o casamento matrilateral – sem necessariamente redobram a aliança uns dos outros). Se este for mesmo o caso, estaríamos diante da possibilidade de produção de ciclos paralelos de troca assimétrica (quando ocorrem); em vários casos, estes ciclos podem ser “atrapalhados” (pois, intergeracionalmente, a assimetria permanece) pela troca de irmãs na geração de Ego, fazendo com que a troca assimétrica “tenda” para a troca restrita diferida (pois a troca de irmãs nunca é simultânea, sendo mesmo um arranjo realizado mais ou menos ao acaso), mas em alguns casos a assimetria pode persistir por algum tempo. Há casos deste

tipo, evidenciando o potencial de dispersão matrimonial de germanos de mesmo sexo e a possibilidade de cristalização de relações assimétricas em gerações consecutivas (Figura 6.8):

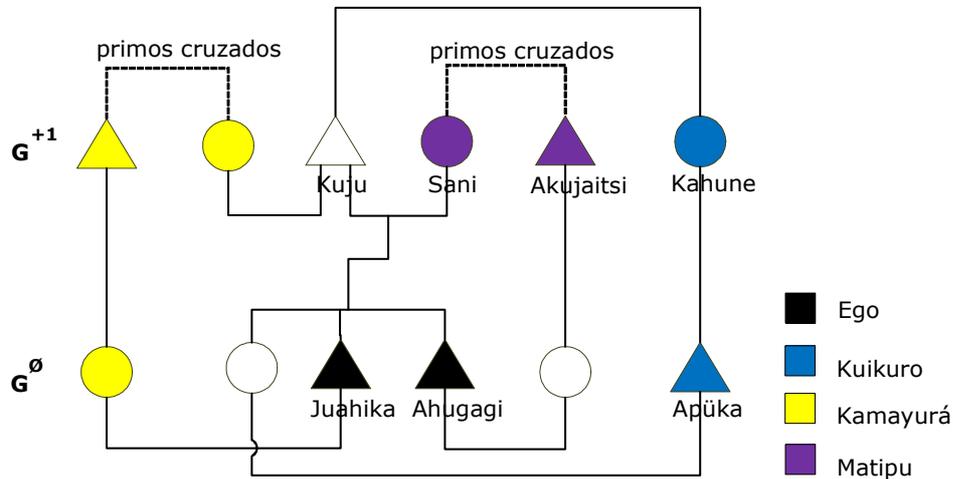


Figura 6.8: dois casamentos com a prima cruzada matrilateral

O caso da figura 6.8 é interessante por diversas razões. Em primeiro lugar, ele atesta o índice de casamentos matrilaterais que já foi exposto, pois ilustra três casos de uniões assimétricas. Os três indivíduos masculinos de G^0 vêm os grupos de germanos onde seus pais tomaram esposas como grupos de “doadores”, pois cada um redobra a aliança de seu próprio pai, “estabilizando” por duas gerações uma relação do tipo “doadores e receptores” entre (no mínimo) três grupos de germanos. Outra informação valiosa dada por este exemplo se refere àquilo que comentei há pouco sobre a possível distinção matrimonial de germanos de mesmo sexo. Os dois filhos homens de Kuju se casaram de acordo com o modelo matrilateral: um com a filha do primo cruzado de sua mãe (=MBD) e outro com a filha de um primo cruzado da atual esposa de seu pai (FWBD). É difícil dizer se sua esposa poderia ser assimilada de fato a uma MBD, o que, de meu ponto de vista, é menos importante do que o modelo assimétrico da relação: um indivíduo homem repetiu a aliança de seu pai, e não a de sua mãe (modelo Ab, matrilateral), de modo que em duas gerações uma parentela funcionou como “doadora” e outra como receptora.

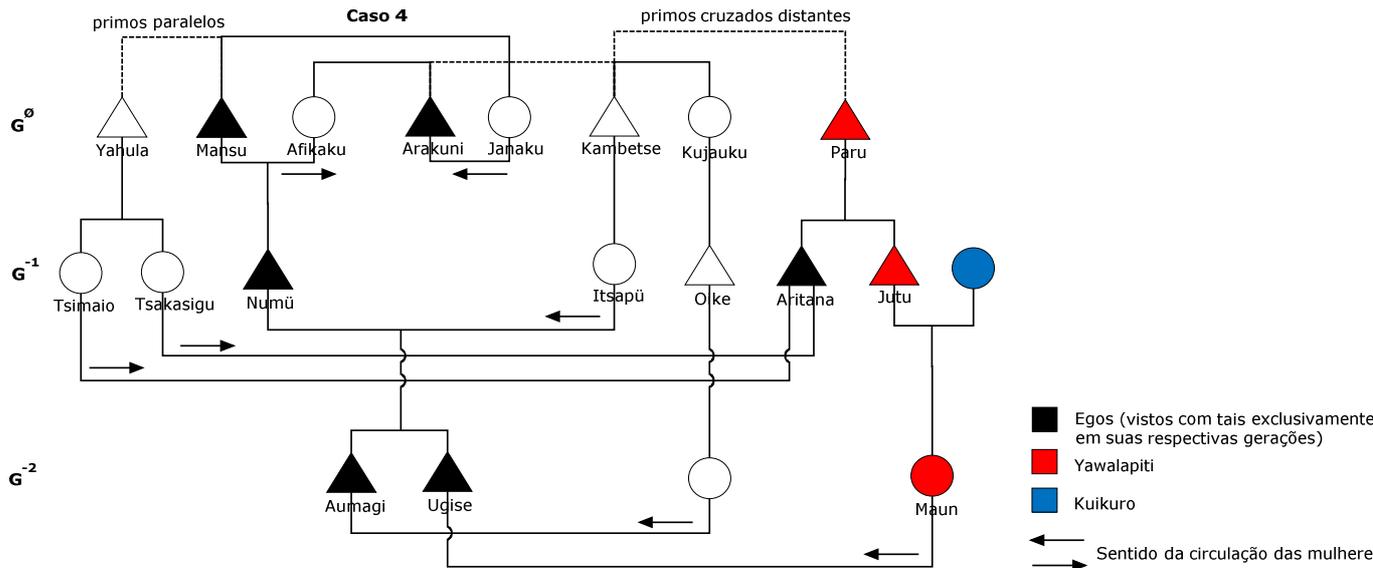


Figura 6.9: trocas de irmãs e casamentos assimétricos

A figura 6.9 não apresenta nada que já não tenha sido notado, mas é importante para reforçar que, etnograficamente, a troca assimétrica e a troca restrita inclusiva operam simultaneamente. Em G^0 e G^{-1} ocorreram duas trocas de irmãs, mas envolvendo várias parentelas; Numū, o descendente homem da troca de irmãs de G^0 , redobrou a aliança de seu pai, pois ao se casar com a filha de um irmão de sua mãe tomou uma esposa na mesma parentela onde seu pai havia tomado, caracterizando uma troca assimétrica; entretanto, esta troca assimétrica acabou se transformando em uma troca de irmãs, pois pode-se considerar que Numū cedeu duas irmãs (primas paralelas) a Aritana, primo cruzado de sua esposa e seu cunhado (que casou com as filhas de Yahula, antigo chefe kalapalo¹³⁶):

¹³⁶ Possivelmente assimilado a MB por causa da distância social e de suas posições hierárquicas em seus respectivos grupos, mas não posso afirmar com certeza.

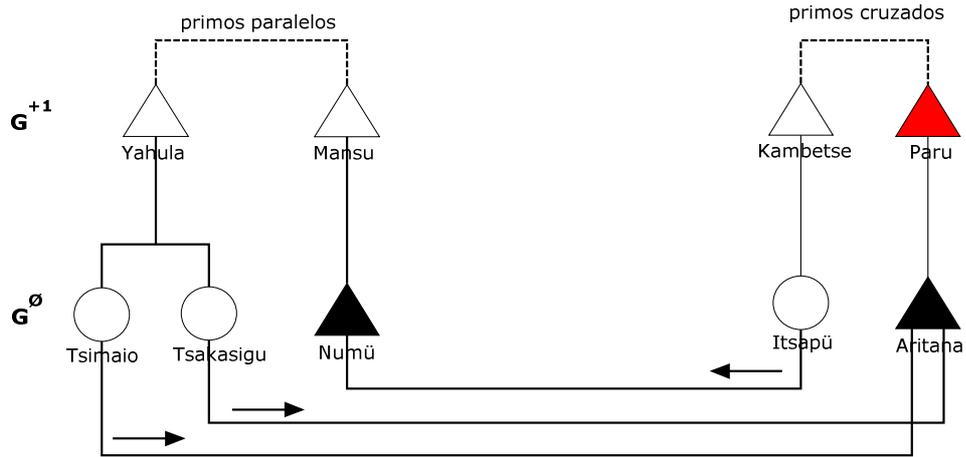


Figura 6.10: troca de irmãs

Esta seria uma equação estranha em um sistema que tivesse um cálculo terminológico “booleano” do tipo “afim de afim é consangüíneo”, mas, no caso kalapalo, é perfeitamente possível que ao levar-se em consideração três parceiros de troca, todos aliados potenciais entre si, o aliado de um aliado potencial (no caso, o marido de uma prima cruzada), possa perfeitamente tornar-se um aliado (um cunhado), como conseqüência da multiplicidade de parceiros e da predominância da afinidade potencial nos limites (conceituais) do parentesco (a oposição básica entre consangüíneos e afins).

Duas trocas, a princípio assimétricas, engendraram uma troca de irmãs restrita; e, em G^{-2} os dois filhos homens de Numū redobram a aliança de seu pai, pois se casaram com suas primas cruzadas matrilaterais.

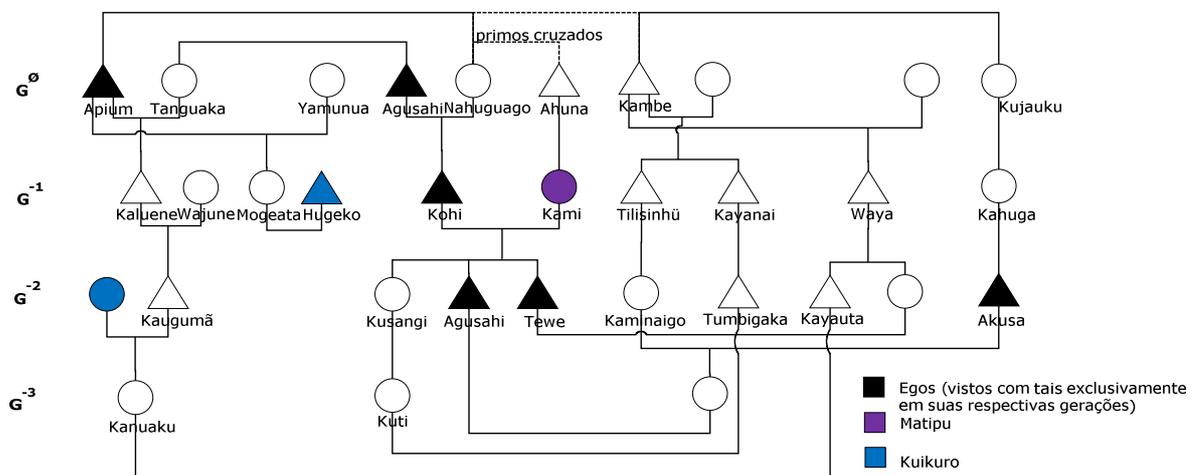


Figura 6.11: trocas de irmãs e casamentos assimétricos

Os indivíduos em relação de troca de irmãs em G^0 (Apium e Agusahi) são vistos por seus próprios descendentes como primos cruzados, mas ninguém sabe ao certo a natureza de suas relações. Infelizmente não disponho de informações sobre o casamento do único filho homem de Apium, e de poucas informações sobre o casamento de sua filha com um homem kuikuro, de modo que não será possível analisar seus casamentos. Algo que talvez possa ser tornado proveitoso por estas relações é o fato de se saber que Kaugumã, em G^{-2} , se casou com uma mulher kuikuro, podendo ter dobrado o tipo de aliança da irmã de seu pai (o que poderia permitir sugerir que, caso sua esposa seja filha ou sobrinha do marido de sua FZ – o que é provável, dado o grande número de casamentos de primos -, seu casamento poderia ter se realizado nas condições em que um indivíduo de sexo oposto dobra a aliança da geração anterior – o modelo aB de Hérítier -, o que o caracterizaria como um casamento patrilateral). Mas, como não se dispõe de dados suficientes, a mera “possibilidade patrilateral” é sobre o que se pode especular.

Já para os descendentes de Agusahi há mais informações disponíveis. Kohi, seu único filho homem, se casou com a filha de um primo cruzado de sua mãe (que, por sua vez, era casado com uma mulher matipu), realizando, portanto, uma aliança com uma MBD. Tewe, um dos filhos de Kohi, se casou com uma $MF\overset{\circ}{\rightarrow}XSD$, sua prima cruzada matrilateral, enquanto seu irmão Agusahi (que utiliza atualmente o mesmo nome do avô) se casou com uma $MF\overset{\circ}{\rightarrow}XSDD$, cuja idade próxima à sua o permite classificá-la como “mais prima” do que sobrinha, sendo portanto uma forma de realizar um casamento matrilateral. Mas, vistos em conjunto com os casamentos de seus cunhados, pode-se pensar que, exclusivamente em suas gerações, a assimetria tenha sido contrabalançada pela troca de “irmãs” ou mulheres equivalente, tendendo para uma troca restrita em G^{-2} .

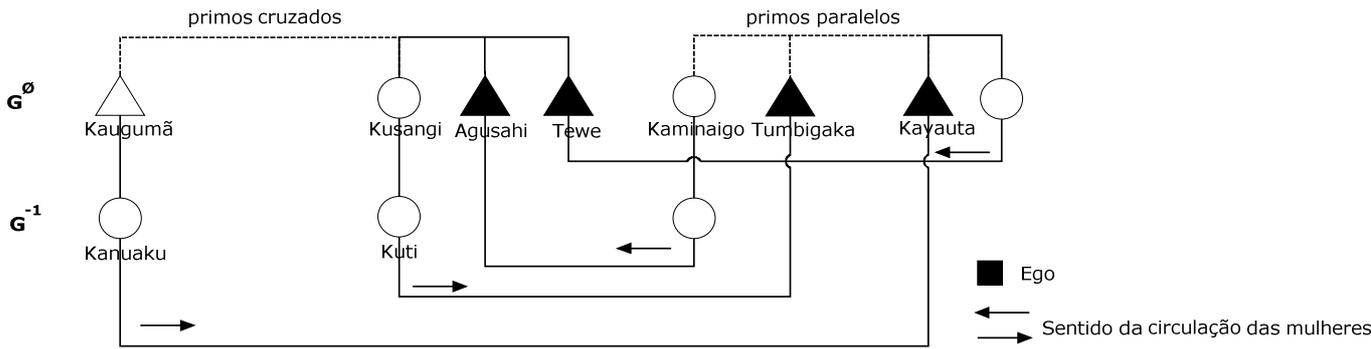


Figura 6.12: casamentos transgeracionais múltiplos e tendência para a troca restrita

Levando em conta a frequência de casamentos transgeracionais, este caso pode ser pensado como uma dupla troca de “irmãs” (ou, melhor dizendo, de mulheres mais ou menos “equivalentes”, pois não se tratam de irmãs de fato). Enquanto Tewe se casou com uma irmã de Kayauta, este se casou com a filha do primo cruzado de seu cunhado, que pela sua idade poderia ser assimilada a uma prima cruzada dele (lembramos da figura 5.2, que registra um casamento parecido e que foi extraído das genealogias de Basso); Agusahi e Tumbigaka, por sua vez, estabeleceram uma relação interessante: trocaram sobrinhas. Ou seja, apesar de Agusahi e Tewe terem se casado com mulheres classificadas como MBD (de forma mais ou menos “exata” em cada caso), no geral parece ter havido trocas restritas com os germanos ou tios destas mulheres.

Estas alianças também são boas para se ver em operação a hierarquia entre o cálculo uterino e o cálculo agnático na determinação das relações de parentesco e afinidade potencial: nestes casos, se o parentesco fosse traçado pelo pai (ver Figura 6.11), Agusahi e Tewe teriam se casado com suas FMBSDD e FMBSD, respectivamente suas “sobrinha” e “irmã”, mas ambos fazem o cálculo passando por sua mãe, e não por seu pai. No cotidiano pode-se notar que quando um homem é primo cruzado ao mesmo tempo da mãe e do pai de um indivíduo, ele é chamado de *awa* (isto é, MB), e não de *apa*, que seria o termo correto para o cálculo paterno, evidenciando a superioridade hierárquica do cálculo uterino. Esta é uma prática comum quando os Kalapalo tentam explicar as relações de parentesco entre cônjuges; eu mesmo já fui repreendido por tentar relacionar alguns cônjuges via linha paterna (um de meus informantes sempre ria quando eu apresentava cálculos de parentesco entre marido e mulher que haviam sido feitos pela linha paterna do homem e que haviam resultado em posições

genealógicas estranhas ou proibidas, como “irmãos” ou “pais” e “filhas”, dizendo que eu estava fazendo errado, que deveria “pensar pela mãe¹³⁷”).

Voltemos nossa atenção para o sogro de Agusahi (Akusa, na Figura 6.11), que também se casou com uma MBD (no caso, uma MMBSD, filha do primo cruzado de sua mãe), que também não se confunde com uma prima cruzada bilateral pelo fato da esposa do primo cruzado de sua mãe ser uma mulher de outra parentela extensa da aldeia, e não uma irmã ou mesmo prima cruzada próxima de seu pai (que é um homem de origem matipu). Ele também se envolveu em uma relação de troca de irmãs com Wanakagü, seu cunhado (irmão de sua esposa, filhos de mesmo pai e mesma mãe), que se casou com uma FZHD (Figura 6.13):

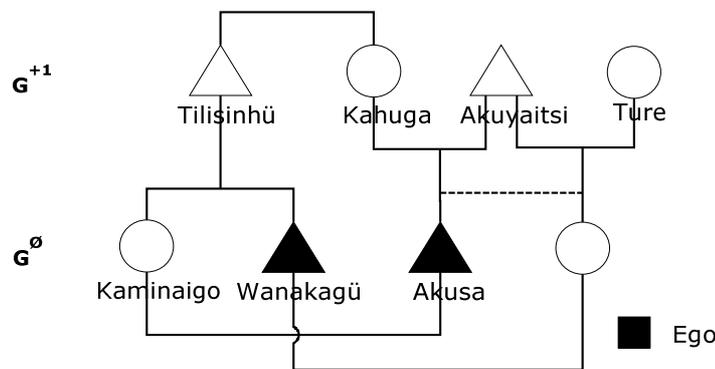


Figura 6.13: troca de irmãs através do casamento matrilateral de um homem e do casamento de outro com a FZHD

O casamento de Akusa representa mais uma relação de casamento assimétrico seguido, na mesma geração, de Ego, pelo casamento patrilateral de um cunhado e pela troca de irmãs. Mas há uma condição para que a esposa de Wanakagü, uma FZHD, possa ser vista por ele como uma mulher equivalente a FZD. Se um homem se casa com a irmã de outro, ele se torna seu cunhado; mas caso eles se divorciem ou a mulher morra sem que tenham deixado ao menos um filho, a relação de afinidade se desfaz, e o ex-marido da irmã deixa de ser um cunhado. Entretanto, caso eles deixem filhos, a relação de afinidade nunca se rompe, e outros filhos do ex-marido da irmã serão identificados a ZCh. Desta forma, como Akuyaitsi já tinha um filho com Kahuga, tia de Wanakagü, seus outros filhos com sua segunda esposa são assimilados a germanos do filho de sua primeira esposa, sendo todos classificados por

¹³⁷ O que, aliás, se mostrou uma sábia observação.

Wanakagü como FZCh, caracterizando seu casamento como patrilateral, e as relações entre ele e seu sogro são de troca restrita diferida, e a com seu cunhado Akusa é uma relação de troca restrita (mesmo tendo se realizado mais de 10 anos após o casamento de Akusa)¹³⁸.

Me parece que seria um exercício interessante reunir os casamentos dos homens de G^{-2} da figura 6.2 com aqueles de G^{-1} da figura 6.9, pois a observação destes casos em conjunto permite ter uma visão simultânea das possibilidades de produção da aliança, da dispersão matrimonial de germanos de mesmo sexo e da necessidade de se trabalhar a noção de “parentela” a partir de um ponto da noção de “perspectiva sociológica” (que permite ver diversas alianças ora como “troca restrita”, ora como “troca assimétrica”). Pois não poderia ser diferente em uma sociedade na qual o parentesco não funciona como um mecanismo de totalização e fechamento e na qual os afins virtuais e potenciais de cada indivíduo são inúmeros, e que podem ser pensados de n formas diferentes (como consangüíneos de afins, como afins de afins, como consangüíneos, etc.), dependendo sempre do ponto de vista de cada indivíduo ou de cada núcleo de parentes próximos envolvidos nas relações.

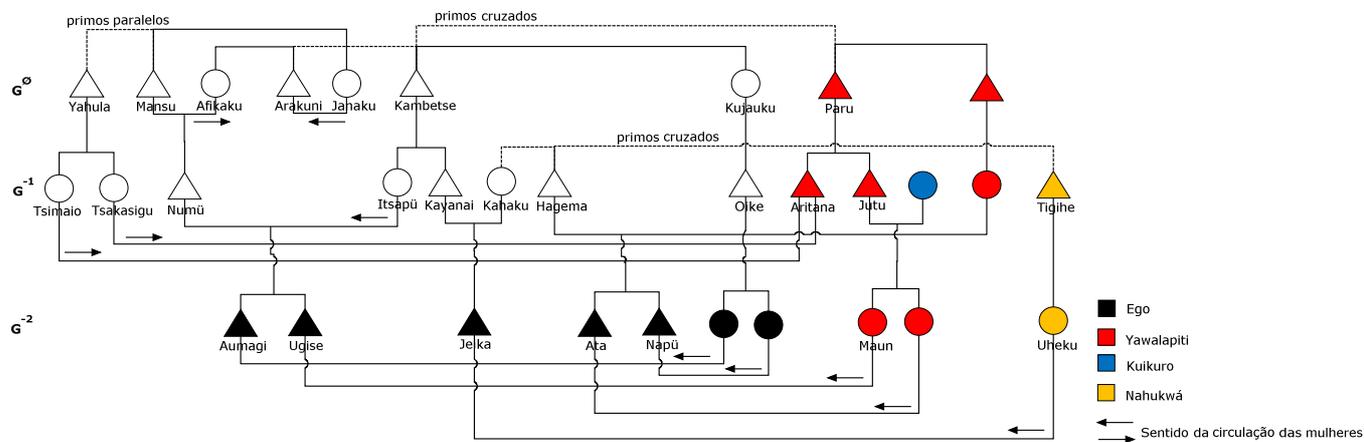


Figura 6.14: homens casados com suas MBD envolvidos em ciclos paralelos de troca assimétrica

Note-se o seguinte: há um grupo de 5 homens, todos considerados parentes próximos, casados com mulheres classificadas como MBD, filhas de mulheres que não se confundem com suas FZ. Há um par de irmãs (as filhas de Oinke) casadas com dois primos cruzados (Aumagi e Napü); há também outro par de irmãs (as filhas de Jutu) casadas com outros dois

¹³⁸ Haveria que se investigar esta temporalidade das trocas de irmãs e suas influências sobre a simetria ou assimetria das trocas, tanto no nível do sistema quando no nível do vivido.

primos cruzados (Ugise e Ata). Cada grupo de irmãos se dispersou matrimonialmente, pois têm sogros diferentes, mas parece que o grau de dispersão dos grupos de germanos não é muito grande, pois há primos cruzados que compartilham o mesmo sogro, tendo casado com duas irmãs. Portanto, se levarmos em conta esta visão mais ampla destes casamentos matrilineares, é possível perceber que os cinco indivíduos marcados como Ego estão participando de três relações de troca assimétrica, nas quais doadores de esposas não se confundem com receptores.

Como isto é possível? Se a estrutura multilateral parece estar em perfeita harmonia com uma série de casamento patrilineares, bilaterais e trocas de irmãs encontrados entre diferentes parentelas, em que condições pode-se pensar nos casamentos assimétricos e na produção de múltiplos ciclos assimétricos, curtos e potencialmente reversíveis (pela troca de irmãs ou primas)?

Trocas de irmãs, cálculos não-transitivos, casamentos patrilineares, casamentos assimétricos, dispersão de grupos de germanos, são todos os fenômenos encontrados nas figuras expostas. Na verdade, são todos os fenômenos possíveis de serem encontrados em qualquer sistema de parentesco; mas certamente deve ser possível pensar tais fenômenos em termos de modelos, pois os Kalapalo não dividem o espaço social e preferem certos tipos de uniões por razões meramente “gratuitas”: como em qualquer outro sistema de parentesco, o que está em questão é gerar possibilidades e impossibilidades matrimoniais.

Pela recorrência dos casamentos patrilineares e da troca de “irmãs” (que vimos não se tratar sempre de parentas paralelas), seria possível imaginar que o sistema kalapalo opera, em grande parte, a partir do modelo da troca restrita inclusiva. E, pelo tipo de terminologia utilizada, poderia a princípio ser considerado ainda um sistema multilateral de “solução iroquesa”. Mas há que se considerar duas coisas: a real viabilidade de se pensar em “solução iroquesa” em uma sociedade cognática que não prescreve o casamento bilateral, e o lugar da ideologia e da prática envolvendo o casamento matrilinear.

Sistemas que proíbem o casamento com primos cruzados de primeiro grau (como é o sistema kalapalo), mas prescrevem a troca bilateral entre filhos de primos (o que *não* é o caso kalapalo), permitem duas soluções: uma diametral (aranda) e uma concêntrica (iroquesa-multilateral). A solução iroquesa faz com que uma aliança bilateral entre dois grupos seja repetida na terceira geração descendente, sendo alternada com alianças bilaterais com outros três grupos, um a cada geração.

Um exemplo seria fornecido pelos Umeda da Nova Guiné (apud VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1998), que exibem uma dinâmica temporal na qual, a cada geração, afins se tornam aliados (primos de primeiro grau), aliados se tornam afins residuais (primos cruzados de segundo grau), e os afins residuais se tornam não-parentes que podem se casar, sendo incorporados novamente como afins. Um sistema como este se aproximaria dos sistemas semi-complexos descritos por Hérítier (op. cit.), pois é compatível com uma fórmula de troca de irmãs segundo a qual indivíduos de mesmo sexo se dispersam matrimonialmente e indivíduos de sexo oposto repetem alianças (troca de irmãs em gerações não-consecutivas) e, no caso umeda, a aliança se realizaria com primos de terceiro grau.

Algo semelhante se passa entre os Kandoshi analisados por Taylor (op. cit.), pois alguns “não-parentes” (segundo os indivíduos) são na verdade primos de terceiro grau, como atesta o material genealógico. No sistema Kandoshi, como há uma preferência pelo casamento com não-parentes, nenhum tipo de prescrição matrimonial e nenhum tipo de cônjuge é preferido, qualquer indivíduo se casa com qualquer outro que seja desposável. Mas a categoria dos parentes desposáveis recai, normalmente, sobre os primos de terceiro grau: primos de primeiro grau são assimilados a consangüíneos, primos de segundo grau são cônjuges “toleráveis” e primos de terceiro grau, *dada a distância*, se tratam como não-parentes, podendo se casar. Estes casamentos ocorrem com uma grande freqüência com filhas de primas cruzadas do pai de Ego, como FFZDD ou FFFBDDD. Nos casos de união com mulheres deste tipo, vê-se que mesmo um sistema não-prescritivo como o kandoshi, que deixa a escolha dos cônjuges aberta para os indivíduos (desde que dentro da categoria dos “casáveis”), produz *bouclages* na consangüinidade, não estando completamente relegado à aleatoriedade. E a preferência patrilateral indica que as alianças redobradas são de um tipo específico: alianças de troca restrita diferida, de modo que um sistema como este poderia ser visto a partir da figura da troca multilateral e da “aliança iroquesa”.

Nos sistemas umeda e kandoshi é possível prever através de uma fórmula global o *bouclage*. Entretanto, isto não ocorre entre os Kalapalo. Se em uma geração dois homens trocam primas cruzadas, as possibilidades de aliança para seus descendentes são inúmeras. Primos cruzados de primeiro grau não devem se casar (apesar disto ser possível), enquanto primos cruzados de segundo grau em diante podem fazê-lo, mas sem qualquer prescrição que os obrigue a tanto (assim como tampouco há formas prescritas para fazê-lo, podendo ocorrer de acordo tanto com fórmulas de troca restrita quanto de troca generalizada). Pode ser que primos de segundo grau se casem, mas pode ser que apenas primos de terceiro grau o façam, ou quarto, e assim sucessivamente, sem que necessariamente os indivíduos envolvidos caiam no campo dos “não-parentes”, pois suas relações de primos cruzados sempre são lembradas para legitimar a união.

Voltemos às definições de Hérítier (op. cit.): encontramos nos diagramas acima inúmeros exemplos de uniões realizadas de acordo com as combinações Ab (casamento matrilateral), aB (casamento patrilateral) e AB “elementar” (casamento bilateral). Nessas condições, tem-se então que o sexo dos indivíduos em relação às alianças anteriores *não é importante para a produção de alianças atuais*, criando uma situação na qual todos os tipos de aliança podem ser feitas, envolvendo um número restrito ou não de parceiros de troca, seja através de um caráter mais “fechado” ou de um caráter puramente aberto. Esta é justamente a combinação de parâmetros que segundo Hérítier regem os sistemas complexos de aliança: indivíduos de qualquer sexo redobram as alianças de indivíduos de qualquer sexo da geração anterior. É possível, nestes sistemas, encontrar pontos onde algum ciclo “se fecha”, quando ocorrem casamento com parentes, mas não é possível determinar a que distância tais “fechamentos” se encontram das alianças que redobram. Entre os Kalapalo, praticamente todo casamento é um casamento *com* um parente; mas isto não significa que haja qualquer regra determinando que os indivíduos devam se casar *como* um parente específico qualquer, pois quaisquer alianças antigas, a qualquer distância genealógica que estejam, podem ser redobradas, e através de inúmeras fórmulas.

Em alguns casos, ocorrem trocas de primas cruzadas ou de primas cruzadas por primas paralelas, todas assimiladas a Z; em outros, ocorrem trocas restritas diferidas em três gerações através de fórmulas patrilaterais e avunculares; em outros ainda, o casamento matrilateral se repete em até duas gerações, podendo ser transformado às vezes em troca de irmãs. Por causa desta variabilidade de formas possíveis de aliança (todas as fórmulas elementares são encontradas entre os Kalapalo), de modo geral o que se pode dizer sobre o sistema de aliança

kalapalo é que ele prefere o casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto, o que significa que cada casamento representa um *bouclage* na consangüinidade, mas que não se refere diretamente a nenhuma aliança específica a ser redobrada que seja comum a todos os casos, podendo ocorrer ora entre parentes mais próximos, ora entre parentes mais distantes, ora através de uma fórmula patrilateral, ora através do casamento com a filha do irmão da mãe.

Há redobramentos e há *bouclages* identificáveis (é o que fizemos até aqui neste capítulo, identificá-los), mas eles não são determináveis *a priori*, pois estão sujeitos à escolha pessoal realizada em um ambiente no qual os parceiros de troca são inúmeros, e que pelas possibilidades de rotação de perspectiva proporcionadas pelo caráter ego-centrado e escalar das classificações do parentesco e do espaço social em geral, podem se tornar virtualmente infinitos. Desde que cessem as proibições, cada indivíduo pode buscar suas parceiras preferidas e realizar alianças que obedecem exclusivamente a modelos ego-centrados de classificação social, impossíveis de levarem à formulação de qualquer estrutura que seja capaz de medir a “distância” entre redobramentos e *bouclages*, como nos sistemas semi-complexos de aliança. “Sachant qui ne pas épouser et où ne pas chercher, tout individu est libre d’épouser qui il veut ailleurs” (HERITIER, op. cit., p. 74). Não há porque insistir em “elementarizar” os sistemas complexos; o que se pode fazer em relação a eles é descrevê-los da melhor maneira possível, identificando os tipos de alianças existentes e suas correlações internas, com a organização social e a cosmologia.

A semelhança entre o sistema kalapalo e a variante Kandoshi analisada por Taylor é tão grande que merece um comentário em particular. Os Kalapalo não chegam a preferir o casamento com não-parentes, afirmando mesmo que as mulheres ideais para isto são as primas cruzadas matrilineares. Por causa da ocorrência da troca de irmãs e do caráter não-transitivo do sistema, que permite que primos cruzados dos pais sejam assimilados a irmãos destes, é comum que alguns casamentos vistos como matrilineares pelos Kalapalo se realizem entre primos cruzados bilaterais ou então que casamentos assimétricos sejam “transformados” em trocas de irmãs ou primas cruzadas próximas por causa de casamentos subsequentes de outros homens. Estes fatos, somados à recorrência do casamento patrilateral, mostram que de fato o sistema kalapalo possui uma *tendência* para a troca restrita inclusiva, mas que opera por meio de um regime estritamente complexo, no qual a “solução iroquesa” só funciona no sentido de fazer o redobramento da aliança saltar *no mínimo* uma geração (pois primos de primeiro grau não devem se casar), abrindo múltiplas possibilidades de redobramento de

alianças, *bouclages* e inclusão de parceiros a partir da segunda geração descendente em diante. Mas, e este talvez seja um dos pontos mais importantes, estes fatos convivem com uma tendência para o casamento matrilateral, que imprime uma curvatura assimétrica no sistema e que ainda precisa ser compreendida. O modelo de quatro parceiros de Viveiros de Castro (1990, 1998) jamais poderia funcionar no caso kalapalo, pois seria impensável que qualquer “unidade de troca” que se imaginasse fosse capaz de durar quatro gerações, que seria a condição mínima para o funcionamento do sistema. A cada duas gerações os critérios de definição de proximidade entre os indivíduos de G^{-2} que fazem parte de uma mesma rede se transformam por causa das alianças contraídas por seus pais, tios e tias, paralelos ou cruzados; eles são parentes próximos (filhos ou sobrinhos de primeiro grau) de pessoas que há uma geração se consideravam parentes distantes. Entre estes indivíduos, a gerações de seus pais e avós já cumpriram o seu papel, de modo que o que houver para trás delas pode ser esquecido, perde importância para o sistema; o que importa agora são os parentes cruzados de seus pais, que devem produzir indivíduos distantes o suficiente para se tornarem afins, possibilitando o redobramento de uma aliança realizada (no mínimo) há duas gerações atrás. O que não necessariamente ocorrerá, pois há tantos outros afins potenciais quanto parceiros de trocas passados (e são inúmeros, virtualmente infinitos). Em sua geração, Ego dispõe de um sem-número de primas cruzadas matri, patri e bilaterais com as quais pode se casar, através da fórmula que ele ou sua “parentela de referência” preferir.

E justamente para que seja possível que um número muito grande de combinações possam coexistir sem recair em nenhuma estrutura específica, é necessário que germanos de mesmo sexo não se vejam obrigado a repetir as alianças uns dos outros. Em sistemas não-elementares, germanos de mesmo sexo não se casam necessariamente da mesma forma e nem no mesmo grupo de germanos, podendo se dispersar e realizar alianças com outras parentelas de formas variadas.

Nestas condições de múltiplas possibilidades de redobramento das alianças, tem-se que cada “unidade” de troca deve possuir no mínimo dois pares de irmãos e irmãs que necessariamente repliquem as alianças uns dos outros. A duplicação do “nó elementar” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1990), de um par de irmãos de sexo oposto para dois pares de irmãos e irmãs (dois B e duas Z), associada à distinção potencial entre primos paralelos (ou mesmo entre primos cruzados, dependendo do “grau de complexidade” do sistema) do ponto de vista de sua participação na estrutura de aliança, é uma das condições para que se possa

sair do universo das “estruturas elementares”. Como comenta Viveiros de Castro (1993b, p. 119) sobre os sistemas semi-complexos,

la structure semi-complexe exige le dédoublement du noyau élémentaire: des germains parallèles sont matrimonialement distincts. Cette propriété, que l'on pourrait appeler <<parallaxe collatérale>>, apparaît dans le non-redoublement d'alliances contractées par consanguins de même sexe et dans la polygynie non sororale, c'est-à-dire dans une dispersion permettant des échanges matrimoniaux (...).

Obviamente, este desdobramento também ocorre nos sistemas complexos, pois neles também parentes paralelos não duplicam suas próprias alianças. Mas a forma como isto ocorre nos SSC e SC não é a mesma, e tampouco o é em cada variação de um mesmo tipo: enquanto nos sistemas semi-complexos a quantidade de proibições adquire um caráter “positivo” na determinação das possibilidades matrimoniais e produz alianças matrimoniais regulares entre linhas alternas, redobramentos não-consangüíneos entre linhas e *bouclages* no campo da consangüinidade, nos sistemas complexos as poucas proibições e a grande dispersão matrimonial de germanos de mesmo sexo faz com que redobramentos e *bouclages* possam ser identificados, mas que ambos não sejam determináveis do ponto de vista de nenhuma estrutura global. Nos sistemas semi-complexos, “la distance entre ces deux formes de répétition [o redobramento e o *bouclage*] se produit à écart fixe et globalement déterminable”, enquanto nos sistemas complexos “la distance entre redoublement et bouclage est positive mais indéterminable a priori” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993b, p. 129).

Entre os Kalapalo, quando dois irmãos se casam em um mesmo grupo de germanos, raramente o fazem com duas irmãs “verdadeiras”, casando-se normalmente com duas primas paralelas ou mesmo cruzadas. Lembrando do sentido que a noção de *otomo* tem no campo do parentesco, sabe-se que os primos paralelos e cruzados próximos dos pais do cônjuge são considerados sogros de Ego; mas há casos nos quais dois irmãos se casam com duas primas cruzadas mas têm sogros/sogra diferentes, pois há alguma distância genealógico-social entre os pais de suas respectivas esposas que faz com que seus casamentos não sejam pensados como um casamento múltiplo, mas sim como duas uniões independentes, vinculadas a relações independentes e locais de troca matrimonial.

É o caso de alguns casamentos matrilineares, nos quais dois irmãos se casam com suas MBD, mas seus respectivos sogros *também são afins potenciais entre si*, e tão distantes, que é perfeitamente possível dizer que cada um realizou um casamento assimétrico único. Isto é, dois irmãos entraram cada um em ciclos diferentes de troca assimétrica, cristalizando *múltiplas relações locais* de troca “generalizada” entre no mínimo três parceiros, algo que pode durar algumas gerações.

No entanto, mesmo nos sistemas complexos é perfeitamente possível identificar tendências gerais de *bouclages*, apesar de indetermináveis do ponto de vista do redobramento de alianças. Sabe-se que entre os Incas (ZUIDEMA, 1977) o casamento era preferido com a FFFZDDD, com os *bouclages* se realizando muitas vezes na quinta geração descendente; mas também havia casos de troca de “irmãs” (mulheres da mesma parentela de Ego em linhas de filiação paralela, a qualquer distância) que criavam ciclos diferentes daqueles produzidos pelo casamento com a FFFZDDD. Mas os Incas possuíam de fato grupos de unifiliação (linhas paternas para os homens e maternas para as mulheres, mas que não dispunham sobre o casamento); mas quando se trata de um sistema puramente cognático, se torna impossível transformar *regularidades* em *regras*, pois, como já nos advertia Dumont (1997, p. 164), “on ne peut pas tirer une formule holiste d’une règle locale”.

Os Kalapalo possuem uma preferência ideológica pelo casamento matrilinear, imaginam os casamentos nos mitos como casamentos matrilineares e de fato o praticam com uma frequência razoável. Portanto, é necessário compreender o lugar ocupado por sua ideologia matrilinear e seus casamentos assimétricos no conjunto do sistema, em correlação com o modelo multilateral. Trata-se de saber como estas duas estruturas convivem e que tipo de relações mantêm (hierárquicas, certamente, mas de que tipo é o que se faz necessário averiguar).

Estou de acordo com a definição de Hérítier (op. cit., p. 134) de sistema complexo:

un agencement fondé sur des règles qui interdisent l’alliance au sein d’un domaine de consanguinité et d’affinité dont la définition générale est la même pour tous les membres du groupe mais où seuls les germains complets ont en commun le même stock de parents interdits, car il n’y a pas en principe d’interdictions collectives portant sur des groupes définis exclusivement par une règle d’unifiliation.

Mas também tenho certeza de que não é satisfatório manter uma definição assim do sistema kalapalo depois de termos percorrido um caminho tão longo de descrição da lógica classificatória da terminologia, de reflexão sobre as possibilidades de interpretação do sistema, da observação das tendências estatísticas e da *práxis* da aliança. Como diz Hérítier (op. cit., p. 146), quando se trata de sociedades puramente cognáticas, nas quais os interditos matrimoniais se exercem de forma escalar somente sobre posições em relação a Ego,

Le problème des échanges réguliers, symétriques ou alternes entre groupes ne se pose pas, dans ce contexte, si l'on entend par groupe quoi que ce soit qui soit régi par une règle d'unifiliation, mais peut-être se pose-t-il pour des groupes dont l'existence est reconnue sur la base d'autres critères que la filiation: la résidence, le patrimoine, etc.

A troca matrilateral costuma ser associada a sistemas com “fórmulas globais”, pois sem unidades de troca passíveis de serem definidas de forma intemporal dificilmente um sistema matrilateral poderia se realizar. Sem dúvida isto é verdade para os sistemas elementares e semi-complexos de aliança, nos quais para que seja possível determinar as *regras* de redobramento e *bouclage*, simultâneos, no primeiro caso, e situados a uma distância conhecida, no segundo, é necessário que haja grupos, de qualquer natureza, que sejam passíveis de alguma definição intemporal. Em sistemas cognáticos não há grupos deste tipo, mas mesmo assim, como acabamos de ver, em Aiha existem de fato vários casamentos assimétricos, que podem cristalizar relações de doadores-receptores entre diferentes parentelas por até duas gerações (a princípio nada impede que alianças deste tipo se reproduzam por mais tempo, mas não registrei nenhum caso no qual isto houvesse ocorrido). Assim, a marcação ideológica do casamento matrilateral, somada a sua prática freqüente, sugere a existência de uma estrutura matrilateral entre os Kalapalo, em correlação com uma estrutura (patri)multilateral.

Lévi-Strauss (1976) já havia sugerido que a origem das estruturas complexas na área oceano-americana estaria na combinação entre diferentes estruturas de aliança; portanto, penso que a questão central deve ser determinar as relações entre estas estruturas, saber se simplesmente “coexistem” em relação simétrica ou se mantêm relações hierárquicas, qual estrutura é englobada e qual é englobante (e em que contextos), quais as condições de inversão de tal hierarquia e que co-relações estas relações de simetria ou englobamento

mantêm com outras estruturas da sociedade kalapalo. Se houvessem apenas casamentos patrilineares e trocas de irmãs em regime complexo (como entre os Kandoshi), seria simplesmente o caso de identificar o sistema kalapalo como mais uma variante complexa dos sistemas de troca restrita inclusiva; mas é sem dúvida significativo que haja semelhante quantidade de casamentos com a prima cruzada matrilinear, em conjunto com uma ideologia matrilinear do casamento. Supor que este seja apenas um caractere “residual” de um sistema que opera de fato através de uma estrutura de troca restrita inclusiva não só é pouco interessante como desconsidera o valor atribuído a este tipo de troca. Se ela fosse um mero “acidente”, esta hipótese pouco interessante seria perfeitamente aceitável; mas ela não só existe em uma proporção que não parece acidental como é *valorizada* pelos Kalapalo, o que fica patente pela hierarquia entre o cálculo uterino e o cálculo paterno na classificação dos parentes cruzados, a exegese das uniões através da relação com o tio materno e o lugar dos casamentos matrilineares na mitologia.

Esta é uma empreitada que exigiria outra dissertação de mestrado inteira; até aqui, expor dados quantitativos e qualitativos sobre o casamento entre os Kalapalo já foi um trabalho longo o suficiente, e que não pôde ter etapas cortadas para reduzi-lo porque é a primeira vez que um estudo sistemático do sistema de aliança de um grupo xinguano é feito. Mas nada nos impede de fazer um breve ensaio sobre o tema e sugerir alguns caminhos a ser seguidos em pesquisas futuras no sentido de entender esta “vontade de matrilinearidade” que marca os Kalapalo. E este caminho parece ser a ponte com fatos de outra ordem.

7 OS CASAMENTOS ASSIMÉTRICOS E A CHEFIA

Pelo fato de se tratar de um sistema complexo, o sistema de aliança kalapalo poderia simplesmente “permitir” casamentos assimétricos, já que a sociedade não dispõe positivamente sobre cônjuges obrigatórios e, muito menos, sobre formas obrigatórias de realização do casamento (o que estaria perfeitamente de acordo com o modelo de Hérítier¹³⁹ sobre os sistemas deste tipo).

Entretanto, vimos que a estrutura lógico-formal do sistema de aliança kalapalo não só se adéqua ao modelo da troca restrita inclusiva como é possível determinar empiricamente a existência de formas de trocas restritas múltiplas entre um número n de parceiros não-reduzíveis a duas superclasses, como casamentos patrilineares e trocas de “irmãs” em geral (levando-se em conta obviamente o que os Kalapalo consideram “irmãs”, categoria que inclui muitas de suas primas cruzadas). Mas os casamentos assimétricos registrados (casamentos com a MBD) somam uma quantidade muito grande de uniões (54% de todos os casamentos entre parentes¹⁴⁰) e são o próprio modelo ideal de casamento para os Kalapalo. Como este tipo de união existe para os Kalapalo como um *valor positivo* (uma das poucas disposições positivas sobre o casamento feitas pelo seu sistema de parentesco), tais casamentos certamente devem poder ser integrados de forma lógica à estrutura do sistema de aliança. Não é possível aceitar a hipótese de que este tipo de união seja meramente uma “possibilidade imprevisível” de um sistema complexo, pois seu valor para os Kalapalo sem dúvida deve estar relacionado a caracteres intrínsecos à estrutura do sistema de aliança e à organização social.

Uma resposta parcial talvez possa ser encontrada nas relações entre o parentesco e a chefia. Existe uma hipótese de que uma relação entre o parentesco e a hierarquia política xinguana poderia ser feita a partir da distinção entre dois tipos de casamentos, pelo tipo de relação que guardam com a hierarquia decorrente da afinidade e com a hierarquia dos chefes (SOUZA, 1995): enquanto casamentos múltiplos (vistos por Souza na poliginia sororal)

¹³⁹ Cf. HÉRITIER, op. cit..

¹⁴⁰ Se for considerado que os homens que se casaram com uma MBD mas que posteriormente doaram uma irmã ou uma prima a algum de seus cunhados obtidos através de seu casamento estão envolvidos em relações de troca restrita, e não assimétrica, então este número seria reduzido para 30%. Mas, mesmo assim, seria uma cifra expressiva. Adotarei a cifra maior (54%) pelo fato dela refletir a exegese nativa de que se trata de casamentos com a filha do irmão da mãe e, assim, remeter ao fato de que certamente o casamento matrilateral tem um lugar estrutural importante entre os Kalapalo.

estariam associados a diferenças de status preexistentes entre os parceiros de troca (como a hierarquia política entre chefes e “comuns”), as trocas de irmãs se realizariam, sobretudo, entre pessoas em posição simétrica ou que almejassem tal posição. Haveria assim uma oposição entre casamentos de chefes e casamentos de “comuns”, paralela à oposição entre poliginia sororal e troca de irmãs.

Basso (1973a) afirma que tanto os casamentos múltiplos (de dois irmãos com duas irmãs ou a poliginia sororal) quanto o “brother-sister exchange marriage” seriam formas de reiterar uma mesma aliança entre dois grupos de germanos. Entretanto, Souza (op. cit.) argumenta que tais formas de aliança não são equivalentes, sugerindo que elas diferem pelo tipo de relação que mantêm com a dívida e a hierarquia decorrentes de distinções entre doadores e receptores de esposas. A autora evoca uma distinção feita por Henley (apud RIVIÈRE, 2001, passim) entre duas formas de “afinidade em série” (repetição da afinidade entre dois homens ou grupos), que ele denomina “replicação” e “reciprocção”: “A reciprocção se aplica à troca da irmã, e a replicação se refere a uniões tais como a poliginia sororal ou um grupo de irmãos que desposam um grupo de irmãs” (RIVIÈRE, *Ibid.*, p. 79). O segundo tipo de “afinidade em série”, a replicação, seria para Henley uma forma de realização da afinidade que transcende a mera relação de uma aliança matrimonial: ela remete à organização social mais ampla, pois transformaria a *afinidade em política*. Diferentemente, no primeiro caso (a troca de irmãs ou “reciprocção”), como não há distinção entre doadores e receptores, estas relações seriam marcadas pela reciprocidade equitativa entre os parceiros de troca, caracterizando trocas *simétricas* tanto em relação à circulação das mulheres quanto em relação aos respectivos status dos parceiros. Em contrapartida, a replicação representa a doação de mais de uma mulher (irmãs ou primas cruzadas próximas) a um mesmo homem ou a um grupo de germanos, isto é, a repetição em uma mesma geração do sentido da circulação das mulheres, caracterizando uma troca *assimétrica*.

A definição de “troca assimétrica” é de uma troca na qual o doador não se confunde com o receptor (cf. LÉVI-STRAUSS, 1976). Lévi-Strauss identifica este tipo de troca no casamento matrilateral, mas afirma que ele é apenas uma *forma* de realizar trocas assimétricas, e que qualquer outro tipo de relação que se estruture sobre uma diferença dada entre doadores e receptores pode ser vista como uma relação assimétrica. Assim, a poliginia sororal alto-xinguana poderia ser vista como um tipo aliança que reitera a distinção entre um sogro doador de várias filhas (ou vários sogros doadores, no caso da poliginia não sororal) e um homem que somente as recebe.

A hipótese corrente é a de que, levando-se em conta que a terminologia simétrica altopingua em geral sugeriria formas *simétricas* de casamento, talvez fosse possível pensar que as diferentes estratégias matrimoniais (via “reciprocção” ou “replicação”), em seus respectivos contextos, se realizariam sempre no intuito de efetivar este ideal simétrico, a partir de estratégias voltadas para amenizar a assimetria produzida pela afinidade (que é a assimetria da *dívida*).

De acordo com esta lógica, a doação assimétrica de muitas mulheres provocaria uma diferença de status entre afins superiores (doadores) e inferiores (receptores) que *deveria* ser “compensada”. Como? Segundo Souza (1995), através da alocação dos receptores em uma posição elevada em outro domínio: o da política. Isto explicaria a relação entre chefes e casamentos poligâmicos: enquanto estes teriam o privilégio de receberem muitas mulheres (pois a observação empírica dos casamentos poligâmicos sugere que esta seja uma prerrogativa destes homens), seu status político mais elevado permitiria anular a hierarquia produzida pela afinidade e os casamentos de chefes também se adequariam a um ideal supostamente simétrico de produção da afinidade.

De fato, observando o material etnográfico mais detalhado sobre a composição dos grupos residenciais dos Kalapalo da época de Basso (1973a), dos Yawalapiti (VIVEIROS DE CASTRO, 1977) e dos Aweti (ZARUR, op. cit.), é possível perceber uma grande tendência para a realização de casamentos poligâmicos entre os chefes. Todos os casamentos poligâmicos citados pela literatura se referem a chefes, e entre os próprios Kalapalo atualmente este parece ser o caso predominante¹⁴¹ (havendo, inclusive, casos de “chefas” kalapalo no passado que foram casadas com até quatro irmãos¹⁴²). Teoricamente qualquer homem poder possuir várias esposas, e durante meu período de campo havia somente dois casamentos deste tipo em Aiha, o de um chefe com duas irmãs e o de um jovem, filho de chefe, casado com três irmãs (filhas de um dos chefes “menores” de Aiha). E em Tanguro, os casamentos poligâmicos dos quais tenho notícia são o do chefe principal (com duas MBD) e o de um jovem chefe (casado com duas primas cruzadas bilaterais). Portanto, isto permitiria sugerir a existência de algum privilégio concedido aos *anetaõ* (e, muito raramente, às *itangko*) sobre a poligamia e, conseqüentemente, sobre os casamentos assimétricos (isto é, nos quais doadores não se confundem com receptores). Ainda, esta relação se estabeleceria com os

¹⁴¹ De modo geral, é consenso entre eles que chefes “gostam de ter muitas mulheres”.

¹⁴² Fato que os Kalapalo justificam por sua posição hierárquica - mas que não deixa de provocar risadas nos que escutam estes casos, parecendo ser algo aceitável mas muito incomum.

chefes na posição de *receptores* de esposas. Assim, ter-se-ia uma situação na qual certamente “a *direção* das alianças é um elemento pertinente para a definição” (SOUZA, 1995, p. 184).

A distinção dos casamentos dos chefes, feitos com replicação da afinidade (afinidade assimétrica), por oposição às relações de reciprocidade existentes entre comuns, só faria sentido em um sistema no qual a hierarquia política estivesse embutida no sistema de aliança, no qual ela exista

como modo de enfrentar uma contradição gerada pela natureza particular deste sistema: a contradição entre a simetria ideal da relação de afinidade e a assimetria real entre os que receberam e os que cederam uma esposa – a assimetria da dívida. (SOUZA, 1995, p. 184)

Discordo da posição de que a hierarquia dos chefes “compensaria” a hierarquia que resulta da afinidade, pelo fato do ideal do casamento kalapalo ser assimétrico e pelo fato de tal hipótese não levar em conta as condições reais dos casamentos assimétricos.

Os Kalapalo, apesar de possuírem uma terminologia simétrica, possuem um *modelo assimétrico* do casamento, tanto do ponto de vista de seu ideal de realização (o casamento com a prima cruzada matrilateral, também presente entre outros povos sul-americanos com sistemas de aliança semelhantes¹⁴³), quanto do ponto de vista dos interesses dos pais ao casarem suas filhas (que é explicitamente a obtenção de genros para trabalhar para eles). Não acredito que seja possível falar em “simetria ideal da relação de afinidade” para o sistema de aliança kalapalo, pois a afinidade não só institui relações hierárquicas entre doadores e receptores como tais relações recebem um *valor positivo* no sistema¹⁴⁴.

Também, ver no casamento assimétrico dos chefes (na sua posição de receptores a partir do privilégio da poligamia) uma forma de resolver uma suposta “contradição” do sistema de aliança e restabelecer o “equilíbrio” da relação “ideal” de afinidade (a hierarquia política teria a “função” de compensar a assimetria entre afins e vice-versa, levando o sistema ao equilíbrio), me parece um raciocínio muito marcado por uma “razão prática” de cunho estrutural-funcionalista. Esta hipótese sobre os casamentos assimétricos parece

¹⁴³ Cf. TAYLOR, op. cit.

¹⁴⁴ Além, claro, da assimetria estar embutida em qualquer forma de troca simplesmente pela diferença dos valores que são trocados e, no limite, pela própria temporalidade da troca.

profundamente influenciada pela imagem construída por Clastres (2007) do chefe poligâmico como “prisioneiro do grupo”. De acordo com o autor, na “imensa maioria” (expressão genérica, não muito satisfatória, utilizada amplamente por Clastres em seus textos) das sociedades ameríndias a poligamia seria um privilégio dos chefes, pois seria uma forma da sociedade “pagá-lo” por seus serviços e mantê-lo, por conta das dívidas criadas pela doação de mulheres, como “prisioneiro” do grupo, impedindo a ampliação do potencial de seu status hierárquico e contendo o desenvolvimento do poder, mantendo-o preso à sociedade através de dívidas que o excluem dos circuitos de reciprocidade. Entretanto, como afirma Lanna (2005), não é possível imaginar nenhuma sociedade na qual o chefe esteja completamente excluído dos circuitos matrimoniais. Se entre ele e a sociedade não houver propriamente “troca”, isto não significa que não haja circulação de mulheres que o envolva, pois ele certamente tem irmãs e filhas que se casam com outros homens.

Bastaria investigarmos, em um caso particular qualquer, com quem casam as filhas e as irmãs do chefe para identificarmos, se não exatamente troca — pois esta relação não é necessariamente de troca, mas de dívida —, circulação de mulheres (LANNA, *Ibid.*, p. 12).

Façamos este exercício. Observando os casamentos matrilineares registrados em Aiha, é possível perceber que 72% das uniões (18 casamentos) foram realizadas entre filhos ou sobrinhos “verdadeiros” de chefes e chefas, com mulheres classificadas como MBD que são, por sua vez, filhas ou sobrinhas “verdadeiras” de chefes e chefas. A partir desta informação é possível sugerir duas coisas: primeiro, que de fato os chefes preferem casamentos assimétricos; mas que eles não se colocam exclusivamente na posição de *receptores*, mas sim que eles se engajam em relações de troca matrilinear entre si! Há uma tendência dos chefes casarem suas filhas com seus ZS (para os quais suas filhas são MBD), se colocando na posição de “doadores” de esposas em relação a outros homens, que em sua maioria também são filhos de chefes.

Esta constatação empírica corrobora a crítica feita por Lanna (2005) ao conceito clastreano de “sociedade contra o Estado” e do chefe excluído dos circuitos de reciprocidade. Não é possível imaginar uma sociedade, como as imaginadas por Clastres, na qual a poligamia do chefe não permita a inclusão “significativa” de suas irmãs e filhas do sistema matrimonial. Lembremos que a hipótese clastreana é baseada em uma idéia de poligamia

exagerada e transmitida como regra para o filho do chefe e proibida ao restante da população – o que definitivamente não é o caso alto-xinguano.

E há elaborações ideológicas conscientes dos Kalapalo sobre este tipo de união, pois o casamento matrilateral serve de modelo para os casamentos dos chefes em diversos mitos (*akinha*), nos ritos e nas exegeses cotidianas. Idealmente, um homem que se case com a filha de um chefe deveria fazê-lo através do noivado, pois filhas de chefes devem ser pagas. Eu havia dito anteriormente que os casamentos arranjados idealmente deveriam ser feitos entre o filho de uma mulher e a filha de um homem classificado como seu irmão (normalmente um primo cruzado, por causa da havaianização dos primos de primeiro grau em G^0 provocada pela preferência pelo casamento de parentes distantes). Portanto, idealmente os casamentos das filhas dos chefes deveriam ocorrer entre elas e jovens filhos de mulheres classificadas como FZ, seus FZS de no mínimo segundo grau para os quais elas são, respectivamente, suas MBD. Desta forma seria possível sugerir que, no modelo ideal kalapalo do casamento das filhas dos chefes e dos casamentos arranjados, há uma possível correlação entre os casamentos matrilaterais (assimétricos) e a hierarquia dos chefes, que se encontrariam na posição de doadores de esposas para seus sobrinhos, que ideal seriam filhos de outros chefes.

Em Aiha, a prática do noivado caiu em desuso, mas o ideal de noivado com a filha de um chefe que seja uma prima cruzada matrilateral permanece; e, de fato, durante meu período de pesquisa de campo era possível observar que o grupo de germanos ao qual pertence o chefe principal é aquele que mais dispõem de mulheres casadas com seus $F\text{♀}XS (=FZS)$ no interior da aldeia (pois há outros homens casados com suas MBD, filhas de chefes, mas cujos sogros vivem em outras aldeias). De todos os 25 casamentos matrilaterais, 11 (44%) se realizaram no interior de Aiha e, destes, 6 deles (55%) são com mulheres de um mesmo grupo de germanos (filhas ou sobrinhas próximas do chefe principal), outros 3 (27%) são com mulheres do grupo de germanos do chefe principal (uma irmã e duas primas cruzadas) e apenas 2 são com outras mulheres. Ou seja, dos homens casados com primas cruzadas matrilaterais e que residem em Aiha, 82% deles são casados com mulheres de uma mesma parentela próxima (a parentela do chefe principal). Vejamos abaixo um pequeno recorte de alguns destes casamentos (Figura 7.1):

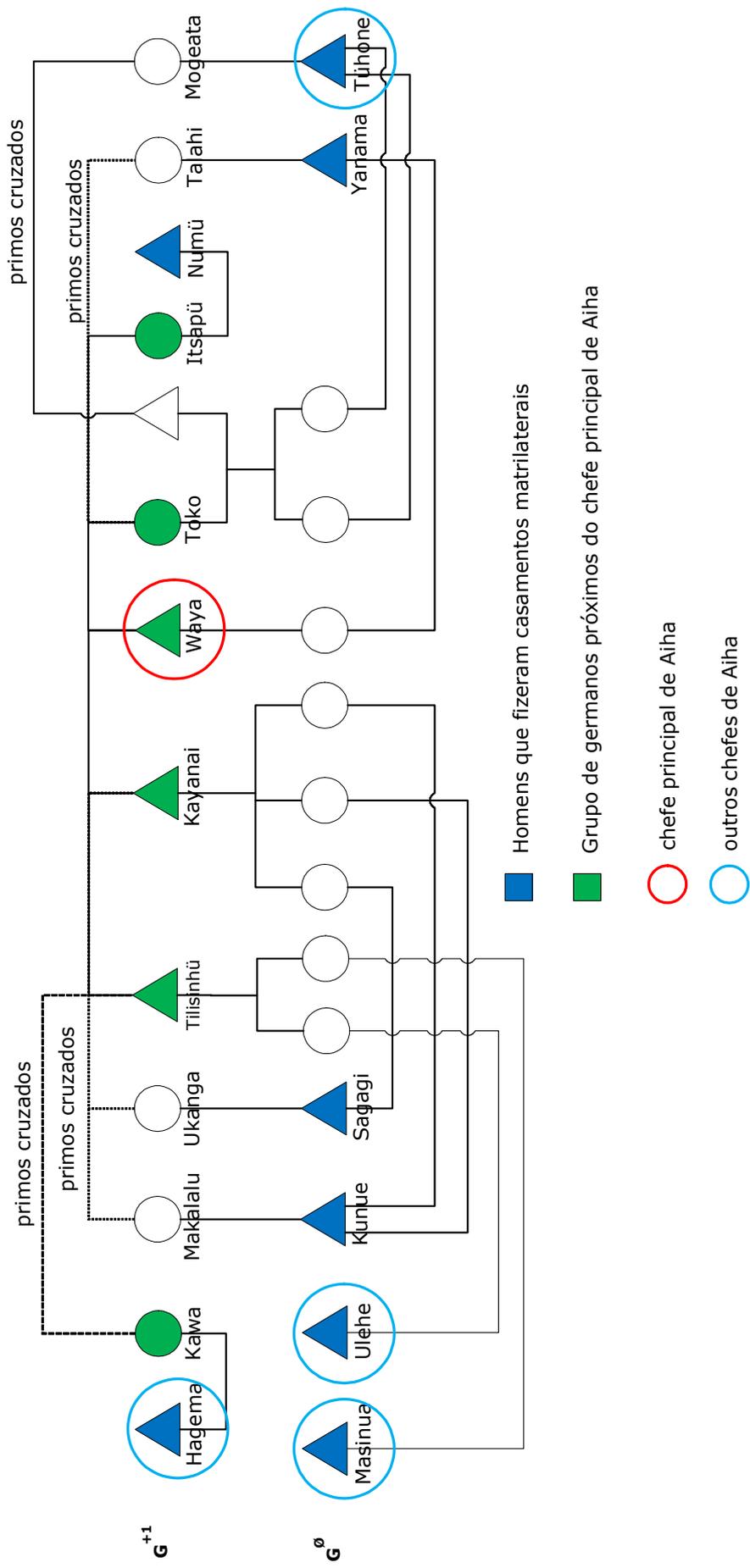


Figura 7.1 : alguns exemplos de casamentos matrilineares com filhas de pessoas do grupo de germanos do principal chefe de Aiha

Os indivíduos preenchidos com a cor verde na figura acima são irmãos, e o indivíduo circulado é o principal chefe de Aiha. Vê-se que algumas de suas “filhas” (filhas biológicas, classificatórias e sobrinhas verdadeiras) se casaram com seus FZS, o que significa que este grupo de germanos como um todo se encontra exclusivamente na posição de doador de mulheres em relação a alguns homens, que, em relação à assimetria da dívida produzida pelo casamento matrilateral, são afins em posição inferior em relação a todo este grupo de germanos (de onde saiu o chefe principal) e inferiores também em relação a seus cunhados (de onde sairá o próximo chefe principal). Desta forma, tem-se uma rede de alianças assimétricas entre a parentela do principal chefe e outras pessoas. Mas, note-se ainda o seguinte: que vários destes homens também são chefes – mas chefes em posição inferior.

Segundo Lévi-Strauss (1976), a natureza assimétrica dos sistemas de casamento matrilateral resultaria da relação de hipergamia dos indivíduos de status superior, que se encontrariam em tal posição por receberem mulheres em demasia. Leach (1974, 1995) se opôs a esta visão do casamento matrilateral e propôs um modelo explicativo inverso: em sistemas de casamento matrilateral, os *doadores* é que tendem a ocupar posições hierárquicas superiores. Mas tais posições não deveriam se cristalizar ao ponto de tornar o sistema inviável, com uma suposta redução crescente da reciprocidade (como supunha Lévi-Strauss), pois em sistemas onde se encontra este tipo de troca matrimonial a circulação das mulheres em uma direção costuma ser acompanhada da circulação de riquezas na direção oposta - o que, diga-se de passagem, estaria de acordo com o modelo de se pagar pelo casamento com a filha de um chefe. Mas para os chefes kalapalo, mais do que riquezas, há um sobre-fluxo de trabalho e apoio verbal na sua direção, que dão suporte ao exercício da chefia. Mas a forma como este sobre-fluxo ocorre não permite nenhuma cristalização da hierarquia, por duas razões: por um lado, as riquezas e o trabalho acumulado no grupo doméstico do chefe devem ser redistribuídos, pois ele deve ser generoso no cotidiano (dar tudo o que lhe for pedido) e deve organizar periodicamente grandes distribuições de alimentos através dos rituais; por outro, depois de duas gerações e com a conseqüente reorganização das parentelas, homens em posição de “receptores” e inferiores podem se tornar doadores e se transformar em chefes com posições melhores na hierarquia (caso possuam o título de *aneti*).

No sistema kalapalo há uma nítida distinção entre afins em posição inferior e superior por causa da posição estrutural de cada um. Esta distinção, fundada sobre a dívida de uma esposa, é expressa pela diferença de vergonha (*ihütisü*) entre afins, categoria que funciona

como um operador lógico¹⁴⁵ das relações hierárquicas no campo do parentesco. Já vimos que tal distinção hierárquica é pertinente, e que se deixa perceber no sistema de atitudes, na etiqueta do comportamento e do “bom falar” kalapalo, no qual afins em posição inferior tratam seus afins superiores (sejam eles seus cunhados ou seus sogros) com muita deferência, diferentemente do que podem fazer cunhados em posição simétrica (em relação de troca de “irmãs”).

Indo um pouco além, talvez seja possível propor uma hipótese para a hierarquia *entre os próprios chefes*, e a visão feminina do casamento matrilateral pode ajudar. O *tolo*, do qual falei há pouco, é um conjunto de canções curtas cantadas pelas mulheres na ocasião do *jamugikumalu*, e trata de lamentações de mulheres que não puderam se casar com seus “namorados”, *ajo*. Estas canções retratam a conformidade de mulheres que tiveram relacionamentos com jovens chefes ou campeões de luta (que idealmente são os “protótipos” dos chefes quando jovens) com o fato de não poderem se casar com eles, dizendo que entendem que eles devem se casar com suas noivas, filhas de seus tios maternos¹⁴⁶. Ou seja, mulheres comuns, que não são descendentes de chefes e não possuem o título de *itangko*, deveriam se conformar com o fato de que jovens chefes deveriam se casar com suas primas cruzadas matrilaterais.

Se isto for válido, então seria possível imaginar vários chefes em circuitos de troca assimétrica, com aqueles em posição de “receptores” sendo inferiores aos chefes em posição de “doadores”. Em Aiha é justamente o que se passa atualmente: dos três chefes principais, todos fizeram casamentos com a prima cruzada matrilateral, e dois deles se encontram na posição de receptores de mulheres em relação ao “primeiro cacique” (cujo sogro faleceu há muito tempo):

¹⁴⁵ Cf. LÉVI-STRAUSS, 2005.

¹⁴⁶ Diversas canções foram gravadas em outubro de 2006. Algumas foram interpretadas por Itsapü Kalapalo e traduzidas por Ugise Kalapalo.

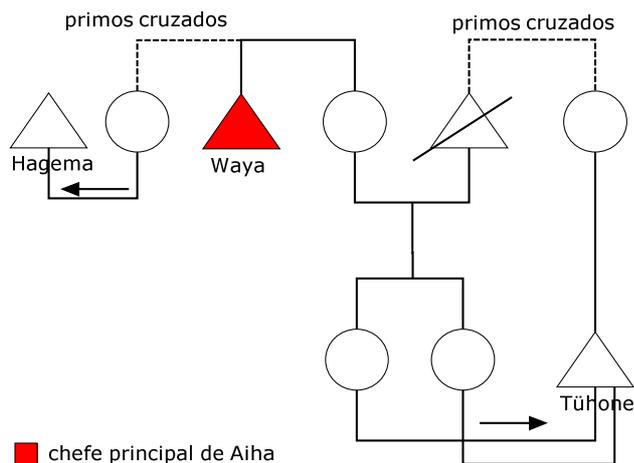


Figura 7.2: relações assimétricas entre os três principais chefes de Aiha

Esta relação pode ser estendida para os outros chefes adultos de Aiha, estando todos também em posição de receptores em relação ao chefe principal (à exceção, obviamente, do irmão do chefe principal, que já vimos que aparentemente só não ocupa a posição de “primeiro cacique” por causa de interferência da FUNAI¹⁴⁷):

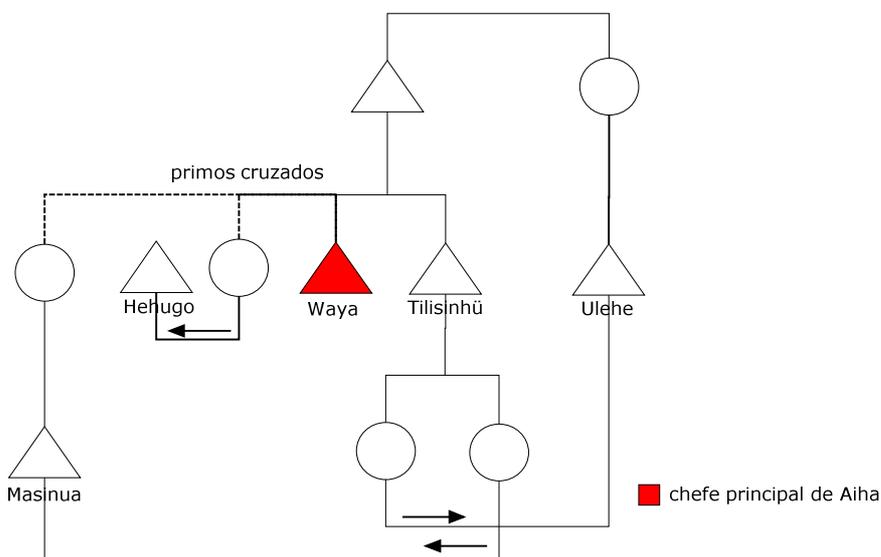


Figura 7.3: hierarquia de todos os chefes de Aiha. Todos realizaram casamentos com a prima cruzada matrilateral e se encontram na posição de “receptores” em relação ao chefe principal (à exceção de seu próprio irmão)

¹⁴⁷ O que, se fosse o caso, como ele se adéqua melhor ao modelo de pessoa teríamos uma congruência perfeita entre o modelo estrutural e o modelo do chefe ideal, e um ponto a favor desta hipótese.

Os homens casados com filhas de chefes devem a eles muito *ihütisü* e não podem se isentar da residência uxorilocal e do serviço da noiva, costumando viver com seus sogros durante muitos anos. Além disto, os filhos homens dos chefes costumam estar isentos de um estágio uxorilocal longo (às vezes ficam completamente isentos), e levam suas mulheres para morar com seus pais praticamente desde o começo do casamento. Desta forma, as casas dos membros do grupo de germanos dos chefes contam com muitos afins em posição inferior. Grupos domésticos como estes angariam uma quantidade muito grande de pessoas, homens e mulheres, que não só trabalharão para o chefe como, pela grande vergonha (*ihütisü*) e respeito que têm por ele (pois é um sogro), não falarão mal de sua pessoa, o apoiarão em disputas faccionais e se mudarão com ele caso ele abra uma nova aldeia. Além deste apoio mais “geral” (moralmente devido), com grupos domésticos com este potencial agregador os chefes se tornam mais capazes de organizar o trabalho necessário para a realização de grandes rituais, o que lhes rende prestígio dentro e fora de sua própria aldeia e lhes permite pedir trabalhos à comunidade como “pagamento”: como abrir sua roça ou construir sua casa¹⁴⁸.

Os rituais são uma fonte de prestígio valiosa para os chefes, que só pode ser utilizada com seu pleno potencial caso os chefes contem com muitos parentes e afins que os ajudem nos trabalhos necessários para a realização de festas. É dito que a maioria das festas pode ser organizada por qualquer pessoa que se torne sua “dona” (*oto*), mas o fato é que a grande maioria dos rituais são sempre patrocinados por pessoas que detêm o título de “chefes” ou “chefas” (além daquelas que são exclusivas desta categoria de status).

Existem rituais que teoricamente qualquer indivíduo pode patrocinar, enquanto existem outros que são exclusividade dos membros das parentelas próximas dos chefes. Alguns são realizados para espíritos (*tseke*) que deixaram alguma pessoa doente, como parte da condição de cura. Se alguém fica doente e o xamã descobre que a causa da doença é um espírito que roubou a alma do paciente, o xamã primeiro descobre de qual espírito se trata e em seguida vai à aldeia deste espírito para exigir que ele devolva a alma de seu “neto” (todos os espíritos são chamados de “avôs” pelos humanos). Para isto, o doente deve realizar pagamentos com objetos valiosos que se destinam ao espírito causador da doença, porque às

¹⁴⁸ As casas de chefes construídas pela comunidade têm a mesma forma das demais e não possuem nenhuma decoração específica, mas possuem um diferencial nas extremidades direita e esquerda da parte exterior do teto, que são duas madeiras mais salientes chamadas de “orelhas”, através das quais é possível reconhecê-las.

vezes o espírito rouba a alma de algum humano porque ele “quer coisas¹⁴⁹” (CARDOSO, 2005b). Ele deseja enfeites, mas também comida e dança. Por isso, após a recuperação do paciente, este se torna “dono” (*oto*) de uma festa que deve ser realizada para o espírito, que deve ser patrocinada logo após a sua recuperação e que deve ser realizada periodicamente (uma ou duas vezes por ano). Patrocinando uma festa deste tipo, em tese qualquer pessoa poderia pedir trabalhos à comunidade (cf. BASSO, 1973a, passim), pois qualquer pessoa que adoça por causa dos espíritos se tornará “dona” de sua respectiva festa.

Mas o que se vê é que na prática a grande maioria destes rituais são “propriedade” de *anetaõ* ou de suas esposas e filhas (cujo dever de patrociná-las é transferido automaticamente para seu marido ou sogro). Há inclusive casos de festas cuja “propriedade” parece ter sido transmitida linearmente de uma geração a outra, apesar dos Kalapalo jamais afirmarem que isto possa ocorrer (um indivíduo apenas se torna “dono” de uma destas festas sob a condição de que tenha adoecido por causa do roubo de sua alma por algum espírito). Basso (Ibid.) afirma que a “dona” da festa do *kagutu*, a festa das flautas proibidas às mulheres (que também são um espírito), era Tsangaku, mãe de uma das atuais donas deste ritual, Itsapü, irmã do chefe principal¹⁵⁰. Itsapü também foi “dona” da “festa das mulheres” (o *jamugikumalu*), a qual atualmente pertence a seu filho, um jovem *anetü* que já disputa a primazia da hierarquia com seu primo cruzado (filho de seu tio materno), que é o herdeiro ideal do status de “primeiro cacique” de seu pai.

Outros rituais não podem se patrocinados por quaisquer pessoas, sendo exclusividade de chefes: são o *egitsü* e o *hagaka* (e que conferem muito prestígio aos organizadores se houver muita dança e se a distribuição de comida for farta). Ambos são realizados após a morte de um chefe, em sua homenagem; o *egitsü* é o maior ritual alto-xinguano, sendo um elemento de distinção dos grupos da região, do qual participam quase todas as aldeias do Alto Xingu. O *hagaka* também é realizado exclusivamente por chefes em homenagem a seus parentes chefes falecidos, mas com a condição de que já se tenha organizado um *egitsü* para eles e que em vida eles tenham sido “campeões de atirar flecha”.

Há também outros rituais que não obedecem a nenhuma das lógicas anteriores, mas que também se concentram nas mãos de chefes. O *tolo*, um conjunto de músicas que faz parte da festa do *jamugikumalu* (o ritual de inversão da hierarquia entre homens e mulheres),

¹⁴⁹ Em outros casos, pode ter sido em associação a algum feiticeiro.

¹⁵⁰ A outra “dona” do ritual do *kagutu* é a esposa do atual “primeiro cacique”.

também pode ser realizado sozinho (fora do *jamugikumalu*), e seu dono deve ser um homem, escolhido coletivamente por outros homens. O antigo dono do *tolo* em Aiha era um *anetiü*, mas que foi expulso da aldeia, e o ritual “ficou sem dono” por um tempo; durante uma de minhas idas ao campo o novo “dono” foi escolhido, e se tratava de outro *anetiü*, um dos principais. Logo após a escolha, as mulheres organizaram um *tolo* especificamente para homenagear seu novo “dono”. A *takwaga*¹⁵¹ é um caso particular e muito interessante (e é uma das festas mais prestigiosas de todo o Alto Xingu, apesar dos Kalapalo afirmarem que seus inventores são “índios bravos¹⁵²”). Alguém se torna “dono” desta festa se ficar doente por causa de um espírito qualquer e, durante a doença, sonhar frequentemente com a festa da *takwaga*. Por isso, em tese qualquer pessoa pode se tornar “dona” desta festa, mas não é o que se verifica, pois todos os donos de *takwaga* em Aiha são chefes. Outra particularidade deste ritual é que ele pode ser realizado por seu dono apenas duas vezes: uma após a cura do doente e outra quando seu dono decidir. Após a segunda vez, as flautas do patrocinador da festa serão queimadas, e outra pessoa deverá se tornar “dono” desta festa. Caso ninguém adoeça e sonhe com as flautas, os homens escolherão o novo dono. É um tipo de festa que se concentra nas mãos dos chefes, mas a impossibilidade de realizá-la várias vezes passa a impressão de que este é um ritual que evidencia o caráter “multicêntrico” do sistema político, pois sua “posse” deve passar de mão em mão ao longo do tempo, não permanecendo nunca centralizada. Realizando rituais, os chefes angariam muito prestígio e podem pedir trabalhos coletivos. Mas, para patrocinar rituais ativamente, com bastante frequência, os chefes devem ter uma parentela que os ajude no trabalho exigido (que é muito), e afins em posição inferior ajudam muito nisto.

Os casamentos matrilineares realizados com mulheres de fora da aldeia também parecem estar relacionados à hierarquia dos chefes: deles, todos se realizaram entre homens adultos ou jovens com o título de *anetiü* e mulheres classificadas como suas MBD de outras aldeias (e, diga-se de passagem, filhas de chefes). Além disso, há o dado de que os únicos quatro casamentos de primos de primeiro grau encontrados são entre pessoas de aldeias diferentes, à exceção de um, dos quais três são casamentos entre chefes ou filhos de chefes. Assim, me parece possível propor o modelo de que os casamentos matrilineares estão triplamente relacionados à chefia: à hierarquia interna dos chefes, às relações de aliança que os chefes mantêm com o “exterior” de suas aldeias e à endogamia de status supra-local

¹⁵¹ É uma festa de flautas, realizada para um espírito ou pela vontade um chefe, da qual podem participar várias aldeias alto-xinguanas.

¹⁵² Seriam os Juruna e Bakairi, segundo dizem.

idealizada entre os chefes (e realizada algumas vezes) através do casamento matrilateral. Os casamentos matrilaterais são algo que está diretamente relacionado à estrutura da chefia, que se embute na estrutura do parentesco: enquanto boa parte das pessoas se envolve em relações simétricas (apesar do ideal matrilateral), os chefes se envolvem em relações *assimétricas*: preferem e praticam muito o casamento matrilateral. É no paralelismo das oposições entre “troca restrita” e “troca assimétrica” e “casamentos de comuns” e “casamentos de filhas de chefes” que se encontra a resposta para o lugar do casamento matrilateral no sistema kalapalo.

Dentro de Aiha, os chefes se casam de forma matrilateral, mas não em um ciclo único, longo e contínuo: como se vê, há uma hipogamia de uma parentela específica, doando mulheres para outros chefes (o que é se torna inteligível dada a multiplicidade de afins potenciais), um isomorfismo entre o chefe “doador”, no topo da hierarquia, e os demais chefes “receptores”, em lugares inferiores na hierarquia, mas sobretudo, diversos ciclos curtos de troca matrilateral. O chefe principal, por exemplo, tomou sua esposa do chefe dos Angaguvütü, que não existem mais; os chefes menores, que tomaram esposas da parentela do chefe principal, estes também doaram filhas a seus sobrinhos, alguns filhos de chefes, outros homens comuns. E fora de Aiha, existem vários casamentos matrilaterais de filhos de chefes unindo as parentelas da chefia de várias aldeias: existem filhos de chefes se casando com suas primas cruzadas matrilaterais e produzindo ciclos de esposas como Yawalapiti → Kalapalo → Matipu → Kuikuro → Yawalapiti; Nahukwá → Kalapalo → Matipu; Yawalapiti → Aiha → Matipu → PIV Kuluene, todos ocorrendo paralelamente (dada a distinção matrimonial de germanos de mesmo sexo, que podem realizar casamentos distintos). Mas estas são relações que não produzem hierarquia, já que os homens ficam isentos da residência uxorilocal, mas produzem uma grande integração das principais parentelas de chefes dos grupos que se consideram mais “próximos” e que realizam mais trocas (de todos os tipos). Assim, acredito ser plausível adotar a hipótese de que o casamento matrilateral está diretamente relacionado à hierarquia política: no interior da aldeia a hipogamia pode favorecer a posição hierárquica de um chefe ou de toda uma parentela próxima, enquanto no exterior estes casamentos produzem uma grande “integração” das parentelas de chefes. Se a troca restrita inclusiva existe e explica cerca de metade das uniões no interior de uma aldeia, a troca matrilateral certamente é uma estrutura que a engloba, pois está relacionada diretamente ao sistema político em seu sentido amplo: ligando hierarquicamente chefes no interior de uma mesma aldeia e ligando simetricamente (por causa da residência) chefes de aldeias distintas. E, lembremos, que a existência política de uma aldeia, o seu reconhecimento como “aldeia de verdade”, depende

da existência de um “chefe de verdade”. Sem chefia e troca matrilateral uma aldeia xinguana não pode ser “verdadeira”, no sentido dado ao termo pelos Kalapalo.

Este modelo não deve ser considerado geral, mas é apenas um ensaio e se refere exclusivamente à aldeia Aiha. Isto, em primeiro lugar, porque contradiz o ideal da chefia ser organizada ao redor três “irmãos” (o que de fato deve ser um modelo operacional em outras aldeias¹⁵³, e se verificava até pouco tempo na aldeia Tanguro); e em segundo lugar, porque não é capaz de explicar porque um homem específico se destaca dentre todo o seu grupo de germanos e passa a ocupar o primeiro lugar na hierarquia, pois, em termos estruturais, todos os irmãos, primos paralelos e primos cruzados de primeiro grau do grupo se encontram na mesma posição. Mas nem todos poderiam assumir o posto de “primeiro cacique”: um chefe nunca transmite o título a todos os seus filhos e filhas, de modo que apenas alguns o herdaram e podem exercer o cargo. Destes, nenhum deles “é” chefe, em um sentido trivial, pois eles devem “ser feitos” e “se fazerem” chefes – isto é, em relação a este ponto qualquer modelo baseado no parentesco encontra seus limites, pois a predominância de um ou outro homem de um grupo de germanos de chefes depende de um longo processo de fabricação do corpo e de um esforço contínuo rumo à adequação ao modelo ideal de Pessoa elaborado sobre o chefe, que inclui aprendizados sobre cantos, histórias, rezas e etc. A posição estrutural de doadores de mulheres confere a todo um grupo de germanos a possibilidade de um deles que tenha o título de *anetü* ascender à posição de “primeiro cacique”, mas aqui a organização hierárquica se distancia do plano das estruturas da organização social, e passa a depender de elementos da micropolítica das relações pessoais, da história pessoal de cada um como homem “de fala boa”, campeão de luta, conhecedor dos discursos, das histórias, patrocinador de rituais, etc..

Vê-se assim que é possível associar as trocas assimétricas que constituem o modelo ideal do casamento entre os Kalapalo à imbricação da hierarquia política no sistema de aliança. Enquanto o parentesco depende da política para realizar este tipo de aliança (pois

¹⁵³ Era dividida entre dois irmãos, nos Nahukwá, três, nos Yawalapiti e dois, entre os Kuikuro, por exemplo. Galvão (op. cit.) também afirma que todos os grupos que ele visitou na época eram chefiados por três homens que se chamavam de “irmãos”. Além disso, a situação de Aiha na época de Basso também era semelhante: a chefia era dividida entre dois “irmãos” e um homem que era cunhado de ambos.

idealmente diz respeito a filhos e filhas de chefes), a própria política parece sofrer inflexões das alianças matrimoniais, possibilitando arranjos políticos complexos no interior de cada aldeia. Através da imbricação entre o sistema de aliança e a hierarquia dos chefes, o sistema de aliança atinge um alto grau de complexidade e o sistema político se abre à história: pois as possibilidades matrimoniais são muitas, para qualquer indivíduo. Mas a chefia sem dúvida inflecte a produção das alianças, pois imprime uma curvatura assimétrica sobre o sistema e tende a englobar o modelo multilateral complexo. É como dizem os Kalapalo: “pode casar com que quiser, mas filha de cacique tem que pagar”.

8 CONCLUSÃO

O sistema de parentesco kalapalo pode se enquadrar em diversos sentidos ao panorama geral dos sistemas dravidianos multilaterais da região amazônica. Possui uma terminologia simétrica, se estrutura a partir da oposição conceitual entre consangüinidade e afinidade submetida a classificações escalares do espaço social, e conta com diversos casos de troca restrita inclusiva em regime não-elementar. O estudo estatístico e qualitativo do sistema permitiu perceber que ele apresenta um elevado índice de formas de troca restrita, oscilando entre a troca restrita diferida (através do casamento patrilateral) e da troca restrita não-simultânea, mas realizada em uma mesma geração (através da troca de “irmãs”), o que o se enquadra muito bem ao modelo multilateral. Entretanto, vimos também que o *ideal* de casamento é com a prima cruzada matrilateral e que há um elevado índice de casamentos deste tipo, realizados sobretudo por chefes e filhos e filhas de chefes.

Os sistemas dravidianos em geral são classificados como pertencentes ao conjunto dos chamados “sistemas elementares”. Logo nas primeiras páginas d’*As Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss (1976, p. 19) esclarece o que pretende dizer com o termo “elementar” e delimita o conjunto de sistemas de parentesco abrangidos por seu trabalho:

Entendemos por estruturas elementares do parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e o dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente.

Tal definição das estruturas elementares suscitou um grande debate, importante de ser lembrado para esclarecer o caso kalapalo, em torno das noções de “prescrição” e “preferência”, e Needham (op. cit.), que foi um dos protagonistas deste debate, o havia formulado a partir da afirmação da distância entre o plano dos modelos (tanto nativos quanto antropológicos) e o da realidade empírica. De acordo com sua argumentação, não faria sentido falar em sistemas prescritivos, na medida em que o que existe empiricamente são apenas sistemas nos quais é possível verificar certas preferências, sejam ideológicas (e que não

devem ser completamente satisfeitas na prática), sejam estatísticas (não necessariamente elaboradas pela cultura, mas apreensíveis pelo pesquisador).

Lévi-Strauss (1976) retomou este debate na segunda edição das EEP, explicitando as implicações que o método estrutural tem sobre as formas de se pensar modelo e realidade. Segundo o autor, o debate supôs, em largo grau, uma associação errônea entre “estruturas elementares” e “estruturas complexas” a, respectivamente, “sistemas prescritivos” e “sistemas preferenciais”. De imediato, tal concepção pode levar a erros graves, já que uma estrutura elementar pode ser indiferentemente preferencial ou prescritiva, visto que o critério de sua definição como tal se encontra alhures, e reside

(...) inteiramente no fato do cônjuge, quer preferido quer prescrito, ser tal pela exclusiva razão de pertencer a uma categoria de afinidade ou de possuir com *Ego* uma certa relação de parentesco. (...) Entramos no domínio das estruturas complexas quando a razão da preferência ou da prescrição depende de outras considerações. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 30)

Ou seja, independentemente da forma como o sistema localiza o cônjuge, o que define os sistemas elementares é o fato de o indivíduo casar-se com alguém definido como parente, pois todo sistema prescritivo no nível do modelo, é preferencial no nível da realidade e vice-versa. Atendo-se a tais especificações, o sistema kalapalo seria, à primeira vista, facilmente identificado à categoria dos “sistemas elementares” tal como definidos por Lévi-Strauss, já que a própria terminologia (que é de onde parte Lévi-Strauss em sua categorização) identifica os parentes preferidos para se tornarem cônjuges – os primos cruzados ambilaterais, *ihandaõ*.

Mas os avanços na teoria do parentesco produzidos a partir da década de 1980, iniciados com a publicação de *L'Exercice de la Parenté* (HÉRITIER, op. cit.), permitiram uma reformulação dos conceitos de “elementaridade” e “complexidade”, reduzindo todo o tipo de sistema a combinações positivas possíveis que versam sobre as possibilidades de repetição ou não de alianças em função do sexo dos indivíduos (resultado de uma crítica complementar à teoria lévi-straussiana do incesto, com a qual Hérítier introduziu o conceito de “valência diferencial dos sexos”¹⁵⁴).

¹⁵⁴ Segundo o qual a proibição do incesto e o cruzamento das terminologias seriam produzidos pelo reconhecimento do fato universal da diferença entre os sexos.

Como já vimos nos trabalhos de Taylor (op. cit.) e Viveiros de Castro (1990, 1993b, 1998), parece possível supor que sistemas classicamente tidos como “elementares” (como é o caso dos sistemas dravidianos) operem através de fórmulas complexas, pois na verdade qualquer tipo de sistema de parentesco, utilizando qualquer um dos princípios enunciados por Hérítier, pode operar de forma elementar ou complexa – é a idéia de que elementaridade e complexidade são menos tipos distintos de estruturas do que *regimes* a partir dos quais qualquer sistema de parentesco poderia operar.

Nesta tipologia, o sistema kalapalo sem dúvida se enquadraria na definição de um sistema dravidiano operando em regime complexo, pois todas as combinações de parâmetros elementares são permitidas (Ab, aB e AB). Mas, com uma peculiaridade: trata-se de um sistema no qual se verifica a coexistência de duas estruturas de troca, uma (patri)multilateral e outra matrilateral - e aqui retornamos à idéia de Lévi-Strauss de que os sistemas não-elementares seriam formados a partir da combinação de diferentes estruturas elementares de troca. Ainda, estas estruturas se encontram em relação hierárquica uma com a outra, e apresentam uma relação isomórfica com os casamentos das filhas dos chefes e das filhas dos homens comuns.

Pela recorrência das formas de troca restrita, não haveria problema em enquadrá-lo no conjunto dos sistemas multilaterais com este tipo de regime, não fossem algumas características que destoam da paisagem etnográfica geral da Amazônia dravidiana, como o caráter não-prescritivo do sistema (que apenas proíbe o casamento com alguns poucos parentes definidos por grau, deixando a escolha do cônjuge livre para o indivíduo) e seu ideal de casamento com a prima cruzada *matrilateral*, acompanhado de uma grande frequência estatística de uniões deste tipo (diferindo da fórmula patrilateral que marca os sistemas multilaterais). E como já notara Lévi-Strauss, a proporção objetiva dos casamentos (sua estatística) reflete propriedades *estruturais* do sistema, e mesmo em sistemas preferenciais esta propriedade são isomórficas às dos sistemas prescritivos (o que atesta a favor de se chamar a atenção para a possível existência de um “operador” matrilateral na organização social kalapalo).

Portanto, esta preferência e realização efetiva do casamento assimétrico em muitos casos era um problema importante de ser resolvido. Mas acabamos de ver que o casamento matrilateral entre os Kalapalo parece ter uma correspondência direta com a hierarquia dos chefes: ao observar o modelo de troca matrilateral para as filhas dos chefes (que está

associado ao ideal do noivado, mas que não precisa se realizar na prática) e se relacionar este modelo com os dados genealógicos disponíveis, vê-se que a troca assimétrica é uma prática comum dos chefes, dentro e fora da aldeia. Dentro da aldeia, os chefes angariam para si e para seus filhos afins em posição inferior que lhes renderão trabalho e respeito público, mas lembrando que muitos destes afins também são chefes, criando uma hierarquia entre os chefes que pode ser isomórfica à hierarquia entre afins doadores e afins receptores.

Se a estrutura “de base” pode ser multilateral, a chefia parece operar de acordo com um “operador matrilateral”. A hierarquia dos chefes está embutida no sistema de aliança através do ideal do casamento assimétrico de suas filhas, e é alimentada por esta mesma assimetria. Ao mesmo tempo, o ideal de generosidade dos chefes e sua concentração do direito e do dever de patrocinar rituais faz com que eles redistribuam bens e atividades importantes para a vida da aldeia, mas dando-lhes prestígio e a autoridade para pedir trabalhos em troca dos rituais que patrocinam. Por mais que o sistema de aliança kalapalo seja complexo em todos os sentidos (desde a não-prescrição do cônjuge até a recorrência de várias fórmulas de redobramento e *bouclage*), é possível distinguir a existência de um “ordenador” das possibilidades de aliança: a hierarquia dos chefes.

De acordo com Viveiros de Castro & Fausto (op. cit., p. 155), os sistemas multilaterais forneceriam as bases da organização social da maioria dos povos amazônicos, pois sua estrutura fundada na existência de múltiplos ciclos locais de troca restrita permitiria compreender várias das características das sociedades amazônicas assinaladas por inúmeros autores: seu “atomismo”, a baixa ênfase na elaboração da organização social no espaço, o igualitarismo, a incapacidade do parentesco de operar como mecanismo de totalização do *socius* e a própria falta de noção de “totalidade” característica destas sociedades. “Le schéma ternaire discontinu patrilatéral apparaît comme la solution la plus naturelle pour un système d’unités multiples et équistatutaires liées par l’échange restreint”.

Mas estas características “clássicas” expressas pela literatura dos povos amazônicos não coincidem com o que se observa entre os povos alto-xinguanos, como notei na Introdução desta dissertação. Ao invés de se organizar a partir de grupos pequenos, com pouca elaboração da organização social no espaço e igualitários, os Kalapalo se organizam idealmente em grandes grupos e em aldeias circulares que refletem na oposição entre centro e periferia um dado básico da organização social: a hierarquia entre chefes e comuns e entre homens e mulheres. Além disso, as várias aldeias alto-xinguanas possuem um elevado grau de

integração ritual e, quando se trata de aldeias geograficamente mais próximas e que porventura já mantenham alianças matrimoniais e rituais entre si há várias gerações, elas também se integram de outra forma: através da repetição de inter-casamentos. Esta diferença na organização social tem como contrapartida uma distinção entre a aliança nos sistemas de povos amazônicos mais “clássicos” (como os próprios grupos karib das Guianas, de onde teriam migrado os ancestrais dos Kalapalo¹⁵⁵) e a aliança entre os Kalapalo: a hierarquia interna dos chefes parece ser fomentada pela introdução de um princípio de troca assimétrica, através do casamento com a prima cruzada matrilateral. O modelo matrilateral, como se refere à distinção hierárquica entre chefes e “comuns”, sugere que chefes doem o máximo possível de mulheres de forma assimétrica em sua aldeia e recebam mulheres de chefes de outras aldeias; é possível que eventualmente relações como estas possam ser vistas como “trocas de primas cruzadas”, mas como a distância geográfica influi sobre as classificações de distância social, é mais comum que os indivíduos, em cada aldeia, vejam seus respectivos casamentos como relações assimétricas. Por que os Kalapalo imaginam as relações entre os chefes através do modelo matrilateral é algo que não parece possível responder sem empreender uma pesquisa comparativa entre as parentelas dos chefes de outras aldeias nas quais os Kalapalo realizam alianças. Pois estas talvez pudessem ser realizadas através do modelo da troca restrita inclusiva, mas que parece não ser o “ideal” kalapalo para tanto: o casamento assimétrico entre filhos de chefes de aldeias distintas, realizado de acordo com a linguagem do casamento com a prima cruzada matrilateral, é idealizado nos mitos e preferido na prática. É uma constatação que destoa do que se sabe sobre os casamentos dos chefes kamayurá, por exemplo (cf. MENEZES BASTOS, 1999), que teoricamente praticam uma endogamia de status através do casamento com a ZD.

Os próprios Kalapalo afirmam que os Kamayurá se casam freqüentemente com “sobrinhas de perto”, prática abominada pelos Kalapalo. Ao mesmo tempo, eles também interpretam seus ideais matrimoniais à luz das práticas e ideais matrimoniais de seus vizinhos aruak. Isto talvez pelo fato de, talvez, ser a prática tupi que destoe das práticas karib e aruak.

Os Kalapalo afirmam que o povo que mais arranja casamentos de noivos e no qual os homens mais se casam com as filhas dos irmãos de suas mães são os Mehináku. De acordo com as teorias correntes sobre os grupos de língua aruak (o que é o caso dos Mehináku), este grupos teriam em comum a produção de sistemas sociais regionais, amplamente articulados e hierarquizados. No caso do Alto Xingu, as evidências arqueológicas mostram que os

¹⁵⁵ Cf. HECKENBERGER, 2001.

primeiros habitantes da região foram os ancestrais dos atuais povos aruak, seguidos dos karib, que provavelmente teriam vindo da região das Guianas (cf. HECKENBERGER, *Ibid.*) Os grupos karib teriam sofrido um processo de “aculturação” por parte dos grupos aruak, que teriam incorporado os karib com a condição da aceitação de sua cosmologia, sistema ritual e forma de organização social (o que implicaria na aceitação, por grupos de estrutura social tipicamente guianense, de um sistema hierárquico que distingue entre “chefes” e “comuns”). Supondo que a correlação que tentei estabelecer entre casamentos assimétricos (realizados de acordo com o modelo do casamento com a MBD), noivados, casamentos de chefes e a hierarquia política de Aiha seja válida (o que só poderá ser confirmado com mais pesquisas de campo), e que os Kalapalo estejam certos sobre as práticas matrimoniais de seus vizinhos aruak, seria possível supor que na verdade talvez sejam as práticas dos grupos tupi que destoam das demais. O que seria uma hipótese até razoável, pois foram os últimos a chegar ao Alto Xingu (por volta do século XVIII) e podem ter sofrido uma “colonização aruak” menos intensa do que os karib, que chegaram já no século XVI. O casamento avuncular é uma prática comum entre outros grupos de língua tupi, e pode ser mais uma herança de longa data da própria cultura tupi do que uma prática que represente o ideal matrimonial dos chefes tal como pensado e praticado pelos Kalapalo e, segundo eles mesmos, pelos povos aruak.

Se tais associações são válidas, só as pesquisas futuras poderão confirmar; mas é perfeitamente possível imaginar que sim, pois não só as práticas kalapalo do casamento assimétrico como suas interpretações das práticas dos Mehináku, Waurá e Yawalapiti também associam casamentos assimétricos a noivados e chefes. O modelo presente nos mitos kalapalo e em suas exegeses cotidianas do casamento ideal estão em conformidade com os casos encontrados nas genealogias. Mas certamente ainda resta muito a investigar: as relações entre as alianças e a formação de novas aldeias, as implicações das alianças entre famílias de chefes no sistema ritual e, obviamente, a aliança no interior de outros grupos xinguanos. Certamente o estudo da aliança entre outros grupos, sobretudo karib e aruak, permitirá no futuro uma compreensão melhor do lugar dos sistemas complexos de aliança na América do Sul e do lugar ocupado pelos casamentos assimétricos na constituição do sistema político alto-xinguano.

9 BIBLIOGRAFIA

ARISI, B. A não-fronteira Pano: Matis e Korubo, ‘nossos parentes’ – relação de afins no Vale do Javari, Amazonas. In: *Anais da VII Reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre, UFRGS, 2007.

AUGÉ, M. (org.). *Os domínios do parentesco*. Lisboa: Edições 70, 1975.

BASSO, E. B. *Xingu society*. Chicago: University of Chicago, 1969. Ph.D. Thesis.

BASSO, E. B. *The kalapalo indians of Central Brazil*. EUA: Holt, Rimehart and Winton Inc., 1973a.

BASSO, E. B. The use of portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Carib) encounters: changes in a Central Brazilian communications network. *Language and Society*, 2, p. 1-21, 1973b [1971].

BASSO, E. B. Kalapalo affinity: its cultural and social contexts. In: *American ethnologist* II (2): 207-28, 1975.

BASSO, E. Quoted dialogs in kalapalo narrative discourse. In: SHERZER, J.; URBAN, G. *Native south american discourse*. New York: Mouton de Gruyter, 1986.

BERTING, J.; PHILIPSEN, H. Solidarity, stratification and sentiments. *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde*, 116: 55-80, 1960.

BUCHLER, I. R. Analyse formelle des terminologies de parenté iroquoises. *L’Homme*, 7 (1), p. 5-31, 1967.

CARDOSO, M. D. *Relatório prospectivo de visita à aldeia Aiha - Kalapalo*. São Carlos: UFSCar, DCSO, 1999. Relatório de atividades.

CARDOSO, M. D. *Formação e capacitação para o cooperativismo indígena*. São Carlos: Pró-Reitoria de Extensão/UFSCar, 2004. Projeto de Extensão.

CARDOSO, M. D. *Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xingano*. CNPq, 2005a. Projeto de Pesquisa.

CARDOSO, M. D. Saúde indígena e organização sócio-política: o contexto alto xinguano. In: *Anais do III Congresso brasileiro de ciências sociais e humanas em saúde: desafios da fragilidade da vida na sociedade contemporânea*. Florianópolis: ABRASCO, 2005b.

CARDOSO, M. D. Atenção diferenciada, interculturalidade e saúde indígena: qual a contribuição da antropologia?. In: *III Congresso brasileiro de ciências sociais e humanas em saúde: desafios da fragilidade da vida na sociedade contemporânea*. Florianópolis: UFSC/ABRASCO, 2005c.

CARNEIRO, R. Extra-marital sex freedom among the Kuikuro indians of Mato Grosso. *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo : Museu Paulista, n.10, p.135-42, 1956.

CARNEIRO, R. Slash and burn agriculture: a closer look at its implications for settlements patterns. In: WALLACE, A.F.C. (org.). *Men and cultures*. Selected Papers of 5th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 1960 (1958).

CLASTRES, P. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

DESCOLA, P. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue française de science politique*, Paris, v. 38, n. 5, p. 818-827, 1988. Disponível em: http://www.persee.fr/showPage.do;jsessionid=E5E65F867D54CF4D936486D366A3C959.ves?urn=rfsp_0035-2950_1988_num_38_5_411172. Acesso em: 12 mai. 2005.

DOLE, G. Shamanism and political control among the Kuikúru. In: GROSS, D.(ed.). *Peoples and cultures of native South America*. New York: Doubleday/The Natural History Press, p. 294-307, 1966a.

DOLE, G. Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kuikúru. In: SWARTZ, M.; TURNER, V.; TUDEN, A. (ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966b. pp. 73-85.

DOLE, G. Generation kinship nomenclature as an adaptation to endogamy. *Southwestern Journal of Anthropology*, (25) 2: p. 105-23, 1969.

DOLE, G. Some aspects of structure in Kuikúro society. *Antropologica* 59-62: 309-29, 1983.

DSEI XINGU/FUNASA. *Plano distrital de saúde indígena: período de 2005-2007*. Canarana, 2005.

DUMONT, L. The Marriage Alliance. In: GOODY, J. *Kinship*. London: Penguin Books, 1971.

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

DUMONT, L. *Introduction a deux théories de l'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris: Gallimard, 1997.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

EKEH, P. P. *Social exchange theory: the two traditions*. Harvard University Press, 1974.

FAUSTO, C. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FAUSTO, C. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília: FUNAI: CGEP/CGDTI, v. 2, n. 2, p. 9-52, 2005.

FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1985.

FRANCHETTO, B. A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikúru (Alto Xingu). In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (ed.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/Fapesp, pp. 95-116, 1993.

FRANCHETTO, B. Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du chef. In: MONOD, A. B.; ERIKSON, P. (orgs). *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 481-510, 2000.

FRANCHETTO, B. Línguas e história no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Edufrj, pp. 111-156, 2001.

FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. Introdução: história e cultura alto-xinguana. In: _____ (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001a.

FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001b.

- GALLOIS, D. T. Gênese wajãpi, entre diversos e diferentes. In: _____. *Sociedades indígenas e fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo: no prelo, 2005.
- GALVÃO, E. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingu (1). *Antropologia*, no. 14. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1953.
- GAUCHET, M. A dívida do sentido e as raízes do Estado. In: CLASTRES, P. *et. al.* (org.). *Guerra, religião e poder*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GODELIER, M.; TRAUTMANN, T. R.; TJON SIE FAT, F. E. Introduction. In: *Transformations of kinship*. Smithsonian Institution Press, 1998.
- GODELIER, M. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GONÇALVES, M. A. *Nomes e cosmos: uma descrição da sociedade e da cosmologia Pirahã*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (UFRJ), 1989. Dissertação de Mestrado.
- GONÇALVES, M. A. O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã. *Rev. Antropologia*, vol.40, no.1, p.55-107, 1997. ISSN 0034-7701.
- GOOD, A. On the non-existence of "Dravidian kinship". *Edinburgh Papers In South Asian Studies*, 6, 1996.
- GREGOR, T. *Mehinaku: the drama of daily life in a brazilian indian village*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977.
- GREGOR, T. Casamento, aliança e paz intertribal. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Edufrj, 2001.
- GUERREIRO JÚNIOR, A. R. *Reciprocidade, fronteiras conceituais e política entre os Kalapalo do Alto Xingu*. São Carlos: UFSCar, 2005a. Monografia de Conclusão de Curso.
- GUERREIRO JÚNIOR, A. R. *Relatório parcial das atividades do projeto de extensão "Formação e capacitação para o cooperativismo indígena"*. São Carlos: UFSCar, 2005b. Relatório de Atividades.
- GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Cálculos de afinidade e estratégias matrimoniais entre os Kalapalo do Alto Xingu (MT). São Carlos: UFSCar, 2006. Relatório de Atividades.

HECKENBERGER, M. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, pp. 21-62, 2001.

HECKENBERGER, M. et al. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland?. *Science*, v.301, n.5640, p.1710-1714, 2001.

HECKENBERGER, M. The wars within: xinguano witchcraft and balance of power. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. (eds.). *Dark shamans: the anthropology of assault sorcery*. Chapel Hill, NC: Duke University Press, 2004.

HÉRITIER, F. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard, 1981.

HOMANS, G.C.; SCHNEIDER, D. M. *Kinship, Authority and Final Causes*). Glencoe: The Fred Press, 1955.

KIRCHHOFF, P. The principles of clanship in human society. *Davidson Journal of Anthropology*, 1(1), p. 1-10, 1955.

LANNA, M. Reciprocidade e hierarquia. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 111-144, 1996.

LANNA, M. As sociedades contra o Estado existem?: reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, out., 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200004. Acesso em: 21 set. 2006.

LEACH, E. R. As implicações estruturais do casamento com a prima cruzada matrilateral. In: _____. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974 [1951].

LEACH, E. R. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1995 [1961].

LÉVI-STRAUSS, C. O futuro dos estudos de parentesco. In: Laraia, R. B., *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "As organizações dualistas existem?". In: _____, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2005 [1962].
- LOUNSBURY, F. The structural analysis of kinship semantics. In: LUNT, H. G., *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists*, Mouton: The Hague, p. 1073-1093, 1964.
- LOUNSBURY, F. Aspects du système de parenté inca. *Annales E.S.C.*, 33 (5-6), p. 991-1005, 1978.
- LOWIE, R. H. A note on relationship terminologies. *American Anthropologist*, 30, p. 263-267, 1928.
- LOWIE, R. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 78, n. 1, p. 11-24, 1948.
- MATIPU, A. *Calendário estelar tradicional*. Barra do Bugres: Universidade do Estado de Mato Grosso, 2006. Monografia de Conclusão de Curso.
- MAUSS, M. Essai sur le Don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1960.
- MAYBURY-LEWIS, D. *Dialectical societies: the jê and bororo of central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MEHINÁKO, M. *A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo Mehinako*. Barra do Bugres: Universidade do Estado de Mato Grosso, 2006. Monografia de Conclusão de Curso.
- MENEZES BASTOS, R. J. de. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- MENGET, P. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Numéro 126, p. 59-76, 1993. Disponível em: http://www.persee.fr/showPage.do?urn=hom_0439-4216_1993_num_33_126_369629.
- Acesso em: 20 de julho de 2007.
- MORGAN, L. H. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Osterhout: Anthropological publications, 1970.

- MURDOCK, G. P. *Social structure*. New York: The MacMillan Company, 1949.
- MURPHY, R. F.; QUAIN, B. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Locust Valley, NY: J.J. Augustin Publisher, 1955. (American Ethnological Society, Monographs 24).
- NEEDHAM, R. *Structure and Sentiment, a test case in anthropology*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- NOVO, M. P. *Produção artesanal e dinâmica sócio-cultural entre os Kalapalo do Alto Xingu: elementos para a formulação de uma experiência de cooperativismo indígena*. São Carlos: USFCar, 2005. Monografia de conclusão de curso.
- NOVO, M. P. *Saúde inter-cultural no Alto Xingu: médicos, enfermeiros e agentes indígenas de saúde*. São Carlos: UFSCar, 2007. Texto para Exame de Qualificação.
- OBBERG, K. *Indian tribes of Northern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution, 1953.
- OBBERG, K. *The social economy of the Tlingit Indians*. Seattle and London: University of Washington Press, 1973.
- OVERING KAPLAN, J. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- OVERING KAPLAN, J. Comments to the symposium "Social time and social space in lowland South American societies". In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES, XLII, 1976, Paris. *Actes*. Paris: Société des Américanistes, 1977a.
- OVERING KAPLAN, J. Orientation for Paper Topics. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES, XLII, 1976, Paris. *Actes*. Paris: Société des Américanistes, 1977b.
- PEREIRA, L. F. Massacre dos outros, massacre de nós mesmos: reflexões sobre uma teoria yanomami de construção de alteridades. In: *VII Reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre, UFRGS, 2007.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1982.
- RIVIÈRE, Peter. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford:

Claredon Press, 1969.

RIVIÈRE, P. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

RIVIÈRE, P. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, abr. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132001000100003&script=sci_arttext. Acesso em: 05 out. 2006.

SAHLINS, M. *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton, Inc., 1972.

SCHEFFLER, H.; LOUNSBURY, F. *A study in structural semantics: the Siriono system of kinship*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1971.

SEEGER, A. *Nature and society in Central Brazil*. EUA, Harvard University Press, 1981.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, n. 32, 1979.

SILVA, M. *Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (UFRJ), 1993. Tese de Doutorado.

SOUZA, M. S. C. de. *Faces da afinidade: um estudo bibliográfico do parentesco xinguano*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1992. Dissertação de Mestrado.

SOUZA, M. S. C. de. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.), *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

SOUZA, M. S. C. de. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

SOUZA, M. C.; FAUSTO, C. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004.

TAYLOR, A. C. Jivaro kinship: simple and complex formulas: a dravidian transformation group. In: GODELIER, M., TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (eds.). *Transformations of kinship*. Smithsonian Institution Press, 1998.

TEIXEIRA PINTO, M. *Os Arara: tempo, espaço e relações sociais em um povo karíbe*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (UFRJ), 1989. Dissertação de Mestrado.

TRAUTMANN, T. R. *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TRAUTMANN, T. R.; BARNES, R. H. “Dravidian”, “Iroquois” and “Crow-Omaha” in North American Perspective. In: GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (eds.). *Transformations of kinship*. Smithsonian Institution Press, 1998.

TURNER, T. Dual opposition, hierarchy and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In: Galey, J. C. (org.). *Différences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984. pp. 335-370.

VIERTLER, R. B. *Os Kamayurá e o Alto Xingu*. São Paulo: IEB, 1969.

VILLAS BOAS, C.; VILLAS BOAS, O. *Xingu - os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Museu Nacional/UFRJ, 1977. Dissertação de Mestrado.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Princípios e parâmetros: um comentário a *L'Exercice de la parente*, Comunicação do PPGAS, 17, Rio de Janeiro, p. 1-100, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/NHII, 1993a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Structures, régimes, stratégies. *L'Homme*, XXXIII(1), p. 117-37, 1993b.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; FAUSTO, C. La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, Volume 33, Numéro 126, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Pensando o Parentesco Ameríndio. In: _____ (org.). *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. p. 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol 2, nº 2. PPGAS, MN, UFRJ, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Dravidian and related kinship systems. In: GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (eds.). *Transformations of kinship*. Smithsonian Institution Press, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 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, 2002.

VON DEN STEINEN, K. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940 [1884].

ZARUR, G. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI, 1975.

ZUIDEMA, R. T. Shafttombs and the Inca empire. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 9 (1-2), p. 133-178, 1977.

10 ANEXO I – LISTA DE TERMOS DE PARENTESCO KALAPALO PARA CONSULTA

TERMOS	MARCADORES	OUTRAS POSIÇÕES GENEALÓGICAS
G⁺³		
<i>api kuëgü</i>	FFF, FMF, MFF, MMF	∅
<i>oó kuëgü</i>	FFM, FMM, MFM, MMM	∅
G⁺²		
<i>api</i>	FF, MF	FFB, (FF♂X), FMB, MFB, (MF♂X), MMB
<i>oó, okoyo</i>	FM, MM	FMZ, (FM♀X), FFZ, MMZ, (MM♀X), MFZ
G⁺¹		
<i>apa</i>	F	FB
<i>ama</i>	M	MZ
<i>awa</i>	MB	MFBS, MMZS, M♂X (WF, na mitología; pode ser utilizado como vocativo para “sogro”)
<i>etsi</i>	FZ	FFBD, FMZD, F♀X (pode ser utilizado como vocativo para “sogra”, WM; <i>não aparece como tal na mitologia</i>)
G⁰		
<i>uhisuangü</i>	B	FBS, MZS, (Z), FZCH (de primeiro grau), MBCh (de primeiro grau)
<i>jaja</i>	eB, eZ	MZeS, FBeS, MZeD, FBeD
<i>uhisü</i>	yB	FByS, MZyS
<i>uingadzu</i>	Z	FBD, MZD
<i>uhasü</i>	eZ	FBeD, MZeD
<i>anhü / uikene</i>	yZ	FByD, MZyD
<i>uhaün</i>	FZCh, MBCh	FX♀Ch, MX♂Ch
G⁻¹		

<i>ulimo</i>	S, D	BCh
<i>umugu / ipü</i>	S	BS, ♂XS
<i>uindisü</i>	D	BD, ♂XD
<i>tinhugu</i>	BS	♂XS
<i>tihindisü</i>	BD	♂XD
<i>uhatuün / ütsi / pügi</i>	ZS	♀XS
<i>Uhati</i>	ZD	♀XD
G⁻²		
<i>Uhigü</i>	ChCh	BChCh, ZChCh, ♂XChCh, ♀XChCh

11 ANEXO II – CÁLCULOS CLASSIFICATÓRIOS KALAPALO PARA CONSULTA

$F\♂X = F$	$M\♀XD = Z$
$F\♂XS = B$	$M\♂X = MB$
$F\♂XD = Z$	$M\♂XCh = X$
$F\♀X = FZ$	$\♂XCh = Ch [h. f.]$
$F\♀XCh = X$	$\♀XCh = ZCh [h. f.]$
$M\♀X = M$	$\♀XCh = Ch [m. f.]$
$M\♀XS = B$	$\♂XCh = BCh [m. f.]$

12 ANEXO III – LISTA DE TERMOS DE AFINIDADE KALAPALO PARA CONSULTA

TERMOS	MARCADORES	OUTRAS POSIÇÕES GENEALÓGICAS
G^{+1} (os termos são recíprocos pra G^{-1})		
<i>uhütisü</i>	WF (h. f.), HM (m. f.)	WFB (h. f.), WMB (h. f.), WF♂X (h. f.), WM♂X (h. f.), HMZ (m. f.), HFZ (m. f.), HM♀X (m. f.), HF♀X (m. f.)
<i>uhütisoho</i>	WM (h. f.), HF (m. f.)	WMZ (h. f.), WFZ (h. f.), WM♀X (h. f.), WF♀X (h. f.), HFB (m. f.), HMB (m. f.), HF♂X (m. f.), HM♂X (m. f.)
G^0		
<i>uhitsü</i>	W	∅
<i>uhaumetigü</i>	WB (h. f.), ZH (h. f.), HZ (m. f.), BW (m. f.)	W♂X (h. f.), H♀X (m. f.)
<i>upahene</i>	WZ (h. f.), HB (m. f.)	∅