

# Migração, deslocamentos e as franjas do parentesco

## Migration, displacement and kinship fringes

Igor José de Renó Machado

Professor associado

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

E-mail: igorreino@gmail.com

### Resumo

Esse artigo pretende explorar as conexões entre parentesco e deslocamentos a partir de vários exemplos distintos. Indicamos como o movimento opera como um catalizador de transformações nas ordens de parentesco e como o parentesco retém em suas dinâmicas relações muito diversificadas com o movimento.

**Palavras-chave:** parentesco; migrações; deslocamentos; família.

### Abstract

This article aims to explore the connections between kinship and displacements, using several different examples. We indicate how the movement operates as a catalyst of changes in kinship structures and how kinship holds diversified relations with displacements in its dynamics.

**Keywords:** kinship; migrations; displacements; family.

Esse paper propõe uma reflexão sobre as conexões entre parentesco e movimentações. Basicamente tratamos de deslocamentos internacionais, mas não apenas. Lidamos com uma série flexível de fenômenos que têm relação com ordens de parentesco: todos têm alguma relação com a movimentação, mesmo que ela tenha ocorrido num passado relativamente distante. Lidamos com os efeitos cotidianos das movimentações no presente ou dos deslocamentos de gerações passadas. Para dar conta dessa reflexão, adotamos uma definição própria de parentesco, que leva em consideração uma discussão recente sobre a sua natureza.

Estudando uma variedade considerável de movimentos, percebemos que sempre vemos o parentesco como uma das dimensões mais significativas das relações que embrem as movimentações: o parentesco que cria redes complexas e as redes complexas que são criadas como parentesco. Numa dimensão – o “dado” que Eduardo Viveiros de Castro (2009) destaca – ou noutra – o construído, atribuído aos construtivistas – o parentesco afeta e é afetado pelas movimentações. Vemos uma imbricação complexa entre movimentação e parentesco. Pretendemos explorar algumas dessas imbricações e, possivelmente, oferecer contribuições para pensar a antropologia das migrações. Uma série de exemplos nos permite uma reflexão mais sistemática sobre o lugar do parentesco nos sistemas migratórios, ou ainda o contrário: o lugar da migração/movimentação nos sistemas de parentesco. Ao final chegamos a uma dúvida pertinente, que cabe aqui resolver: o parentesco, entendido pelo viés das relacionalidades (Carsten 2004), é ele mesmo a movimentação com a qual lidamos (e, portanto, o contrário também seria possível)?

Muito do que se refere à movimentação tem íntima relação com o parentesco, com as ordens de relações que se colocam como esteio de modos de vida marcados pelo deslocamento. Mas para além dessa imbricação que fica evidente em todos os exemplos do qual falaremos, o que mais podemos dizer? Para tentar responder a esse pergunta, passaremos por dois momentos: primeiro lidaremos com a discussão do parentesco e suas implicações, e a seguir relacionaremos os exemplos e seus parentescos específicos com uma reflexão sobre as conexões entre parentesco e movimentação.

## O novo parentesco e suas críticas

A discussão que nos interessa tem origem na leitura que autoras feministas fizeram do trabalho de David Schneider (1968, 1984). Nesses trabalhos, Schneider apresenta uma crítica feroz aos modelos de parentesco utilizados por antropólogos, baseados numa pressuposição ocidental de proeminência da biologia e dos fatos tidos como naturais da reprodução humana. Schneider chegou à conclusão que o que chamamos de parentesco não existe e aparece apenas como uma ilusão dos nossos próprios conceitos culturais.<sup>1</sup> Essas feministas, entre elas Marilyn Strathern e Janet Carsten, acentuaram a ideia de que o parentesco pode também ser construído e não apenas reflexo das lógicas biológicas. O parentesco tem uma dimensão do vivido, do produzido por um número grande de variáveis, como a comensalidade, a troca de nomes, a amizade etc. Isso era importante do ponto de vista de quem pretendia desnaturalizar o lugar da mulher como mãe/esposa e questionar um conjunto de opressões de gênero vinculado ao fato “natural” da concepção e das diferenças fisiológicas.

Essa herança schneideriana permitiu entender práticas antes não investigadas pela teoria do parentesco, como a produção de parentes por outras dimensões que não apenas o sangue. Essas autoras acabaram por se utilizar da perspectiva de Schneider para fazer renascer outra discussão de parentesco, ao invés de aceitar o seu fim, como queria o autor. Fenômenos como a adoção transnacional, o casamento homoafetivo, o poliamor, relações de amizade, e muitos outros passam a ter uma dimensão relativa ao que podemos chamar de parentesco. Strathern (1992), por exemplo, investigou como os discursos recentes sobre desenvolvimentos das tecnologias de procriação interrogam o lugar da natureza no parentesco e também na cultura ocidental como

<sup>1</sup> Sobre o trabalho de Schneider dediquei um esforço maior num livro específico (Machado 2013).

um todo. Outra noção de natureza emerge, na qual ela não está dada como preexistente às manifestações da cultura humana: ela é produto da ação. Essa perspectiva nos leva a repensar as relações entre natureza e cultura no parentesco. Enquanto Schneider inaugurou um campo de investigação, ele mesmo nunca abandonou a ideia de que haveria uma dicotomia entre aspectos naturais e sociais do parentesco. Outros autores, como Carsten (2004), Franklin & McKinnon (2001), sugerem que esta dicotomia deveria ser reformulada ou descartada (embora alguns críticos considerem que esse objetivo não tenha sido atingido).

Mas desde sua emergência como renovação dos estudos de parentesco, o tema da relacionalidade tem despertado uma série de críticas. Autores mais afeitos à tradição e à realidade biológica da reprodução têm considerado esses estudos um retrocesso. Shapiro (2008), por exemplo, insiste em tomar o parentesco como um conjunto de relações moduladas pela reprodução que serve de base para a expressão de outras relações. Ou seja, confere um privilégio ontológico às relações de reprodução e seus efeitos sociais. Seu anti-construcionismo aparece como uma espécie de “re-biologicismo”. Usa como exemplo (Shapiro 2010) o fato de que famílias homoparentais apenas espelham as “famílias reais” (i.e., reprodutivas). Shapiro vai além e defende uma conexão entre parentesco e genética, como se os “construtivistas” recusassem essa conexão, ou seja, como se o novo parentesco fosse apenas aquele não-procriativo. Mas poderíamos facilmente demonstrar que os teóricos ligados ao “novo parentesco”<sup>2</sup> defendem a ideia de que *nem todo* parentesco é biologicamente referido e não a de que *nenhum* parentesco é biologicamente referido<sup>3</sup> Poderíamos inserir nessa corrente crítica “conservadora” também o trabalho de Godelier (2004), para quem o modelo construtivista é essencialmente errado por negar a centralidade da procriação sexual ao parentesco. Para Godelier (2004: 117), o modelo construtivista acabará por dissolver as teorias do parentesco num oceano de discursos formais sem ligação com suas realidades.

Se essa crítica parece a mais polêmica, conduzindo a uma perspectiva biologizante, outras críticas mais ponderadas também floresceram: Patterson (2005), por exemplo, na introdução de um número do *Australian Journal of Anthropology* dedicado ao parentesco, indica alguns limites. A primeira observação é quanto a uma divisão de gênero entre “novo e velho parentesco”, sendo o primeiro uma seara de mulheres e o segundo de homens. A autora critica um ponto de vista feminista que tende a acentuar a não-biologicidade do parentesco como estratégia política de luta feminista. Para a autora, portanto, o novo parentesco se parece mais com uma arena política feminista que com um movimento intelectual. Lembrando-se de autores clássicos, para quem o parentesco se referiria exclusivamente à reprodução, contrasta o trabalho das feministas do novo parentesco, onde este é descolado da reprodução. O resultado seria uma espécie de expurgo dos fatos da reprodução como explicativos em si e teríamos apenas lógicas culturais, nos moldes das quais teorias nativas de reprodução seriam criadas. Patterson (2005: 7) também indica que esse tipo ultra-politizado de postura acaba por negar a evidência dos fatos sociais relacionados à reprodução e que, nesse sentido, seria preciso “exorcizar o espírito de Schneider”.

Parkin (2009) fez críticas de outra ordem aos construtivistas, focando principalmente em McKinnon: para Parkin, a autora lida com um parentesco que aparece como resultado da agência

<sup>2</sup> Os adeptos dessa perspectiva falam em “novo parentesco”, os críticos se referem a eles como “construtivistas”.

<sup>3</sup> Tanto a crítica à direita (os biologicistas), como a crítica à esquerda (deleuzianos?) parece reificar essa postura de que para os “construtivistas” tudo é construído. Carsten (2004), ao menos, explicitamente nega essa postura.

dos indivíduos, acentuando noções ocidentais sobre os limites da individualidade. Para ele, o constrangimento social escapa às análises da autora, indicando outro “culturalismo schneideriano”: e se o problema não for o parentesco, mas a ideia mesma de *indivíduo*? Os construtivistas não estariam repondo um fantasma com outro? No caso, para criticar o parentesco, usa-se uma noção essencialmente ocidental como um dispositivo humano universal (o indivíduo). Nesse sentido, a crítica de Viveiros de Castro (2009) é mais intensa: ao lidar com o que antes era considerado como um dado (a realidade biológica da consanguinidade e da reprodução) como algo construído, os construtivistas talvez estejam reproduzindo um individualismo central às nossas concepções atuais, onde tudo deve ser objeto de escolha, bem ao gosto do mercado de bens do capitalismo. A oposição entre o dado e construído é o eixo da crítica de Viveiros de Castro, basicamente por considerar que no fim, ao inserir o “construído” no que seria o “dado”, os construcionistas continuam a reforçar essa distinção. Para ele, “o modelo construtivista (é) uma versão particularmente forte [...] do modelo standart [aquele onde o parentesco se refere ao dado da biologia], uma vez que ele faz não mais que estender à consanguinidade o status construído tradicionalmente dado à afinidade na ideologia ocidental moderna do parentesco” Viveiros de Castro (2009: 23)<sup>4</sup>.

Sahlins (2011a, 2011b, 2013), numa série de artigos e num livro, trata de discutir o que é o parentesco e se acertar com a herança de Schneider, seu ex-colega de departamento. Com forte inspiração na etnografia sul-americana chega à fórmula da “comunalidade do ser”, ou seja a ideia que parentesco refere-se à implicação mútua de pessoas através de relações sociais/culturais estabelecidas. As pessoas fazem parte uma das outras e, portanto, compartilham de uma existência coletiva, que pode ser definida como parentesco.

Os limites dessa “existência coletiva”, entretanto, são pouco explorados por Sahlins (2013): muito preocupado com os círculos mais íntimos do parentesco e com as teorias de reprodução. Dedicar, por exemplo, um capítulo inteiro (Sahlins 2013: cap. 2) para repisar a ideia que parentesco não é biologia (o que as feministas já tem feito desde a década de 1980, diga-se). Mas é inegável que a maior parte do livro trata de relações que se aproximam, nos círculos de comunalidade, daquelas geradas pelo parto. Em vários momentos, entretanto, Sahlins (2013: 13) aponta para o outro extremo da comunalidade do ser: o fato de que relações como as de amizade, por exemplo, podem ser tidas como relações de parentesco. Como na seguinte passagem:

*A catalogue of commonplace postnatal means of Kinship formation would thus include commensality, sharing food, reincarnation, co-residence, shared memories, working together, blood brotherhood, adoption, friendship, shared suffering, and so on.*

<sup>4</sup> O argumento de Viveiros de Castro (2009) parece, ironicamente, uma crítica schneideriana ao “modelo construtivista”, pois o problema não é exatamente pensar o parentesco como construído, mesmo no terreno da consanguinidade, mas a ideia que qualquer parentesco é constituído dessa forma. Ao dizer que tudo é construído em qualquer sistema de parentesco, eles estão sendo eurocêntricos. Entre os povos indígenas amazônicos as coisas não acontecem desse modo: entre eles, o “dado” é justamente a relação de afinidade e o construído é aquilo que vemos como dado (a realidade dos corpos). Obviamente, há a ressalva que “dados” e “construídos” não são a mesma coisa nos vários regimes ontológicos. Mas a questão então é demonstrar que o Parentesco Ocidental continua sendo o parâmetro para pensar o Parentesco, mesmo que desconstruindo o modelo criticado por Schneider. Isso seria, digamos, replicar a centralidade da biologia ao manter a divisão entre dado e construído como universal, no fim das contas.

Assim, temos que um conjunto grande de relações “pós-natais” podem ser pensadas como relações de parentesco, ou como diria Carsten (2000), como “relacionalidades” (desde que impliquem Comunalidade do Ser). Em uma introdução ao livro *Cultures of Relatedness* (2000), Carsten já indicava que quando pensamos nas relacionalidades mais afastadas das relações biológicas, pode-se cair num vácuo analítico, pois quaisquer relações poderiam ser vistas como “parentesco”. Muitas das críticas às relacionalidades utilizam justamente esse argumento.

Mas a citação acima de Sahlins caminha justamente para esse “vácuo analítico” ao ampliar em muito o escopo do que seria o parentesco. Aqui interpretamos isso como um ganho e não como um problema. Pretendemos, de fato, explorar essa outra franja do parentesco, onde ele pode muito facilmente confundir-se com “relações sociais”. Quais seriam os ganhos ou perdas teóricas de explorar essa outra “fronteira”? Nosso investimento no parentesco/relacionalidades aqui segue justamente nessa direção.

## Etnografias do movimento

Antes de dar seguimento à análise, apresentamos a série de exemplos de mobilidades que sustentam nossa reflexão:

O primeiro exemplo é o da transição de uma família do campo para a cidade, no interior de Minas Gerais, Brasil, ao longo do século XX. Este trabalho (Machado 1998) se debruçou sobre um ramo da família Rennó. Essencialmente rural, a família começou a se dividir entre o campo e a cidade. Para resumir, temos uma produção do movimento regida por uma moral da “imobilidade” agrícola: saem as mulheres (excluídas do acesso à terra por natureza de um sistema de parentesco – é uma vida patrilinear e patrifocal) e saem os filhos mais novos, a quem se concedeu estudo ao invés de terra, numa espécie de feminilização da existência desses, “que chegaram por último”.

Ora, o movimento aqui opera como uma ideologia “enganosa”, que acaba por beneficiar os que não se movimentaram em detrimento daqueles que o fizeram. Tratamos tanto da mobilidade como da imobilidade, portanto. Quem sai para a cidade não recebe terra, que é o bem mais valorizado nesse contexto. O movimento é literalmente uma expulsão de parte dos membros da família do acesso à terra. Antes apenas as mulheres eram excluídas, depois também homens “com estudo”. A movimentação era formalmente colocada como equivalente à terra (sair para estudar era equivalente a ganhar um “dote” em terra, no discurso nativo), mas na prática, dados os valores essencialmente camponeses da família, a movimentação era uma desculpa para concentrar a terra entre os filhos mais velhos, que não se movimentaram em direção à cidade.

Aqui vemos que a circulação das pessoas ganha significados inesperados, sendo que o valor moral efetivo e reconhecido está atrelado à imobilidade. Essa perspectiva centrífuga da imobilidade opera apenas para alguns dos filhos, seguindo uma ordem de primogenitura até uma consideração nativa sobre o esgotamento das terras (que no caso se deu a partir do 5º filho). Na geração seguinte, entretanto, o esfacelamento de condições econômicas favoráveis à agricultura, somado ao avanço de moralidades urbanas mudou o sentido positivo da imobilidade rural: os netos e netas tiveram vidas muito mais urbanas que rurais, mas móveis que imóveis, por assim dizer. Mas essa é outra história.



O segundo exemplo se debruça sobre um bairro rural no sul de Minas Gerais (Brasil), muito próximo às terras da família Rennó (Machado 2002). Indica, entretanto, um processo contrário, da construção de uma elite em movimento, contraposta aos que não se movimentam. Aqui, vemos a inversão moral entre mobilidade e imobilidade. O contraste entre os dois casos gira em torno do valor atribuído à terra em contraposição à circulação das pessoas. O resultado desse processo foi a instauração de uma nova métrica social, outra forma de classificação, em franca oposição a um sistema anterior. Nesse contexto, próximo espacialmente ao primeiro, mas deslocado no tempo (trata-se aqui da década de 1990), à imobilidade do agricultor era associada a “falta de vivência”, qualidade presente e fundamental na reestruturação da arena política de Estação Dias.

Em Dias, a “vivência” era uma categoria nativa carregada de hierarquias e distinções. Aqueles que se moviam tinham mais vivência que os que não se moviam, invertendo completamente a moral que vimos anteriormente. Eram vistos como mais preparados para entender o mundo e, nesse caso, acabavam tendo algum destaque na arena política. Estamos aqui num cenário onde a agricultura de pequena escala está sufocada economicamente, onde os poucos recursos econômicos que movimentam o bairro vêm dos salários de quem trabalha nas cidades vizinhas (e, portanto, circula). Controlar esses recursos justamente pela movimentação possibilitou uma narrativa de sucesso atrelada à circulação. Essa moralidade condena a imobilidade e transforma os imóveis em vítimas e os móveis em modelos.

O terceiro exemplo, que trata da imigração internacional de brasileiros no Porto, Portugal (Machado 2004, 2009), demonstra como a mobilidade qualifica lugares de poder, por dinâmicas inesperadas: a partir de lógicas culturais gestadas na experiência da imigração, os brasileiros no Porto pensam a mobilidade a partir das próprias concepções de brasilidade colocadas em movimento. Frente aos estereótipos portugueses, determinadas características eram esperadas dos trabalhadores brasileiros. As principais eram a alegria, simpatia e cordialidade. Acreditando que os brasileiros portavam atavicamente essa série de características, os empregadores portugueses procuravam por esses imigrantes para determinados trabalhos. Os brasileiros passaram pelo que chamo de processo de exotização. Ou seja, os imigrantes brasileiros no Porto não apenas estavam sujeitos à construção das imagens estereotipadas por determinados agentes de poder, mas também eram sujeitos ativos da exotização. Assim, no caso dos brasileiros em Portugal, adaptar-se mais eficientemente aos estereótipos portugueses podia conferir maior poder a determinadas pessoas, que impuseram a sua própria forma de brasilidade.

Tendo em vista que relações de poder entre os imigrantes passavam, entre outras coisas, pelo controle de uma larga rede de possíveis empregadores portugueses, os líderes acabaram sendo os que, tendo se encaixado nas imagens correntes sobre o Brasil, conseguiram inserir-se solidamente no mercado de trabalho. Aqui, finalmente, entra a questão da movimentação: não a emigração em si, mas como a movimentação daqueles imigrantes que já estavam em Portugal era importante na vida cotidiana de uma comunidade brasileira no Porto. Um elemento fundamental de definição de brasilidade, no sentido da exotização, era o movimento constante para o Brasil. Passar férias no Brasil era um tipo de processo ritual de abasileiramento. Ou seja, os imigrantes que pudessem viajar regularmente para o Brasil eram vistos como um pouco mais brasileiros e estavam, de alguma forma, mais próximos da imagem estereotipada de brasilidade que passou a organizar os processos de produção de diferença dos brasileiros no Porto. Ora, aqui a movimentação se apresenta como um índice de produção de centralidade, de abasileiramento, que só tem sentido

dentro do universo simbólico dessa comunidade brasileira no Porto. O movimento aparece como um tipo produção de diferença.

Em outro caso, lidamos também com a migração de Governador Valadares (MG) para outros países do ponto de vista das famílias que ficam (Machado 2010, 2011b). Demonstramos como o movimento de entes familiares implica na constituição de novas formas de organização da família, baseadas em princípios distintos de relacionalidade. As pessoas migram para construir o projeto futuro de suas famílias e constituir novas centralidades nas suas relações. As decisões de migrar têm relações profundas com os processos de fissão e fusão de núcleos familiares, com sua constante movimentação de fronteiras entre pessoas de mesmas famílias. Esse cenário de emigração indica que o movimento é visto e entendido como um sinônimo de “família”. Ela aparece como uma forma possível de erguer um núcleo familiar autônomo. Como “família”, essa movimentação supõe formas de agenciamento de uma presença “à distância”: o envio constante de remessas. Supõe uma materialização simbólica do ente ausente: os bens totêmicos, comprados por pais, maridos, noivos, filhos aos seus parentes que permaneceram em Valadares. Como família, a movimentação supõe também um risco de esfacelamento: o casamento pode acabar sob a ameaça de novas relações, traições, fim do envio de remessas.

A volta do ente ausente, ou dos entes ausentes, implica em novos desafios, agora a aventura de re-estruturar relações que aconteciam necessariamente à distância. Em algumas oportunidades isso não é possível, resultando num fim daqueles sonhos que geraram a movimentação, em outras resultam em desajustes sérios entre os membros de uma família agora unida fisicamente. O movimento implica em família como sonho e modelo futuro na ida e como reordenação de relações na volta. Algumas vezes tudo funciona a contento, outras vezes vivem-se grandes dramas. Importa notar aqui que a movimentação implica em sentidos muito distintos dos outros três exemplos.

O trabalho de Stabelini (2013) avança na análise desse cenário em Valadares, a partir de uma etnografia da arquitetura das famílias migrantes: demonstra como as casas construídas ou em construção estão para esse projeto de centralidade familiar, correspondendo a uma arqueologia dos processos migratórios: casas inacabadas significam o fracasso do projeto, casas suntuosas em bairros pobres indicam o sucesso, ao passo que um novo estilo de casas mais discreto corresponde à adaptação da arquitetura familiar às crises econômicas desse século. Ao analisar as plantas das casas, ao registrar os processos de construção, Stabelini nos indica como a movimentação se incrusta na paisagem urbana justamente na forma desses imóveis.

Alexandra Almeida (2010), por sua vez, produziu uma etnografia sobre a família do emigrante na cidade de Gonzaga, que pertence a mesma região de Governador Valadares. A pequena cidade de Gonzaga permitiu a Almeida uma análise do ponto de vista feminino sobre a emigração, onde a imobilidade feminina é o perfeito contraste da mobilidade masculina<sup>5</sup>: um controle da vida da mulher ainda mais intenso do que vemos em Valadares, a necessidade de uma postura moral aprovada na pequena cidade, a defesa da honra do marido e os riscos de um isolamento social se se “desviarem” desse caminho de retidão moral na perspectiva dos Gonzaguenses.

<sup>5</sup> É preciso destacar que essas etnografias em Valadares e Gonzaga focaram-se em famílias divididas pela imigração, principalmente de casais que vivem à distância. Esses casos são mais comuns, mas muitos emigram solteiros (homens e mulheres) e mesmo mulheres, deixando maridos no Brasil. As análises aqui servem ao primeiro caso.

Esta implica em abandono da vida social, satisfações constantes à família do marido, dedicação total aos filhos e na coordenação da construção da casa própria. Almeida demonstra como essa situação implica numa tensão constante e, de certa maneira, numa opressão velada às mulheres que permanecem à espera dos seus maridos em Valadares. Demonstra também como a volta do marido e a reorganização da vida familiar é muito mais difícil que se poderia imaginar, implicando muitas vezes em mais subalternização da mulher que durante o próprio período de ausência.

Os exemplos japoneses nos demonstram uma diversidade na relação entre movimento e parentesco: Kubota (2014) nos traz uma dimensão inesperada das reorganizações familiares em Campo Grande (MS). Quando emigram para o Japão, descendentes de japoneses e okinawanos deixam parentes no Brasil e como o volume de saídas foi intenso ao longo dos últimos 20 anos, aqueles que permaneceram construíram outras redes de relações, marcadas pela vizinhança e proximidade física e menos pelas relações consanguíneas. Com tantos parentes emigrados, novas redes de parentesco entre os remanescentes (descendentes) passam a constituir novas experiências familiares. Como num quebra-cabeças onde as peças são reorganizadas para fazer outro desenho, os deslocamentos em Campo Grande resultam em uma multiplicidade de parentescos: os parentescos originais somados aos novos parentescos entre os que permaneceram.

Lourenção (2009), por sua vez, analisa o espaço do *dojo* de treino de Kendo como uma casa no sentido de Lévi-Strauss: a constituição de uma pessoa moral encarnada na pessoa do mestre, por sua vez ele mesmo um membro do *dojo*, que geralmente leva o nome de seu criador (e, portanto, leva o seu parentesco). Lourenção indica como a convivência no *dojo* pode levar ao que ele chama de “devir samuraíco”, ou um processo de construção de japonesidade moldado nas artes marciais e morais atreladas a ela. Esse processo atinge descendentes e não-descendentes igualmente: a centralidade da japonesidade tem mais relação com as práticas morais que com o sangue. O *dojo* torna-se assim a chave de entrada para um parentesco japonês desvinculado do sangue, mas moldado na correção moral e envolvimento intenso dos alunos com a arte mediada pelo mestre.

Por sua vez Hatugai (2013) explora outro processo de japonesidade, este na cidade de Araraquara, SP. Na associação de descendentes NIPO, a questão relevante é o domínio da arte culinária japonesa, concentrado nas mãos das velhas senhoras: esse domínio é uma arte de japonização, pois comer a comida adequada faz das pessoas mais ou menos japonesas. A associação opera, contudo, com uma lógica consanguínea: é preciso ser filho de japoneses (descendentes) para ser efetivamente japonês, mas o domínio da arte culinária é o mecanismo de aproximação mais eficiente daqueles que não portam o sangue ou, por outro lado, é o caminho para o resgate de uma japonesidade perdida, quando descendentes querem se reaproximar da vida japonesa na associação. Hatugai nos mostra o parentesco sendo criado nas mesas e eventos da associação, entre cortes de legumes e artifícios da memória.

Já Kebbe (2012), em sua etnografia sobre os brasileiros no Japão (os descendentes dos imigrantes japoneses no Brasil) relaciona os deslocamentos com a reorganização da estrutura familiar. Se Kubota (2014) nos mostra o que acontece aqui no Brasil quando partem, Kebbe nos oferece uma longa descrição da reestruturação das famílias dos descendentes no Japão, frente aos cotidianos intensos de trabalho. Kebbe chega à conclusão que as famílias são estruturadas à distância, com o fluxo de cuidado e carinho operando nos dois lados do atlântico. Aquilo que aparece como desordem para autoridades japonesas e ongs variadas, é visto por Kebbe como uma



dinâmica específica de parentesco, que envolve a mudança de lugares, casamentos sucessivos, arranjos de cuidado entre familiares e até mudanças de nomes.

Por fim, Ngomane (2010) apresenta um interessante trabalho sobre jovens estudantes moçambicanos na cidade de Belo Horizonte. A etnografia apresenta um verdadeiro sistema de parentesco articulado entre os jovens, com direito a exogamia, grupos de siblings, trocas comerciais de várias ordens e festas. O cotidiano é marcado pela lenta transformação dos amigos em irmãos, com implicações nas relações afetivas, que não devem acontecer dentro do grupo. A dinâmica chega a prescrever que as mulheres devem namorar moçambicanos em outras cidades brasileiras, e que os homens devem namorar brasileiras ou outras africanas, mas nunca as amigas/irmãs moçambicanas. O deslocamento desses estudantes produz um sistema de parentesco que funciona em Belo Horizonte a despeito das entradas e saídas de novos membros, num fluxo constante.

## Parentesco e deslocamentos

Esse conjunto de etnografias constitui o substrato da nossa reflexão sobre a relação entre parentesco e deslocamentos. Vemos, primeiramente, que são várias mobilidades de densidades diferente: a prática do *kendô*, dificilmente é comparável com a emigração internacional a partir de Gonzaga, esta também de outra ordem que as movimentações locais entre roça e cidade e entre pequenas cidades de Minas Gerais. Ao mesmo tempo, a movimentação de férias dos imigrantes brasileiros em Portugal é distinta em intensidade das migrações dos *decaisséguis* brasileiros no Japão.

Com densidades diferentes, elas todas têm em comum o fato que o deslocamento, seja da forma que for, produziu efeitos na vida das pessoas e, mais do que isso, produziu diferenças infinitesimais: diferencialidades. Em trabalhos anteriores (Machado 2011a) defendemos o uso do conceito de “diferencialidades” para referir a situações usualmente ligadas ao conceito de identidade. A diferencialidade evita qualquer definição a priori do grupo e só existe quando compartilhada coletivamente por um grupo de pessoas em convivência permanente (estamos distantes, portanto, da ideia de identidade ou comunidade imaginada). Por isso usamos as perspectivas de Ingold, sobre “compartilhamento de experiências” para pensar a diferença. Obviamente que a diferença não depende do movimento, mas é também evidente que esse atua como um potencializador de novos emaranhados, a partir de novas linhas que são lançadas no tempo e espaço. O movimento em todos os exemplos opera como um catalizador de diferenças.

Desde os estudos difusionistas do final do século XIX, contudo, isso já era evidente. Tão evidente, que alguns chegaram a debitar na conta do movimento humano todo processo de “evolução”. Rivers (1914) explica as transformações na melanésia a partir de migrações logicamente imaginadas, por exemplo. Esse grande campo teórico, caído em desuso já em meados do século XX, pressupunha a movimentação como motor da história. Mesmo dando um salto temporal a frente, no célebre “Raça e História” de Levi-Strauss (1976), vemos que a mobilidade (forçada ou não) é um dos componentes da produção da diversidade “ótima” que a vida social deveria pressupor – para aquém da qual veríamos necessariamente processos de fissão (diferenciação interna) ou de importação de diferenças (migração). Fato, aliás, destacado por Sahlins (1997a, 1997b) em sua análise da migração polinésia para os EUA, nos textos sobre a validade do conceito de cultura.

Os deslocamentos implicam em transformações nas estruturas de parentesco das mais variadas formas. Vimos rapidamente algumas dessas transformações. No caso das migrações valadarenses o próprio movimento responde aos imperativos das ordens de parentesco: movimentar para produzir o próprio parentesco. Ao mesmo tempo, mover-se implica em modificações nas relações entre os membros de uma família: formas temporárias são criadas, que podem, inclusive, modificar completamente as próprias relações iniciais.

O movimento é fruto do parentesco mas, ao mesmo tempo, o transforma. Stabelini (2013) demonstra em seu trabalho como a própria casa física, a habitação construída pelos imigrantes é fruto de determinações nascidas no e pelo parentesco. A casa precisa ser dividida, demonstrar a capacidade da família de compor seu espaço de forma a não embaralhar espaços sociais e particulares. As casas precisam de divisões, andares, separações e áreas claramente privadas e públicas. Precisam também ser casas-unidades-econômicas em muitos casos: o negócio da família fica no primeiro andar da casa. Ou seja, a casa é uma casa autônoma e auto-suficiente, metáfora da própria família que se quer construir.

A transformação das casas indica em si também uma transformação social das ordens do parentesco. Das grandes casas isoladas da década de 1980 para as casas geminadas e estreitas da década de 2010. Os horizontes de autonomia estão em transformação, assim como as regras e práticas associadas ao parentesco. Mas a autonomia da nano-casa permanece intacta, mesmo que as relações dentro da casa sejam distintas. Permanece um mesmo interesse de autonomia, mas agora menos ostensivo e mais envolvido com uma sustentabilidade econômica apoiada não nos negócios, mas no aluguel das outras casas geminadas (quando se conseguiu construir mais de uma).

Como no exemplo de Almeida (2010), temos um entrelaçamento entre o movimento e a constituição da família. A mobilidade pressupõe a imobilidade e vice-versa. Move-se para construir um imóvel (casa), para construir uma estrutura econômica que sustente a imobilidade. A continuação da mobilidade (as idas e vindas de alguns) é vista como um fracasso, como uma incapacidade de manter a imobilidade. E a imobilidade, no caso, é a família unida sob o mesmo teto permanentemente.

Em Gonzaga é ainda mais perceptível a relação entre o movimento e a família, o parentesco. Os dilemas dos casos onde o movimento causou a ruptura de projetos familiares deixa evidente o lugar difícil que as relações de gênero delegam à mulher. Ao contrário do que vimos em Valadares, aqui a margem de manobra é muito pequena e a reestruturação da família quando o marido volta, em geral, significa uma reversão a um modelo de família onde a mulher tem um papel subalterno, gerando conflitos e insatisfações tão bem ilustrados no texto de Alexandra Almeida.

Em Gonzaga a família pressupõe a movimentação e a imobilidade, e pressupõe a imobilidade atrelada à subalternidade da mulher a uma estrutura de controle masculino. A mobilidade, por sua vez, aparece como momento de liberdade (vigiada) da esposa, fato que depois vai gerar os conflitos pós-retorno. Do nosso ponto de vista, ao pensar as relações entre parentesco/relacionalidade e migração, vemos que essa diferencialidade gonzaguense gera um entrelaçamento entre deslocamento e família, entre papéis de gênero e mobilidade/imobilidade.

Outro caso interessante, que relaciona mobilidades, imobilidades e parentesco, é o primeiro dos exemplos, no qual a família que se divide entre campo e cidade o faz a partir de uma lógica da imobilidade e da expulsão das mulheres e filhos mais novos do acesso à terra. Vimos que a mobilidade faz parte de uma lógica de parentesco atrelada à moralidade camponesa, com forte valoração da terra. Nessa lógica, a mobilidade é apenas uma forma de manter a imobilidade funcional de quem permanece na terra. O movimento é um acessório da constituição da relação da família com a terra que, para não ser dividida, é concentrada nas mãos de alguns filhos homens (mais velhos) por sucessivas antecipações de herança.

Aqui os móveis são os excluídos do parentesco, para os quais uma vida urbana aparece como alternativa à expulsão. Aqui parentesco e deslocamento estão intrinsecamente interligados, mesmo que seja para fazer do deslocamento um mecanismo de manutenção de uma ordem familiar excludente. Vimos também como essa ordem é invertida numa localidade muito próxima, mas num tempo posterior: pessoas que se movimentam acabam tomando conta de uma esfera política do bairro rural onde moram.

Essa passagem leva a uma “vingança” dos deslocados, onde o que era exclusão passa a ser matéria de um discurso de empoderamento (ao passo que discrimina os camponeses “imóveis”). Vemos aqui o pêndulo do deslocamento operando, de motivo para exclusão para motor de construção de uma pequena elite.

Esses exemplos acima confluem diferencialidades e parentesco, e relacionam esses processos à movimentação. Nos casos japoneses aqui mencionados vemos também relações entre deslocamento e parentesco, mas agora é preciso destacar algumas distinções. Dois dos casos (Hatugai 2013 e Lourenção 2009) lidam com os efeitos do deslocamento de japoneses para o Brasil ao longo do século XX. Não são casos de movimentação em si, mas são eles mesmos efeitos e densidades resultantes das escolhas de seus antepassados. O parentesco no dojô e o da associação Nipo em Araraquara levantam questões importantes para pensarmos.

Primeiramente, o caso da associação é o exemplo evidente de uma “franja de parentesco”. Ali a relação entre os membros da associação constitui uma relacionalidade/parentesco que deve ser visto como um parentesco-limite. As práticas alimentares das senhoras constituem índices de japonesidade a partir da lógica local. De certa forma, a associação é uma distribuidora de atribuições substantivas de japonesidade, por meio da comida, principalmente.

A convivência na associação e o aprendizado cotidiano das artes culinárias produzem uma relação sistemática entre as pessoas que frequentam o ambiente, marcando uma relacionalidade que implica em mutualidade do ser, para pensarmos como Sahlins (2013). Essa convivência pode inclusive aproximar não-descendentes dessa diferencialidade japonesa na associação, insinuando uma possibilidade de reproduzir uma família japonesa mesmo que a mulher seja não-descendente.

O caso do Kendô, analisado por Lourenção (2009) aponta para outras franjas do parentesco: aquele que se cria a partir da convivência nos dojôs. A prática do kendô relaciona as pessoas e o dojô, ele próprio uma derivação do parentesco bem analisada pela noção de Casa, representando um fundador original e sua Casa particular. Os ingressantes, de certo modo, adentram a Casa original e passam a ter papéis e relações específicas relacionadas a essa prática. Aqui temos um limite interessante para a reflexão entre diferencialidade e parentesco, pois o pertencimento ao

mesmo dojô não faz dos praticantes automaticamente “parentes”, ou pessoas que compartilham Comunalidades do Ser. Mas eles fazem parte, ao mesmo tempo, do mesmo Dojô-Casa e gradualmente tendem a ter as vidas entrelaçadas, caso levem o treino adiante.

Teríamos assim um caso limite, onde não há imediatamente uma sobreposição de diferencialidade e parentesco, mas ao mesmo tempo, há uma tendência de sobreposição gradual. Aqui o tempo opera como produtor de parentesco. Assim, com o envolvimento em relação às artes do espírito (Ki) e uma progressiva japonização por essa via, vai-se produzindo também mutualidades do Ser, entrelaçando descendentes e não descendentes aos Dojô-Casa.

O caso descrito por Kubota (2014), por sua vez, aponta para um processo de remodelagem de parentesco a partir de “sobras”, de gente que permaneceu imóvel enquanto parentes partiam para o Japão. Aqueles que permaneceram acabam se juntando em retalhos iniciais de diferentes famílias, que gradualmente tornam-se famílias de fato, compartilhando de convivência cotidiana, festas, sofrimentos etc. Essa remontagem entre os imóveis é sucessivamente desafiada por novos deslocamentos, nos permitindo ver como o movimento implica em transformações e rearranjos nas ordens de relacionalidade, operando com densidades variáveis.

O outro lado da moeda de Kubota é o exemplo de Kebbe (2012), onde se narra detalhadamente os processos de transformação das ordens familiares e organizações que pretendem dar conta da família de brasileiros no Japão (predominantemente descendentes, mas também não descendentes relacionados a esses), simultaneamente em muitos espaços diferentes. Esses rearranjos são tão afetados pela mobilidade como pela imobilidade, pois aqueles que vivem a experiência juntos precisam remodelar seus papéis e situações dentro de um conjunto de relações pré-existentes, a fim de que elas continuem a existir de alguma maneira. Essas outras “famílias” são produto do deslocamento e da vontade de permanecer em relação, mesmo que a experiência da migração produza novas famílias (como vimos em alguns exemplos) tanto para os que partem como para os que ficam. Aqui o tempo e o deslocamento produzem modificações substantivas.

Ainda temos mais dois exemplos interessantes, propriamente relacionados ao parentesco produzido pelo deslocamento. Os casos dos brasileiros no Porto (Machado 2009) e dos estudantes moçambicanos em Belo Horizonte (Ngomane 2010) são bastante elucidativos do que chamamos de “franjas do parentesco”. Os brasileiros no Porto construíram socialidades extremamente elaboradas e viviam suas vidas conforme regras, moralidades e ideias que eles criaram a partir da experiência da imigração em Portugal. Viviam em coletivos que eram autênticas famílias (relacionais), por onde circulavam bens, símbolos e casamentos. Construíram parentescos e cada grupo buscava uma centralidade em suas relações, à semelhança do que vimos em Valadares, mas só que sem conexões de sangue (a não ser as que foram sendo criadas lentamente). No Porto é a experiência da migração, do preconceito, da vida cotidiana que produziram parentes, relacionalidades.

Em outro livro exploramos detidamente essas relacionalidades. (Machado 2009). Aqui exploramos apenas uma dimensão da mobilidade desses brasileiros que, surpreendentemente, não tem nada a ver com a migração em si. Os deslocamentos mais importantes para esses brasileiros eram as viagens de férias para o Brasil, a fim de construir rituais de brasilidade no Porto. Esses rituais faziam pleno sentido na vida desses brasileiros e tinham relação profunda com os estereótipos portugueses e com a inserção dos imigrantes no mercado de trabalho. E relação com a diferencialidade migrante construída naquele contexto, naquele momento particular.

Do ponto de vista da relação entre migração e parentesco, podemos ver que esses brasileiros constituíram todo um sistema de vida que era um grande parentesco, que articulava a maior parte das dimensões da vida desses imigrantes. De forma semelhante, os estudantes moçambicanos forjaram para sua vida no Brasil um sistema de parentesco: lugares de moradia, relações sistemáticas e amigáveis, circulação de bens, exogamia e camaradagem. O interessante no caso dos estudantes, analisado por Ngomane, é que o sistema de parentesco existe como instituição que continua para além da vida dos alunos em Belo Horizonte: novos alunos chegam, antigos partem e o sistema continua a regular a sociabilidade moçambicana/africana na capital mineira.

Essa dinâmica de parentesco, que chega ao requinte de constituir sistemas de exogamia, de relacionamentos afetivos preferenciais com moçambicanos (para as mulheres) ou brasileiras (para os homens) é exemplar daquilo que chamamos de franjas do parentesco e diferencialidades: organiza a experiência dos moçambicanos do começo ao final da estadia no Brasil.

## Considerações finais

Vimos um grande conjunto de exemplos que nos permite avaliar diversas relações entre parentesco e migração. Primeiramente foi preciso, entretanto, estabelecer que temos uma concepção de parentesco ampla, como a defendida por Sahlins (2013) em recente trabalho, e como trabalhada por Carsten (2000, 2004) em diversos trabalhos a partir da noção de relacionalidades.

No nosso contexto de pesquisa, temos usado o conceito de relacionalidade/parentesco de forma conscientemente ampla, encaminhando para um sentido que se preocupa com os limites da ontologia de Sahlins: na nossa perspectiva, *relacionalidade/parentesco significa quaisquer ordens de relações que criam “mutualidade do ser”, independentemente de haver ou não relação com sistemas reprodutivos humanos*. Assim, a convivência numa associação de descendentes japoneses pode criar a mutualidade do ser e ser vista como relacionalidade, como parentesco. Posso recorrer, como tenho feito, às metáforas tecelares de Ingold (2007) para indicar que o entrelaçamento de caminhos que as pessoas trilham juntas pode ser suficiente para criar relacionalidades. Isso nos conduz para longe do “velho parentesco” e, talvez, de qualquer parentesco.

Consideramos parentesco desde as relações obviamente ligadas à reprodução das famílias nucleares em Gonzaga, Governador Valadares até as relações entre estudantes moçambicanos em Belo Horizonte, ou entre os praticantes de Kendô do mesmo dojô. Tendo demonstrado essa definição propositalmente ampla e indicado como ela aparece nos diversos contextos, o que poderíamos dizer, finalmente sobre parentesco e migração?

De forma muito simples, demonstramos que os deslocamentos são como catalizadores de transformações nas relações de parentesco, mas também vimos que a própria movimentação pode ser um efeito das determinações do parentesco. E vimos que em uma ou outra situação, o deslocamento pode colocar em xeque as relações de parentesco, ou porque é difícil voltar a um modelo tradicional (como vimos em Gonzaga), ou porque a migração em si é vista como um risco.

Movimentos intervêm no parentesco, criam novos parentescos, desafiam os parentescos existentes, ao mesmo tempo em que podem ser parte inclusiva de um sistema de parentesco que pressupõe a movimentação. E mesmo os sistemas que pressupõem a movimentação podem



ser desafiados pelos imponderáveis do deslocamento. Ao mesmo tempo, não vimos nenhum exemplo em que o deslocamento não estivesse profundamente relacionado com o parentesco: seja como ponto de partida, seja como ponto de chegada, seja como os dois simultaneamente. Os deslocamentos são gerados por parentesco em alguns casos, em outros resultam em novas ordens de parentesco. O movimento está sempre relacionado, de alguma forma, com o parentesco.

Vimos densidades distintas dessa relação em vários exemplos. Desde os efeitos dela depois de gerações, até a própria definição do movimento como parentesco. Esse grande espectro de conexões nos permite afirmar, finalmente, que a movimentação é sempre algo de parentesco. Ao movimento corresponde a produção e/ou reprodução de parentesco.

## Referências

- ALMEIDA, Alexandra C. G. 2010. *Uma etnografia de Gonzaga/MG após o caso Jean Charles*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos.
- CARSTEN, J. 2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan. (orgs.). 2001. *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press.
- GODELIER, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- HATUGAI, Érica. R. 2013. *A medida das coisas: etnografia de uma japonesidade*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas. 200 p.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge. 188 p.
- KEBBE, Victor H. 2012. *Famílias transnacionais entre Brasil e Japão*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos.
- KUBOTA, Nádia F. L. 2014. *Novas (re)configurações familiares e relações de parentesco entre filhos de dekasseguis*. Qualificação de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. "Raça e História". In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. cap. 18, pp. 328-366.
- LOURENÇÃO, Gil V. 2009. "Kendo: devir samuraico, mitológicas e ritológicas nipônicas: adentrando a Casa Japonesa". *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 1:64-93.
- MACHADO, Igor J. R. 1998. "História familiar e jogos de diferença: trabalho, antecipação de herança e gênero". *Temáticas*, 11-12:167-194.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Lugar ampliado, espaço e poder". *Campos*, 2:101-116.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Brazilian immigration and the reconstruction of racial hierarchies of the portuguese empire". *Vibrant*, 1:1-22.

\_\_\_\_\_. 2009. *Cárcere público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 256 p. v. 1.

\_\_\_\_\_. 2010. "Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil". *Etnográfica*, 14:5-26.

\_\_\_\_\_. 2011a. "Kinship and differentialities: alternatives to identity and to ethnic frontiers in the study of migrations". *Vibrant*, 8:220-235.

\_\_\_\_\_. (org.). 2011b. *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Edufscar. 190 p. v. 1.

\_\_\_\_\_. 2013. *A antropologia de Schneider: pequena introdução*. São Carlos: Edufscar. 117 p. v. 1.

NGOMANE, Yara. 2010. *Estudantes moçambicanos em Belo Horizonte: uma discussão sobre a construção identitária e de redes de sociabilidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

PARKIN, Robert. 2009. "What Shapiro and Mckinnon are all about, and why kinship still needs anthropologists". *Social Anthropology*, 17(2):158-170.

PATTERSON, Mary. 2005. "Introduction: reclaiming paradigms lost". *The Australian Journal of Anthropology*, 16(1):1-17.

RIVERS, William H. R. 1914. *The history of Melanesian society*. Cambridge: Cambridge University Press. vol. 2.

SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 1)". *Mana*, 3(1):41-73.

\_\_\_\_\_. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 2)". *Mana*, 3(2):103-150.

\_\_\_\_\_. 2011a. "What kinship is (part one)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(1):2-19.

\_\_\_\_\_. 2011b. "What kinship is (part two)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(2):227-242.

\_\_\_\_\_. 2013. *What kinship is: and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHNEIDER, David. 1968. *American Kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall.

\_\_\_\_\_. 1984. *A critique of the study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SHAPIRO, Warren. 2010. "Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16:431-432.

\_\_\_\_\_. 2008. "What human Kinship is primarily about: toward a critique of the new kinship studies". *Social Anthropology*, 16(2):137-153.

STABELINI, Fábio. 2013. *Estrutura e ausência: produção do parentesco na casa emigrante*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the future: anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: S. Bamford & J. Leach (eds.), *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.

Recebido em Dezembro 13, 2014

Aceito em Dezembro 10, 2015