

A matéria do parentesco

Janet Carsten

Professor em Antropologia Cultural e Social
Universidade de Edimburgo

E-mail: j.carsten@ed.ac.uk

Resumo

Assumindo como ponto de partida o ensaio recente de Marshall Sahlins, *What kinship is – and is not* (2013), este artigo propõe uma série de reflexões sobre o momento atual do estudo antropológico do parentesco. A definição de Sahlins do parentesco como “mutualidade do ser” é ampla e inclusiva. Ao invés de focar no que é ou não o parentesco, me afasto da dicotomia englobante do “biológico” e do “social”. Ao contrário, uso sua discussão, assim como escritos sobre parentesco de outros acadêmicos, para ir além e pensar sobre “espessamento” e “diluição” do parentesco, sobre como ele é feito e dissolvido ao longo do tempo, sobre gradações de parentesco e sobre diferentes substâncias e metáforas por meio das quais esses processos ocorrem. Partindo de uma pesquisa de campo recente sobre sangue, assim como de minhas pesquisas anteriores, amplio as maneiras em que temporalidade e substância são mutuamente entrelaçadas, sugerindo que elas são intrinsecamente incorporadas no parentesco e nas capacidades que ele evoca.

Palavras-chave: parentesco; substância; sangue.

Abstract

Taking as its starting point Marshall Sahlins' recent essay on *What Kinship Is... and Is Not* (2013), this paper is a set of reflections on the current moment in the anthropological study of kinship. Sahlins' definition of kinship as 'mutuality of being' is broad and inclusive. Rather than focusing on what kinship is or is not, however, I move away from the framing dichotomy of the 'biological' and the 'social'. Instead, I use his discussion, as well as writings on kinship by other scholars, to think further about the 'thickening' and 'thinning' of kinship as it is made and dissolved through time, about gradations of kinship, and about

the different substances and metaphors through which these processes occur. Drawing on recent fieldwork on blood, as well as some of my previous research, I enlarge on the ways in which temporality and substance are mutually intertwined, suggesting that they are inextricably embedded in kinship and in the capacities it evokes.

Keywords: kinship; substance; blood.

Uma das muitas histórias de família que me causaram uma vívida impressão quando criança foi contada pela minha mãe, Ruth, que contou como, quando era uma jovem mulher na casa dos 20 anos, durante uma viagem, esteve uma vez em um ponto para pegar um trem de uma cidade europeia a outra. Aguardando na plataforma, ela subitamente teve a sensação de que algo estava errado em sua casa. Por nenhuma explicação óbvia ou racional, ao invés de tomar o trem desejado, tomou outro – viajando na direção oposta – e voltou diretamente para casa. Na chegada, ela descobriu que seu irmão, de quem era extremamente próxima, tinha acabado de ser diagnosticado com leucemia. Ele morreu algumas semanas depois e, pelo modo como Ruth narrou esse evento, ficou claro que a partir de então sua vida tinha mudado de maneira sem precedentes.

Lembrei-me dessa história quando li a publicação recente de Marshall Sahlins, *What kinship is – and is not* (2013). O que é mais marcante na discussão de Sahlins é a maneira evocativa com que ele captura algo imediatamente reconhecível como parentesco. Em várias culturas, eras e contextos sociais, ele argumenta, os parentes “participam intrinsecamente na existência dos outros”; eles partilham uma “mutualidade do ser” e são “membros uns dos outros” (Sahlins 2013: ix). Isso pode ser apreendido intuitivamente – não como uma abstração analítica, como tantas definições de parentesco parecem ser, mas de uma maneira que traz de forma palpável toda uma gama da experiência humana, tal como descrito no registro etnográfico e também na nossa própria experiência. A narrativa de minha mãe era sobre a experiência inefável de parentesco entre irmãos tão próximos que sabem os pensamentos do outro antes de serem proferidos, podendo sentir a ansiedade ou dor do outro, mesmo quando separados. Essas histórias são muitas vezes contadas sobre gêmeos – embora a história de minha mãe não estivesse relacionada com gêmeos, mas irmãos separados por apenas 15 meses de idade. Essa qualidade imediatamente reconhecível de parentesco é capturada também nas epígrafes belamente selecionadas para o livro de Sahlins. Uma, de E. B. Tylor, refere-se às “tribos sul-americanas” que acreditam “haver tanta conexão física entre pai e filho que a dieta de um afeta a saúde do outro” (Tylor 1865: 292); outra, de um artigo sobre “O que o beisebol faz à alma”, do New York Times em 2012, descreve como nos “[...] tornamos crianças de nossas crianças, filhos de nossos filhos. Nós assumimos o fardo de suas vitórias e derrotas. É nosso privilégio e também nossa maldição. Ficamos mais velhos e mais jovens, ao mesmo tempo.” (McCann 2012: SR4)

A justaposição do comentário sobre beisebol do New York Times e a exótica antropologia evolucionária do século 19 é o Sahlins “*vintage*” – refletindo a amplitude do conhecimento englobado e, também, a exuberância e inteligência da forma como é apresentado. A discussão de Sahlins sobre “o que é parentesco” não apenas faz sentido para compreender uma enorme diversidade da experiência humana, como também é imensamente divertida de ler. A atratividade desse seu último empreendimento, nesse terreno contestado de o que constitui o parentesco, reside na sua generosidade de espírito e grandiosidade. Este não é um trabalho para analistas mesquinhos; é expansivo para com seus leitores e com o assunto. Ao invés de focar na divisão entre parentesco

e o que poderíamos chamar de “não parentesco”, Sahlins eloquentemente apresenta as tendências inclusivas do parentesco, além das suas capacidades aparentemente infinitas de se transformar, aparecendo em diferentes formas com efeitos diferentes: alimentação, terra, procriação, memória, emoção e experiência – para mencionar alguns – podem ser facilmente abrangidas pela ideia de “mutualidade de ser”.

A resposta apropriada do leitor para o autor parece ser ecoar o registro da generosidade que permeia seu trabalho. Sahlins incluiu uma quantidade verdadeiramente notável de generosidade em um livro muito pequeno, e meus comentários são reflexões provocadas pelo estímulo de seu argumento. Um ponto digno de nota, em minha opinião, é que Sahlins – seguindo o caminho de muitos estudiosos que escrevem sobre parentesco – tende a se concentrar mais nos aspectos positivos do parentesco do que nos negativos. “Mutualidade de ser”, no todo, emana um difuso e caloroso brilho em vez de um calafrio. Contudo, parentesco, como Veena Das (1995), Michael Peletz (2000), Michael Lambek (2011) e outros observaram, muitas vezes carrega qualidades mais ambivalentes ou negativas, às quais os antropólogos tendem a não dar a devida atenção. De fato, Jeanette Edwards & Marilyn Strathern (2000 : 152, grifo do autor) comentaram sobre a “[...] visão sentimentalizada de socialidade como sociabilidade e de parentesco (‘família’) como comunidade que permeia muitos comentários euro-americanos de um tipo *acadêmico* [...]” (Edwards & Strathern 2000: 152, grifo dos autores), sendo este um reflexo da força ideológica generativa e positiva das ideias sobre conexão, pertença e parentesco nas culturas euro-americanas.

Em relação a isso, Sahlins oferece uma comparação entre parentesco e magia, a última, “[...] uma técnica para a imposição transpessoal do ser em outros assuntos” (Sahlins 2013: 58).¹ Todavia, ele argumenta que “a intersubjetividade da magia pode ser coercivamente introjetada, o que não ocorre da mesma forma com a mutualidade de parentesco” (Sahlins 2013: 59). Parece haver alguma hesitação quando, comentando a magia Achuar, ele continua:

[...] a feitiçaria (‘magia negra’) e bruxaria são bastante análogas às falhas do parentesco por prejudicar ou consumir o outro e, dessa forma, podem ser incluídas na mesma ontologia animista, senão, no lado mais sombrio dela mesma. (Sahlins 2013: 59).

Pode-se sugerir, no entanto, que não é a qualidade coerciva da intersubjetividade que distingue feitiçaria de parentesco – o parentesco em si, muitas vezes, tem um aspecto coercivo (ver, por exemplo, Carsten (1997) e Foster (1990)). Isso pode ser particularmente evidente nas relações de alimentação que, como observa Bloch (2005), muitas vezes são cheias de perigos. Envenenamento é, naturalmente, uma forma clássica de feitiçaria (ver da Col (2012), para uma discussão recente dessa associação), e Sahlins (2013: 59) conclui essa passagem afirmando que, “[...] como o consumo ou a penetração do corpo do outro com a intenção de prejudicar, bruxaria e feitiçaria são, por definição, uma forma negativa de parentesco.”

Assim, é a “intenção de prejudicar”, argumenta ele, que distingue o positivo do negativo. Mas ao invés de fazer uma clara oposição, poderíamos desenhar gradações mais sutis em qualidades e intenções entre o parentesco como positivo e a feitiçaria como força negativa.

¹ Ver também Robert McKinley (2001: 154) sobre “[...] a afinidade eletiva entre os valores pervasivos da filosofia do parentesco e das crenças na magia.” Robert McKinley também destaca o parentesco como “doutrina positiva”.

Essa questão sobre as gradações de parentesco (a qual, naturalmente, não se relaciona necessariamente com a proximidade genealógica) também destaca que o foco no que o parentesco é ou não é e nas definições de parentesco necessariamente dedica menos atenção para as formas com que o parentesco se acumula ou se dissolve ao longo do tempo – em processos de “espessamento” ou “diluição” de relacionalidades. Aqui se pode querer observar a forma que certos vetores ou registros da “mutualidade do ser” que Sahlins reúne, como a alimentação, a procriação, a convivência, a memória, ou a terra, se complementam ou se contrapõem mutuamente em contextos distintos. Assim, por exemplo, regras de residência – em especial após o casamento – podem, sem dissolver laços de nascimento, levar a uma “diluição” dos laços dos filhos adultos que se afastam da casa onde nasceram, e esse efeito tende a ser agravado se as distâncias são grandes e as visitas, raras. Mas estas são questões complexas – paradoxalmente, se afastar também pode intensificar os laços nostálgicos de memória com a casa de origem, como Joelle Bahloul (1996), por exemplo, documenta em sua maravilhosa etnografia de memórias de um lar judaico-muçulmano na Argélia colonial. Aqui temporalidade se torna algo significativo, e não apenas algo em relação às memórias do passado. Enquanto a maioria dos estudos de parentesco são necessariamente sincrônicos – embora por vezes abrangendo diferentes tipos de evidências sobre o passado –, os futuros do parentesco permanecem incognoscíveis. No estudo das reuniões entre adultos adotados e seus pais biológicos que realizei no final de 1990, fiquei impressionada pela forma com que canais aparentemente triviais de comunicação, cartões de Natal, por exemplo, podem ter deixado pequenas aberturas para o potencial restabelecimento ou fortalecimento de laços no futuro. Analisados em si mesmos, tais canais de comunicação podem oferecer possibilidades geradoras quando as relações pareciam incapazes de prosseguir no presente, demasiado sobrecarregadas com o peso do passado. Se esse potencial chegava a ser de fato ativado, desconheço; contudo ele indica que nossas interpretações de parentesco são severamente prejudicadas pelas limitações dos nossos métodos.

Às vezes, no entanto, uma longa familiaridade com determinada localidade de trabalho de campo e suas pessoas pode superar essas limitações. As observações de Michael Lambek em *Kinship as gift and theft* (Lambek 2011) iluminam como o conhecimento de uma determinada família ao longo de muitas décadas pode lançar luz sobre os caminhos em que a morte traz um rearranjo das relações entre os vivos – envolvendo um espessamento, em alguns casos, ou uma diluição ou ruptura em outros. O dom da sucessão de pais para filhos em Mayotte também pode envolver atos ilícitos de roubo quando um irmão reivindica propriedade sobre espíritos que talvez deveriam ser legalmente transferidos para outrem. Parentesco, como Lambek sabiamente coloca, “[...] implica promessas e violações de promessas, atos e violações de intimidade, e atos de perdão e vingança” (Lambek 2011: 4). No caso examinado por ele, quando uma adulta reclama com sucesso os espíritos criados por sua mãe, ela exclui simultaneamente as reivindicações de sua irmã mais velha. E Lambek define como este ato é, de fato, o culminar de um longo processo de exclusão experimentado pela irmã mais velha, cuja vida ele é capaz de documentar.

Ao longo de vários anos, tenho me interessado pela temporalidade como um meio de apreender as gradações e acumulações de parentesco, assim como suas rupturas e dissoluções. Alguns desses trabalhos têm envolvido a reflexão sobre as ausências e as memórias de parentesco através de temas como casas, adoção e fantasmas. No que segue, tentarei compilar essas ideias com outro tema de um trabalho recente nos estudos de parentesco: o de substância, mantendo em mente a definição de parentesco de Sahlins. Se “mutualidade de ser” capta algo importante e reconhecível

sobre como o parentesco é vivenciado, precisamos também compreender os meios ou vetores dessa mutualidade e suas reversões, como eles podem operar e como o tempo é sedimentado nesses processos. A temporalidade também abrange os abusos de parentesco, assim como a sua mutualidade. Aqui eu tomo outra sugestão do artigo de Lambek, quando ele sublinha como estudos de parentesco recentes tendem a se concentrar sobre a procriação e nascimento em oposição a outros momentos ou processos, como o casamento, a morte ou sucessão. Enquanto ele constrói seu argumento nesse contexto pela importância do ritual em oposição às práticas cotidianas de parentesco, prefiro simplesmente reiterar sua sugestão de mantermos todo o período de vida em perspectiva ao invés de observar o nascimento como uma sombra que cobre outros importantes processos.

Substância revisitada: a “substância de parentesco”

Em uma discussão anterior sobre como as ideias de substância têm sido usadas nas discussões antropológicas, sugeri que a utilidade do termo para o estudo do parentesco surge precisamente a partir dos problemas em defini-la analiticamente (Carsten 2004, capítulo 5). Como “substância” tem muitos significados em inglês² (alguns deles contraditórios entre si), ela pode ser usada de diferentes maneiras, especialmente para dar flexibilidade às definições antropológicas e para destacar a importância dos processos corporais nos entendimentos e práticas de parentesco. Fluidos sexuais, gametas, sangue, ossos e leite materno podem ser descritos como “substâncias corporais”; ideias sobre a sua mistura e separação dentro e entre os corpos ou a transformação dos alimentos em sangue ou outra matéria corporal podem ser transmitidas utilizando o mesmo termo. Assim, a substância parece oferecer uma maneira de descrever e analisar como a produção e decadência dos corpos ao longo do tempo estão implicadas no parentesco. Fundamentalmente, “substância” implica fluxo e intercâmbio, bem como essência ou conteúdo, e essa ambiguidade pode ser usada para desmembrar o que o parentesco envolve. Do mesmo modo, pode ser usada para transmitir as propriedades físicas contrastantes de liquidez ou solidez que parecem da mesma forma ligadas com os processos corporais.

De modo mais livre, a substância pode ser estendida de “coisas corporais” para outros tipos de coisas. Já mencionei a comida e podemos incluir outros vetores de parentesco que são ligados à alimentação, à terra, por exemplo, ou às casas. Todos estes são importantes e cabem dentro de definição de Sahlins de o que é parentesco. E depois existem vetores ou “substâncias” do parentesco menos materiais – porém, não menos importantes: os espíritos herdados pelos informantes de Lambek são apenas um dos muitos tipos possíveis de presenças fantasmagóricas que indicam a presença persistente de parentesco após a morte. Outras formas intangíveis são memórias, tais como as descritas por Bahloul, ou pensamentos e emoções convergentes à maneira daqueles apontados no início deste artigo. Essas presenças menos sólidas entram em jogo quando descrevemos parentesco como mutualidade de ser. Entre a aparentemente etérea e a obviamente física “matéria do parentesco”, também podemos incluir tipos de materiais semelhantes ao papel: fotografias, cartas, certos tipos de documentos, genealogias ou os cartões de Natal a que me referi anteriormente. Notoriamente, fotografias de família são frequentemente citadas quando se

² Nota do tradutor: Assim como em português.

pergunta às pessoas o que eles resgatariam se tivessem suas casas incendiadas. E tudo isso – em papel e em formas mais virtuais – pode transmitir qualidades e atributos de parentesco.

Colocar todos esses diferentes tipos de coisas no mesmo quadro não é apenas outra forma de apontar os diversos atributos e meios de expressar parentesco – embora seja isso. Isso também destaca outros dois pontos importantes que podemos conectar com a definição de parentesco como mutualidade do ser de Sahlins. O primeiro são as múltiplas temporalidades – e às vezes geografias – convocadas por esses diferentes tipos de substância. Estas temporalidades aparentemente têm a capacidade de construir e ampliar parentesco para além do aqui e agora e de trazer ou evocar relacionamentos no passado, bem como aqueles no futuro, aqueles que se mudaram para outros lugares e também aqueles que estão por perto. Dizer isso também significa que essas substâncias também são essenciais para o que me referi anteriormente como a “diluição” e o “espessamento” do parentesco. Mas podemos fazer qualquer generalização sobre como tais processos ocorrem?

Outro ponto sobre a diversidade de “substâncias”, que pode ajudar a elucidar essa questão, é simplesmente observar a maneira que a “mutualidade de ser”, a qual tem um belo aspecto não material relacionado a ela, na verdade, parece ter uma forte tendência a juntar-se a outras *coisas*. Estou sugerindo, em outras palavras, que podemos querer examinar mais de perto a maneira com que o parentesco parece aderir a determinados tipos de materiais. Substâncias de procriação são, naturalmente, os exemplos mais óbvios aqui, mas, como observa Sahlins, sangue, ossos, terra e alimentos ocorrem com grande frequência nos registros etnográficos acerca de o que constitui o parentesco. Em uma revisão mais recente chamada *Substance and Relationality* (Carsten 2011), sugeri que poderíamos olhar para as transferências de diferentes tipos de substância corporal como estando em um *continuum* bruto em termos de seu poder aparente para evocar um sentimento de parentesco em diferentes contextos culturais. Material de procriação e sangue provavelmente alcançariam uma pontuação maior nesse *continuum*, enquanto pele, cabelo e unhas pontuariam menos. Curiosamente, algumas dessas substâncias corporais “mais periféricas” são amplamente utilizadas para fins nefastos na bruxaria. Os aldeões malaios que conheci na década de 1980 relataram vividamente como cabelos ou unhas obtidas clandestinamente de uma vítima poderiam ser usados para lhe criar armadilhas. Não estou argumentando seriamente que se poderia construir uma correlação numérica intercultural entre substância e relacionalidade para várias culturas – mas apenas que podemos pensar sobre os poderes maiores de alguns tipos de substâncias comparadas a outras na evocação ou criação do parentesco. Ao sugerir isso, também não estou atribuindo uma prioridade necessária para substâncias relacionadas à procriação ou para os laços de filiação no parentesco (ver Bamford 2004, 2007, 2009) e Carsten (2011)), mas estou interessada em como, em determinados contextos etnográficos, estes podem ou não complementar, ser colocados lado a lado, ou minar outros tipos de conexões – por exemplo, as articuladas em termos de siblingship [irmandade], terra, alimento ou sentimento. Retornarei posteriormente à procriação, mas a primeira pergunta que quero explorar é se poderíamos delinear ligações entre os vários materiais aos quais parentesco se vê anexado, a temporalidade que pode ser envolvida nestas substâncias e a “densidade simbólica” do parentesco – seu poder de evocar a “mutualidade de ser” ou sentimentos de participação na vida um do outro, bem como as contrapartidas mais negativas. E se assim for, que argumento poderíamos fazer sobre essas relações? Tendo em conta as dificuldades metodológicas de elucidar a temporalidade do parentesco a que aludi e também a forma que o tempo é feito material enquanto é vivido, as substâncias talvez possam oferecer uma maneira de pensar sobre essas questões. Vou debater a minha recente pesquisa sobre sangue para especular sobre essas questões.

Sangue, espaço e tempo

Parcialmente, foi a aparente capacidade incomum do sangue para a simbolização, bem como o papel central que muitas vezes ele assume nas articulações de parentesco, que me motivou a realizar uma pesquisa sobre o que acontece quando o sangue se move entre diferentes domínios da vida social. Se as dimensões simbólicas do sangue são facilmente observáveis em idiomas religiosos, políticos e de parentesco em muitos contextos culturais, fiquei interessada em observar como ele transita entre esses domínios e nas consequências desse “fluxo simbólico”. Como o sangue é transformado de um tipo de substância em outra? Qual é a fonte de sua extraordinária variedade e plasticidade de significados? E de quais maneiras a análise antropológica de seu poder simbólico pode nos ajudar a compreender a própria natureza do simbolismo? Ao mesmo tempo substância corporal, recurso biomédico, ferramenta de diagnóstico, bem como uma metáfora extraordinariamente poderosa com uma grande capacidade de fluir entre diferentes domínios sociais, o sangue parece ser uma espécie paradoxal de objeto. Os significados notavelmente plurais do sangue em um determinado contexto histórico e cultural podem, arrisco dizer, revelar propriedades até então inexploradas do parentesco, bem como da política, etnicidade, ciência e socialidade em sua forma mais abrangente.

Esta pesquisa, que começou em laboratórios de patologia clínica em Penang, Malásia, acabou delineando uma ampla gama de tópicos e locais – da retórica política a questões de saúde ou parentesco, dos laboratórios hospitalares de patologia clínica para as tendas de alimentação e templos em Penang. Os próprios laboratórios tornaram-se pontos de interesse, em parte porque suas práticas de trabalho pareciam repousar em pressupostos que existiam em um espaço específico, retirados e separados dos diversos interesses da política, religião ou parentesco. Um tema que emergiu durante esta pesquisa foi mostrar que isso está longe de ser o caso e que há aspectos da vida cotidiana que se originam fora dos laboratórios que podem se tornar problemáticos para aqueles que lá trabalham. Se os limites do laboratório pareciam necessariamente como permeáveis – apesar dos esforços para mantê-los seguros –, isso poderia gerar riscos e benefícios tanto para os funcionários como para os processos de trabalho. Enquanto, por exemplo, a objetividade científica do trabalho podia estar potencialmente ameaçada, também ficou evidente que o interesse dos funcionários em acelerar o diagnóstico, o qual poderia ser atravessado por preocupações éticas, religiosas ou de parentesco, também garantiu o engajamento contínuo desses funcionários na rotina do trabalho e, portanto, na qualidade elevada dos resultados. Saindo dos laboratórios, outros temas emergiram ao ouvir doadores de sangue e descobrir como as razões que atribuíam à doação de sangue envolviam suas próprias memórias das relações com os parentes, assim como histórias de doença na família e ideias sobre saúde, doenças e vida, de forma mais geral. Quando realizei uma pesquisa comparativa entre doadores de sangue em Edimburgo, estava interessada em encontrar articulações bastante semelhantes com relação às razões para se doar sangue. Aqui também as memórias familiares e doenças de parentes próximos foram pontos várias vezes citados como motivação para se doar sangue.

Dentro de uma perspectiva mais ampla, uma característica frequente nas notícias da imprensa eram os discursos públicos na Malásia sobre a doação de sangue, que mostravam políticos tanto exortando o público a doar sangue como também tirando lições sobre harmonia política em um contexto político multiétnico. Contudo, em julho de 2008, outro tipo de retórica eclodiu na imprensa malaia, apontando o sangue num registro bastante distinto e altamente contestável. Uma série de eventos políticos após as eleições em março de 2008 culminou com a surpresa

da prisão do líder da coalizão de oposição malaia, o Dr. Anwar Ibrahim (ver Carsten (2013a)). Após sua prisão, Anwar foi convidado a dar uma amostra de sangue para testes de DNA, algo que ele se recusou a fazer. Significativamente, no entanto, a finalidade exata dos testes e o que eles deveriam revelar nunca foram explicitados. A acusação contra Anwar Ibrahim, no entanto, estava clara: referia-se à alegação de sodomia feita por um de seus assessores políticos. Condição de HIV positivo, uma possível cena do crime, intimidação política e, o mais importante, o status moral de Anwar foram, assim, potencialmente imputados.

A questão da amostra de sangue de Anwar assumiu um significado icônico nesses eventos, também iluminando a miríade de conexões entre o sangue como objeto biomédico e sangue como uma substância repleta de significância dentro do parentesco, significância étnica, religiosa e moral. A amostra de sangue foi usada para prejudicar não só o seu status moral, mas também a legitimidade da oposição política ao governo. Contudo, esse uso também tinha o potencial imprevisível de ser usado contra si próprio e minar a legitimidade do governo que estabeleceu as regras do jogo. O transbordamento dos diferentes significados do sangue e a sua propensão a exceder os limites de qualquer domínio onde aparece iluminam claramente as conexões entre campos tão desiguais como moralidade, parentesco, corpo, legitimidade política e teste científico.

Mencionei brevemente apenas alguns destaques desta pesquisa na Malásia, no sentido de apontar como os significados do sangue, derivados de cenários sociais particulares, podem ser implicitamente aludidos ou transportados de um contexto para outro. Enquanto o transbordamento dos diferentes significados foi o que achei impressionante no caso malaio, quando esta pesquisa foi colocada dentro de um panorama mais amplo, outros aspectos dessa significância emergiram de forma mais clara. Em um volume colaborativo recente (Carsten 2013b), colocamos lado a lado discussões das propensões simbólicas do sangue em uma variedade de contextos culturais e históricos distintos: a história da doação, armazenamento, regimes de transfusão de sangue na América do Norte do século XX e em Londres em tempos de guerra; idiomas sacrificiais de reposição de fluidos corporais por camponeses no nordeste brasileiro; uma exibição de retratos pintados com sangue de mártires da independência indiana realizados na Delhi do século XXI; textos medievais médicos e religiosos da Alemanha se referindo à manutenção de sangue dentro e fora do corpo; ideias mórmons contemporâneas na América do Norte sobre a herança de sangue; discursos acerca das últimas imagens de diagnóstico cerebral nas quais o sangue aparece estranhamente ausente; e metáforas sanguíneas que permeiam as descrições da crise financeira global contemporânea. Por certo seria impossível relacionar todo esse trabalho aqui. Além da riqueza e dos insights das contribuições individuais, existe também, assim esperamos, um ganho cumulativo e comparativo ao se considerar todos esses contextos tão distintos em seu conjunto – sem, é claro, assumir que o sangue é necessariamente o mesmo em todos eles.

Aquele não era um volume sobre parentesco. Seu foco residia nas propensões simbólicas mais gerais acerca do sangue e a sua capacidade de naturalização. Mas, ao repensar algumas das discussões com o parentesco em mente, quero retomar um dos temas que emergiram. Sondando a extraordinária ressonância simbólica do sangue, Kath Weston (2013) delineou como as metáforas de sangue que ocorrem nas representações do sistema financeiro envolvem diferentes modelos somáticos com diferentes historicidades. Imagens de “sangue vital”, “circulação”, “fluido”, “liquidez”, “hemorragia”, “estagnação” ou a necessidade de “derramamento de sangue” no sistema financeiro ocorrem umas junto às outras. Enquanto o modelo circulatório descoberto por William Harvey no começo do século XVII é predominante aqui, Weston aponta como noções mais antigas e anteriores ao modelo de Harvey também são presentes.

Na verdade, quando consideramos as diferentes representações das imagens do sangue nos casos discutidos, parecia que em quase todos eles o emprego do sangue como uma metáfora implicitamente evocava temporalidades bastante distintas. Assim, como exemplo, os camponeses brasileiros descritos por Maya Mayblin (2013) usam uma técnica moderna de reidratação intravenosa para repor o fluido em seus corpos quando se sentem mal, mas, ao fazê-lo, evocam o imaginário católico do sacrifício de Cristo, cujo sangue, suor, lágrimas e água podem ser vistos como transformações uns dos outros, tendo uma importância local, ecológica e religiosa. Em um cenário bastante diferente, Jacob Copeman (2013) mostra como a importância do uso literal do sangue para pintar retratos de mártires da independência indiana tem tanto a intenção de evocar o antigo sacrifício desses mártires como também de lembrar vividamente os espectadores de que seu próprio sangue pode ser usado para outros atos de sacrifício político no futuro. Mudando radicalmente para outro contexto, Emily Martin (2013) revela como os discursos médicos contemporâneos acerca das Imagens por Ressonância Magnética do cérebro, das quais o sangue misteriosamente foi removido, na verdade manifestam uma arqueologia mais profunda na qual diferentes tipos de sangue, referindo-se a modelos somáticos com uma historicidades diferente, ocorrem em uma hierarquia generificada no corpo.

Em todos esses e outros casos que não posso destacar aqui, as imagens das quais o sangue faz parte aparentemente evocam entendimentos de sangue que se originam em diferentes épocas históricas. Nos contextos malaios, o transbordamento que observei em termos de espaços e domínios dos quais o sangue participa, por conseguinte, também possui essa dimensão temporal múltipla (ou atemporal). Isso me leva às indicações anteriores sobre as temporalidades de outras substâncias do parentesco. Se parentesco necessariamente envolve relações que podem prever alongamentos para frente ou para trás no tempo (sem, no entanto, necessariamente ter ênfase igual no passado, presente ou futuro), poderia este transbordamento ser uma qualidade também presente em outras substâncias às quais o parentesco se adere? Poderíamos então compreender o poder simbólico do sangue e aquele de outras substâncias mais ou menos corporais, em termos da conexão que mantém entre a “matéria” física e qualidades mais abstratas de parentesco? Aqui estou particularmente preocupada com a ideia de que parentesco é uma “mutualidade do ser”, que permite imaginarmos relacionalidade e socialidade para além do presente – chegando ao passado e em direção ao futuro.

Temporalidade, materialidade e parentesco

Em seu ensaio *The way blood flows: the sacrificial value of intravenous drip use in Northeast Brazil*, Mayblin (2013) observa que, para seus informantes, a transformação do vinho em sangue de Jesus na Sagrada Comunhão é uma verdade literal e essencial para o seu senso de beleza e prazer estético da Missa Católica. Ela aponta que uma qualidade crucial do sangue é que ele pode funcionar tanto como metáfora quanto metonímia – e isso é central para os debates teológicos sobre a Sagrada Comunhão (ver Bynum (2007)). Nesse sentido, o elo entre o sacrifício de Cristo e o sacrifício diário do trabalho torna-se tangível. Suas ideias, e de outros autores do volume, mostram o quanto as compreensões metafóricas e materiais do sangue estão em jogo constante, sendo parte do poder simbólico do sangue e de sua capacidade reforçada de naturalização. Dando atenção para essa interação de significação em múltiplas direções, Weston (2013: 533) enfatiza “[...] as possibilidades geradoras do sangue, assim como sua habilidade de antecipar o debate pela forma como naturaliza os processos sociais e atravessa múltiplos domínios.”

Ela usa o termo “meta-materialidade” para compreender que o que é evocado vai além tanto da metáfora quanto da matéria, mas também, e simultaneamente, depende tanto da matéria quanto da metáfora para criar futuras ressonâncias e futuras naturalizações.

Ao pensar com mais atenção nessas qualidades, considero a discussão de Webb Keane sobre semiótica peirciana e a análise de artefatos materiais bastante sugestivas. Em sua tentativa de “[...] situar coisas materiais dentro de uma análise social dinâmica” (Keane 2003: 410), Keane, baseando-se em Peirce, observa como as relações signo/objeto se tornam cada vez mais arbitrárias na mudança do icônico (uma relação de semelhança), para o indicial [indexical] (uma relação de “elos causais ou proximais”), para o simbólico (uma relação “arbitrária” derivada da convenção social) (Keane 2003: 413). Ele argumenta, seguindo Peirce, que diferentes historicidades são incorporadas nestas diferentes relações entre signo e objeto. Iconicidade evoca experiências do passado; indexicabilidade se refere ao presente; símbolos são orientados em direção ao futuro e, por conta disso, possuem uma capacidade crucial para agir (Keane 2003: 419). Prolongando o trabalho de Michael Silverstein, ele sugere que “o poder social da naturalização” vem da leitura dos indiciais “na forma como eles meramente expressam algo... que já existe” (Keane 2003: 417). Desse modo, um elo passado indicial é lido no presente.

A exposição de Keane sobre a historicidade da semiótica, que explicitamente rejeita uma lógica totalizante, pode ser aplicada aqui. É significativo que o sangue parece prestar-se a operar em todas as três formas - iconicamente, indicialmente [indexically], e simbolicamente. Se o poder simbólico do sangue é parcialmente derivado de suas capacidades naturalizantes, então se pode sugerir que isso se conecta com sua habilidade de carregar múltiplas historicidades separada e simultaneamente enquanto age como ícone, índice e símbolo. Em outras palavras, essa potência do sangue para naturalização (e implicitamente que outras substâncias também têm) está ligada a esta capacidade especial para transmitir diferentes historicidades. E apesar de ter deixado de fora algumas partes cruciais de seu argumento (particularmente, a importância do discurso ritual na transformação histórica), se eu entendi Keane corretamente, podemos ver também como estas diferentes modalidades semióticas permitem compreender como o sangue tem tanto um poder extraordinariamente aberto e transformador, como também carrega simultaneamente significados e qualidades que parecem paradoxalmente sobredeterminados.

Sob essa luz – e tendo em mente as vívidas qualidades de liquidez, fluxo, coagulação e paralisação do sangue – nós podemos também entender a associação do sangue com noções de descendência em muitas culturas. Fico surpresa com as ressonâncias entre as evocações de sangue observadas em diferentes épocas e locais culturais distintos. Aqui temos Lewis Henry Morgan escrevendo em 1871 sobre a ampla história de parentesco humano no prefácio de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*:

Nos sistemas de relacionamento das grandes famílias da humanidade alguns dos monumentos mais antigos do pensamento e da experiência humana são depositados e preservados. Eles foram declarados como sistemas de transmissão, através dos canais do sangue, desde os primeiros tempos da existência do homem sobre a terra [...]. (Morgan 1871: xxii).

E aqui temos os escritos de Webb Keane de 1997, especificamente sobre a sociedade de Anakalang em Sumba, Indonésia Oriental: “As pessoas dizem que é o sangue que une uns aos outros nas relações inerentes de empatia. A identidade baseada no sangue está situada nos corpos, memórias locais e nas emoções, fora de formas públicas objetivadas.” (Keane 1997: 50).

Em parte por causa da maneira como memórias, pensamentos e experiências podem ser convertidas em entendimentos de sangue e pela forma como o sangue pode ser dotado de agência, ele parece oferecer uma poderosa linguagem para ideologias políticas. Tais ideologias já vêm, por assim dizer, “naturalizadas”, carregadas de significados implícitos que desafiam questionamentos.

Forçando a nossa compreensão de substância e, pensando além sobre a semiótica do sangue, tenho me focado particularmente na historicidade e temporalidade. Quero agora retornar a esses insights para a discussão de parentesco. Fazendo a questão provocativa “onde está o parentesco agora?”, eu sugeriria que, para o futuro, deveríamos nos concentrar menos em sua definição – Sahlins, a meu ver, nos isentou de tal tarefa – e mais na maneira como ele funciona, por que importa e o que o faz ser poderoso. Existem, é claro, muitas maneiras de responder a essas questões. Parentesco é o reino prático da ação; é também, como mostram Meyer Fortes (1969), James Faubion (2001), Michael Lambek (2011) e outros, um recurso ético, uma “filosofia preocupada com a obrigação humana”, como Robert McKinley (2001: 152) coloca. Tento manter em mente que pode ser uma força voltada tanto para o mal quanto para o bem.

Contudo, o parentesco também, e de forma fundamental, provê um reino imaginativo para pensar, parcialmente em termos éticos, mas também de forma mais especulativa, sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos. “Nos tornamos crianças de nossas crianças, os filhos de nossos filhos... E ficamos velhos e jovens ao mesmo tempo”, como diz a epígrafe de Sahlins (2013: 04). Dessa forma, temporalidade é uma parte crucial da potencialidade imaginativa do parentesco. Também sugeri que temporalidade e outras qualidades abstratas ou inefáveis do parentesco podem se prestar ao mais imediato e serem pensadas através de sua aderência com o menos abstrato e ao mais material, coisas que chamei de substância aqui. Tais substâncias materiais, em outras palavras, ajudam a ativar os saltos imaginativos que a “mutualidade do ser” compreende, nos permitindo a pensar sobre “espessamento” e “diluição” do parentesco através do tempo e espaço. As substâncias permitem, por um lado, conexões entre processos corporais e pessoas e, por outro, entre diferentes temporalidades que são vitais ao encompassamento e entrelaçamento do parentesco na vida cotidiana. Flúidos sexuais e sangue são assim não apenas, ou mesmo necessariamente, os mais privilegiados, locais de tais trabalhos simbólicos. E nós podemos querer pensar mais sobre os diferentes registros emocionais e valências evocadas pelos diferentes tipos de materiais corporais. Contrastes entre o imaginário e a extensão metafórica de osso e sangue, por exemplo, podem ser conectados à solidez e liquidez destes meios, enquanto a remoção ilícita de fragmentos de unhas e cabelos pode tornar seus proprietários vulneráveis à vontade dos outros. Podemos entender porque os fluidos sexuais e sangue parecem ocorrer muito comumente como meios para a transmissão de parentesco. Contudo, estes tomam tal lugar ao lado de outras matérias corporais, ao lado também da comida, do espaço vivido, fotografias, cartas, roupas, relíquias, e outras “substâncias” que são boas para transmitir as essências das pessoas e seus relacionamentos ao longo do tempo.³

Conclusão: o que o parentesco faz – e como

Esta tem sido – na melhor das hipóteses – uma visão bastante parcial dos desenvolvimentos mais recentes nos estudos de parentesco. Ao usar a definição de parentesco de “mutualidade de ser” de Sahlins como ponto de partida, tomei alguns atalhos óbvios. Em particular, evitei uma longa discussão

³ Essas observações podem ser lidas como estendendo em várias maneiras o argumento de McKinley (2001: 158) de que “[...] o parentesco tem sido tratado como a incorporação de qualidades relacionais desde o começo.”

sobre a importância dos laços decorrentes da procriação sexual. Aqui, tendo a concordar com Lambek para quem, em parte, devido a um interesse nos efeitos das novas tecnologias reprodutivas, os estudos de parentesco recentes talvez tenham dado muita atenção para o nascimento. Contudo, procriação e nascimento têm, naturalmente, um significado particular nos entendimentos euro-americanos de parentesco, como David Schneider também apontou em relatos antropológicos.

Sahlins é, portanto, o último em uma longa linha de estudiosos que dedicam a discussão sobre parentesco em torno da dicotomia entre cultura e biologia, laços sociais e os biológicos. E aqui podemos notar que essa oposição simbólica provê um eixo profundo em um rico repertório de idiomas aos participantes das culturas Euro-Americanas para reduzir ou rebaixar, mas também para engrossar seu próprio universo potencial de parentesco (Edwards & Strathern 2000). Assim, idiomas de laços sociais podem ser mobilizados para reduzir, substituir ou reforçar os laços biológicos – irmãs ou mães e filhas podem estar tão próximas que são “melhores amigas”, mas na ausência de laços de parentesco – ou, às vezes em contraste a eles – “amigas” podem ser pensadas também “como irmãs”. Principalmente em relação ao parentesco inglês, como assim observam Edwards e Strathern, a redução ou ruptura de laços de parentesco avança implicitamente e gradualmente, sem darmos a devida atenção.

É talvez por conta desta oposição estar tão atrelada a nossa própria história cultural que às vezes é difícil manter todos os seus efeitos em vista. Sahlins fez um enorme serviço à antropologia, na síntese brilhante de uma riqueza de evidências etnográficas em torno deste tema para demonstrar que as relações intersubjetivas de parentesco são, em suas palavras, “o *a priori* do nascimento ao invés do *sequitur*” (Sahlins 2013: 68), ou que “[...] as relações de procriação são padronizadas pela ordem parentesco em que estão inseridas” (Sahlins 2013: 76) e não o contrário. Apesar dos títulos dos seus capítulos (“What Kinship Is – Culture’ and ‘What Kinship Is Not – Biology’), Sahlins (2013: 77) conclui que,

Provavelmente é melhor não falar de ‘biologia’ de modo algum, popular ou o que seja, desde que poucos ou quase ninguém além dos Euro-Americanos se entendem como construídos sobre – ou fundamentalmente em oposição a – algum substrato biológico-corporal. Para muitos o seu parentesco já é dado na própria carne.

Ou como ele mesmo coloca ao comentar a etnografia de Meggitt sobre os Mae-Enga das colinas da Nova Guiné, “[...] as maiores estruturas e valores da sociedade são realizadas dentro do microcosmo da reprodução humana” (Sahlins 2013: 84).

A tentativa de mudar a definição de parentesco para longe do enquadramento divisor entre o “biológico” e o “social” é bem vinda e ecoa as discussões anteriores – tal como o meu uso do termo “relacionalidade” como uma forma de contornar a dicotomia do biológico/social e a bagagem singular que “parentesco” carrega enquanto termo analítico (Carsten 2000; ver também Carsten 1995, 1997). Pode-se certamente encontrar críticas similares de acadêmicos que advogam pela rígida manutenção da distinção analítica entre relações de parentesco e “não-parentesco”. Aqui acho que encontramos um paradoxo embaraçoso no tipo de empreendimento que Sahlins assumiu. Uma definição ampla e inclusiva de parentesco contraria uma longa tradição de estudos de parentesco, este que é o produto da história e da filosofia ocidentais, em que “o parentesco” é precisamente definido contra o que não é, caso em que a biologia assume um papel decisivo. Assim, quanto mais se tenta dispensar a dicotomia, mais se parece reiterá-la.

Como observa Sahlins e tem sido observado desde antes (Carsten 1995), mesmo que os antropólogos da persuasão cultural estejam propensos a atribuir às relações de alimentação a categoria “social” e as da procriação sexual ao “biológico”, esta sempre foi uma atribuição estranhamente arbitrária. Para os seres humanos, a alimentação e o sexo são certamente ambos processos físicos e sociais. Na verdade, e mais importante, Sahlins nitidamente demonstra como, no final, esta distinção pervasiva desaparece num ciclo infinito – no sentido de que, se o parentesco é intrínseco à natureza/cultura, então ele também é dado biologicamente. Ou, como Eduardo Viveiros de Castro (Sahlins 2013: contracapa) coloca de forma mais sucinta (e nos tons de Lévi-Strauss) na contracapa: “[...] o que é natural na cultura humana é o que é cultural na natureza humana: o parentesco, precisamente.”

Ao sugerir uma mudança do que o parentesco é para o que ele faz e como, sugeri que devemos prestar atenção na importância da temporalidade no parentesco e em como é possível imaginar as relações de parentesco que perduram ao longo do tempo e da distância. Isso também implica em pensar sobre o lugar das coisas materiais na mutualidade do ser, nas maneiras como as essências das pessoas e relações se aderem em coisas, ou então que podem ser metaforicamente atreladas a elas, e como esses materiais evocam qualidades temporais. Em parte por conta de suas impressionantes e únicas qualidades materiais, sua associação com o corpo e com a vida e, por sua aparentemente prontidão para a metaforização, o sangue oferece um caminho potencialmente rico para esses tipos de especulação. Temporalidade, ao meu ver, nos convida a ver como parentesco é um processo inerentemente graduado; pensar sobre tempo e parentesco é também pensar em termos de mais ou menos, permitindo maneiras de entender como o parentesco se acumula ou dissolve ao longo do tempo. Analiticamente, significa adotar seriamente o lugar da experiência, intuição, emoção e memória no parentesco, na maneira em como eles são investidos com qualidades e ressonâncias particulares. Significa também estar atento às maneiras pelas quais as particularidades de gênero, ordem de nascimento e idade se colocam em histórias maiores ou menores. Isso nos faz voltar ao insight de que, para muitas pessoas, tempo e história são comumente entendidos através de idiomas de parentesco, que historicidade é uma propriedade fundamental do parentesco (ver Carsten 1997: 12-17). Como Peter Gow (1991: 3) escreveu sobre os nativos do rio Bajo Urubamba na Amazônia peruana, “[...] relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico e, tempo histórico retira seu significado e poder para os nativos por serem estruturados em relações de parentesco.” O parentesco é, dessa forma, parte da criação de histórias maiores ou histórias mais pessoais. Quando o tempo é apagado e a memória esquecida, assim como ocorreu com o protagonista de *Austerlitz*, romance de W.B Sebald sobre parentesco e memória na Europa do pós-guerra, estamos em perigo de perder não apenas as nossas conexões com o passado, mas também nosso senso de quem nós somos no presente e na possibilidade de criar parentesco no futuro.

Tudo depende, é claro, do que você quer manter em vista. Aqui estou de acordo com Sahlins, cujo ponto de partida é a experiência, que faz os aspectos do parentesco mutuamente compreensíveis entre diferentes culturas e épocas históricas. A história de parentesco da minha mãe que narrei no começo desse artigo fala justamente deste tipo de qualidade reconhecível – que pode, naturalmente, ocorrer entre bons amigos, assim como entre irmãos ou outras categorias de parentes. Essas histórias, como já disse, ocupam o seu lugar em um quadro mais amplo. Quando meu tio materno, Siegfried Moses, o favorito e superdotado da família, ficou doente com a idade de 23, em 1936, ele já havia sido obrigado, nos termos da legislação antijudaica promulgada na Alemanha em 1933, a desistir do seu lugar na escola de medicina e, em vez disso, tornar-se aprendiz de serralheiro⁴. Ele morreu

⁴ Sou muito grata à Gayle Rubin pela informação sobre o conteúdo e cronologia da legislação relevante e por fornecer referências úteis.

antes do final daquele ano e, algumas semanas depois, minha mãe começou uma nova vida como refugiada na Inglaterra. A sensação de perda irrevogável que eu, como uma criança, senti em sua narrativa se refere também a esta história mais ampla, incorporada em uma longa história e em múltiplas temporalidades de ideias europeias de sangue, raça e parentesco, nas hierarquias e exclusões que são parte do que o parentesco permite.

Tradução de Victor Hugo Kebbe
Revisão de Igor José de Renó Machado

Referências

BAHLOUL, Joelle. 1996. *The architecture of memory: a Jewish-Muslim household in colonial Algeria, 1937-1962*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAMFORD, Sandra. 2004. "Conceiving relatedness: non-substantial relations among the Kamea of Papua New Guinea". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(2):287-306. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00190.x>

_____. 2007 *Biology unmoored: Melanesian reflections on life and biotechnology*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2009 'Family trees' among the Kamea of Papua New Guinea: a non-genealogical approach to imagining relatedness. In: S. Bamford & J. Leach (eds.), *Kinship and beyond: a genealogical model reconsidered*. New York/Oxford: Berghahn Books. pp. 159-174.

BLOCH, Maurice. 2005. "Commensality and poisoning". In: _____. *Essays on cultural transmission*. Oxford: Berg. pp. 45-59.

BYNUM, Caroline W. 2007. *Wonderful blood: theology and practice in late medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CARSTEN, Janet. 1995. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays of Pulau Langkawi". *American Ethnologist*, 22(2):223-241. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00010>

_____. 1997. *The heat of the hearth: the process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 2000. "Introduction: cultures of relatedness." In: J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-36.

_____. 2004. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2011. "Substance and relationality: blood in contexts". *Annual Review of Anthropology*, 40:19-35. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105000>

_____. 2013a. "Searching for the truth': tracing the moral properties of blood in Malaysian clinical pathology labs". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S130-S148.

_____ (ed.). 2013b. *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Chichester: Wiley-Blackwell.

COPEMAN, Jacob. 2013. "The art of bleeding: memory, martyrdom, and portraits in blood". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S149-S171.

- DA COL, Giovanni. 2013. "The poisoner and the parasite: Cosmoeconomics, fear, and hospitality among Dechen Tibetans". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 18(S1):S175-S195.
- DAS, Veena. 1995. "National honour and practical kinship: Unwanted women and children". In: F. D. Ginsburg & R. Rapp (eds.), *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*. Berkeley: University of California Press. pp. 212-233.
- EDWARDS, Jeanette; STRATHERN, Marilyn. 2000. "Including our own". In: J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 149-166.
- FAUBION, James (ed.). 2001. *The ethics of kinship: ethnographic enquiries*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- FORTES, Meyer. 1969. *Kinship and the social order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- FOSTER, Robert J. 1990. "Nurture and force-feeding: mortuary feasting and the construction of collective individuals in a New Ireland society". *American Ethnologist*, 17(3):431-448. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1990.17.3.02a00020>
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- KEANE, Webb. 1997. *Signs of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2003. "Semiotics and the social analysis of material things". *Language & Communication*, 23(3-4):409-425. [http://dx.doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00010-7](http://dx.doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00010-7)
- LAMBEK, Michael. 2011. "Kinship as gift and theft: acts of succession in Mayotte and ancient Israel". *American Ethnologist*, 38(1):2-16. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01288.x>
- MARTIN, Emily. 2013. "Blood and the Brain". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S172-S184.
- MAYBLIN, Maya. 2013. "The Way Blood Flows: the sacrificial value of intravenous drip use in Northeast Brazil". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S42-S56.
- MCCANN, Colin. 2012. "What baseball does to the soul". *New York Times*, April 1.
- MCKINLEY, Robert. 2001. "The philosophy of kinship: a reply to Schneider's Critique of the Study of Kinship". In: R. Feinberg & M. Oppenheimer (eds.), *The cultural analysis of kinship: the legacy of David M. Schneider*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press. pp. 131-167.
- MORGAN, Lewis H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- PELETZ, Michael. 2000. "Ambivalence in kinship since the 1940s" In: S. Franklin & S. McKinnon (eds.), *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press. pp. 413-444.
- SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- TYLOR, Edward B. 1865. *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. London: J. Murray.

118 | A matéria do parentesco

WESTON, Kath. 2013. "Lifeblood, liquidity, and cash transfusions: beyond metaphor in the cultural study of finance". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S24-S41.

Recebido em Abril 09, 2014
Aprovado em Dezembro 10, 2015