

Sobre casamentos com índios e não índios em coletivos tupi guarani e guarani-mbya¹

Rodrigo Rossi Mora Brusco

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

rodrigrossi_10@hotmail.com

Resumo

A temática dos casamentos com não índios por populações indígenas, prática por vezes associada ao conceito nativo de *mistura* por coletivos tupi guarani, é o foco deste artigo. Mais especificamente, me interessa em criar uma reflexão comparativa sobre as valorações contrastantes que, segundo a literatura especializada, duas populações categorizadas como “parcialidades” guarani (os Tupi Guarani e os Mbya) conferem a esse tipo de aliança matrimonial. A comparação de três exemplos (Guarani-mbya de Araponga e Parati Mirim, Tupi Guarani de Piaçaguera e Guarani-mbya de Tekoa Mbo’y ty), controlada pelo caso dos Piro do Baixo Urubamba, demonstrará versões de um mesmo esquema relacional em constante transformação no tempo e no espaço. Proponho que, neste esquema, diferentes estratégias (ou escolhas) tomadas na história levam a articulações diferenciais entre distância socioespacial e cálculo genealógico na definição dos afins possíveis.

Palavras-chave: parentesco; transformação; mistura.

Abstract

The theme of marriages between indian and nonindian populations is the object of this article. More specifically, my aim is to create a comparative reflection about contrasting valuations that two different populations (Tupi Guarani and Mbya, both of them categorized as guarani “partialities” by the literature) confer to this modality of matrimonial alian-

1 Versões deste trabalho foram apresentadas na I Jornada de Antropologia/USP e nas Jornadas de Antropologia John Monteiro (UNICAMP). Agradeço a Antônio Guerreiro e Adriana Testa pelos comentários. Agradeço também a Marina Vanzolini, Valeria Macedo, Morgane Avery e Adriana Miranda pelas leituras atentas e a Amanda Danaga e Levi Marques Pereira pelos pareceres ao artigo. Este trabalho é fruto de duas pesquisas financiadas pela FAPESP, a qual agradeço. Eventuais erros e imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

ce. The three examples to be compared (Guarani-mbya of Araponga and Paraty-Mirim, Tupi Guarani of Piaçaguera and Guarani-mbya of Tekoa Mbo'y ty), controlled by the Piro example, will be treated as versions of a common relational scheme in perpetual transformation through time and space. In this scheme, different strategies (or choices) made in history lead us to differential articulations between socioespacial distance and genealogic calculus in the definition of possible affines.

Keywords: kinship; transformation; mixture.

A classificação etnológica busca há tempos a estabilização de grupos através de distintos etnônimos, responsáveis por sinalizar as particularidades inerentes a diferentes coletivos indígenas mundo afora. Por vezes, à maneira da morfologia taxonômica, procura agrupar elementos dessemelhantes, mas parecidos, em alguma classe ou ordem englobante. Tal método classificatório fica especialmente latente nos casos dos “subgrupos”, ou “parcialidades”: através de similaridades linguísticas e sociocsmológicas, distintos coletivos são aproximados a partir da mútua pertença a uma categoria superior. No caso que aqui nos interessa, grupos tupi guarani² e mbya-guarani³ são ambos classificados como parcialidades⁴ guarani (cf. Schaden [1962] 1974; Pissolato 2006), o que deveria atestar alguma semelhança entre essas populações. Meu objetivo neste trabalho é complicar esse tipo de equação a partir de um exame de diferentes sistemas de parentesco tupi guarani e mbya-guarani, orientado por uma problemática que, segundo a literatura especializada, diferenciaria estes distintos subgrupos: as valorações díspares concedidas aos casamentos com não indígenas.

Diversos autores que trabalharam com coletivos guarani têm apontado para essa interessante característica: de um lado, que populações mbya recusam o casamento com os chamados *jurua* (não índios, em mbya-guarani), expulsando das aldeias aqueles que efetuam alianças matrimoniais com não indígenas (cf. Ladeira 2007; Pissolato 2006, 2012; Macedo 2009; entre muitos outros). Por outro lado, que alguns coletivos tupi guarani aceitam essa modalidade de casamento, frequentemente acompanhada de enunciados sobre a *mistura* da população (cf. Mainardi 2010, 2015; L. Almeida 2011, 2016; Danaga 2012, 2016). A partir dessas diferentes valorações, buscarei realizar, em escala reduzida, aquilo que a prática etnológica faz para agrupar os tais “subgrupos”: uma comparação. Para tanto, irei apresentar e comentar três exemplos de populações guarani que têm diferentes atitudes face ao

2 População indígena que vive espalhada por todo o estado de São Paulo, ocupando pelo menos doze terras indígenas (TIs) do estado. Ficaram conhecidos como Guarani Nhandeva na literatura etnológica e no indigenismo. Entretanto, mudaram sua autodenominação recentemente. Não há dados precisos sobre sua população, mas penso que o número de indivíduos tupi guarani deve ser um pouco menor que os 902 indígenas Guarani Nhandeva mapeados no Censo 2010 na região Sudeste. Sigo aqui a grafia das autoras que trabalharam com tal população, diferenciando “Tupi Guarani”, sem hífen, da família linguística “tupi-guarani”.

3 População indígena espalhada pelas regiões Sul e Sudeste do Brasil, e também pela Argentina, Paraguai e Bolívia. No Brasil, segundo o Censo de 2010, há 8.026 indígenas.

4 Levi Marques Pereira, em parecer a este artigo, lembra que essa designação foi aplicada desde os primeiros séculos da invasão europeia para diferenciar grupos guarani, transformando-se posteriormente numa designação de tipo “étnica”. Infelizmente, faltam-me espaço e competência para discutir as transformações dessas designações, algo que poderia enriquecer a discussão que aqui se efetua.

casamento com não índios, para então toma-los como versões uns dos outros e refletir sobre transformações em sistemas de parentesco no tempo e no espaço⁵. Tomo ainda o caso dos Piro do Baixo Urubamba (Gow 1991) como um controle à empreitada.

Antes de acompanharmos com calma os diferentes exemplos etnográficos, será importante derramar alguma tinta sobre a maneira como a etnologia americanista tem lidado com aquilo que chama de “parentesco”.

De próximos e distantes

Ao demonstrar, em sua análise do parentesco norte-americano, como a definição “biogenética” do parentesco (Schneider, [1968] 1980: 21) é ela mesma um artefato da cultura norte-americana, David Schneider avança numa importante crítica aos estudos de parentesco. O que era antes entendido como simbolização culturalmente variável de um mesmo dado biológico (o parentesco “de sangue”), passa a ser então reconhecido como construção puramente simbólica. Schneider chega mesmo a afirmar, num artigo sobre o tema, que o parentesco, enquanto objeto de análise antropológica, “não existe em qualquer cultura conhecida ao homem” (Schneider [1972] 2004: 271; cf. comentários a este ponto em Sahlins 2011: 8), colocando-o, ao lado da economia, política e religião, no “quarteto das instituições ou domínios” fundamentais para a história da antropologia, mas que não se sustentam se tomadas como ferramentas analíticas para demonstrar “funções ou tipos de atividade universalmente vitais” (Schneider 1984: 184).

De fato, a crítica de Schneider (1984) foi fundamental para que se abandonasse a ideia do parentesco como categoria transcultural e, sobretudo, o paradigma genético como norma e base comparativa. Contudo, e tendo a crítica schneideriana como pano de fundo, não parece ser preciso abandonar completamente o parentesco enquanto artifício analítico antropológico, como demonstram diversas pesquisas atuais.

No campo da etnologia americanista, a incorporação da crítica de Schneider aos estudos de parentesco rendeu importantes frutos. De modo geral, todas as análises recentes concordam com a necessidade de entender as concepções *indígenas* do parentesco⁶, o que implica estudar os conceitos nativos de pessoa, humanidade, relação, etc. Ora, foi somente com uma boa quantidade de estudos que buscavam apresentar teorias indígenas do parentesco em mãos que Eduardo Viveiros de Castro (2002a) pôde propor uma importante síntese para a etnologia americanista, a que deu o nome de “dravidiano amazônico”. O modelo⁷ do autor será o ponto de partida para a comparação que aqui proponho.

5 Remeto o leitor ao recente trabalho de Valeria Macedo (2016), no qual a autora realiza uma comparação complementar, partindo das teorias da pessoa tupi guarani e mbya. Para uma comparação entre sistemas de parentesco de um ponto de vista terminológico, cf. Taylor (1998).

6 A postura teórico-epistemológica assumida por Vanzolini face ao parentesco, por exemplo, é interessante: “parentesco é, nesse caso, apenas o nome de que disponho, em minha linguagem, para tratar daquilo que, entre eles [os Aweti], envolve por direito, se não de fato – pois apenas esse direito à diferença confere sentido à etnografia – elementos completamente distintos” (Vanzolini 2015: 27).

7 O conceito de modelo que aqui utilizo é aquele de Lévi-Strauss, que propõe um “método que permite demonstrar que elementos aparentemente disparatados não o são necessariamente e que, por detrás da desnordeante diversidade dos fatos que se oferecem à observação empírica, podem se ocultar algumas propriedades invariantes diferentemente combinadas” (Lévi-Strauss [1960a] 2012: 96).

Viveiros de Castro (2002a) propõe que grande parte dos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul são ordenados segundo uma terminologia de tipo dravidiana, reconhecendo a separação terminológica entre duas seções – consanguíneos e afins. Ou seja, os coletivos indígenas da região estabelecem uma separação clara do universo relacional de uma pessoa entre consanguíneos e afins, o que os caracteriza como sistemas prescritivos (o termo é de Lévi-Strauss [1949] 2012), nos quais se marca, terminologicamente, com quem se pode e com quem não se pode casar. Ali, contudo, como aponta Viveiros de Castro, e contrariando o que seria esperado de um sistema dravidiano “modelar”, essa separação não é exaustiva, já que a essa distinção de caráter genealógico soma-se uma de caráter *sócio-geográfico*: nas terras baixas, a proximidade escalar também determina com quem se pode ou não se pode casar. Dessa forma, recuperando dados de uma série de etnografias sobre povos da região, Viveiros de Castro argumenta que, para além do cálculo terminológico, esses sistemas de parentesco são atravessados por considerações sobre a distância socioespacial envolvida nas relações. Evidencia-se que, apesar do caráter prescritivo associado a sistemas dravidianos, podemos observar funcionamentos performativos nos sistemas de parentesco das terras baixas da América do Sul.

Viveiros de Castro (2002a) constrói assim um modelo que relaciona duas ordens de fenômeno: de um lado, a conceitualização terminológica do mundo entre consanguíneos e afins e, de outro lado, a importância da *cognação* e *não-cognação* (categorias de ordem geográfico-escalar) para a definição das relações. Esse modelo, construído a partir da relação entre terminologia e gradiente genealógico e socioespacial, dá lugar a uma infinidade de atualizações possíveis. Vejamos como o próprio Viveiros de Castro coloca essa questão:

O ponto a sublinhar não é simplesmente a existência de uma indeterminação, mas o de uma *interferência* entre o diametralismo digital e diatônico da grade terminológica e a estrutura analógico-escalar, cromática, da oposição entre o próximo e o distante, de disposição concêntrica. Tal interferência impede que se pense a pragmática social em termos de uma subordinação à sintaxe terminológica (Viveiros de Castro 2002a: 121-122; grifo no original).

As observações do autor sobre a interferência entre um sistema diametral de caráter terminológico e um sistema concêntrico de caráter escalar nos permitem observar que aquilo que comumente é glosado por “parentesco” excede em muito o domínio das relações entre consanguíneos, se relacionando necessariamente com elucubrações sobre sujeitos que estão fora do domínio das relações de proximidade. Nesse sentido, o modelo do autor é um bom artefato para pensarmos a inserção de não indígenas em esquemas relacionais desse tipo⁸.

O interessante do modelo de Viveiros de Castro, contudo, é que ele se apresenta como aberto e, por isso, contra-modelar, em algum sentido, estando em compasso com a “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss 1991: 16) característica das socialidades ameríndias.

8 Ainda sobre esse tema, é importante observar a distinção proposta por Viveiros de Castro entre “afinidade efetiva”, “afinidade virtual” e “afinidade potencial” (Viveiros de Castro, 2002a: 128), distinguidas terminologicamente ou não. Em poucas palavras, a primeira categoria seria composta pelos afins de

Mais recentemente, Peter Gow (2014) propôs um desdobramento interessante dessa problemática, se perguntando o que ocorre com o parentesco quando cruzamos um “limiar cultural e linguístico” (cf. Lévi-Strauss [1971b] 2012) que separa grupos distintos. Tomando como base a análise mitológica lévi-straussiana e o modelo de Viveiros de Castro, o autor observa que, nas *Comunidades Nativas* do Baixo Urubamba (localizadas na Amazônia Peruana, cf. Gow 1991), há grande ênfase em marcar diferentes versões de mitos, ligando-as às origens de cada narrador. O mesmo não ocorre, contudo, com o parentesco: quando se passa de um falante piro a um falante asháninka, não há preocupação em ressaltar diferentes entendimentos sobre maneiras adequadas de se relacionar com parentes e não parentes. Há, espalhada pela região, uma ênfase no “viver bem” que atravessa distintas populações com línguas diferentes, de modo que

As pessoas locais agem como se as dramáticas diferenças estruturais entre terminologias de parentesco em Piro, Asháninka e espanhol Ucayali não existissem, e eu nunca consegui que alguma delas se engajassem em uma discussão deste problema aparentemente óbvio (Gow 2014: s/p.).

Enquanto Gow (2014) consegue aplicar a fórmula canônica do mito para compreender as duplas torções encontradas nas narrativas de falantes de línguas distintas, o autor é incapaz de fazer o mesmo quando o problema é o parentesco. O foco no “viver bem” borra, para os nativos, qualquer diferença associada aos sistemas de parentesco que cruzam os limiares culturais e linguísticos existentes entre Piro, Asháninka e Yanesha. Ali, ao contrário dos mitos, é como se o parentesco não se invertesse quando cruza o limiar cultural e linguístico.

Partindo do modelo de Viveiros de Castro (2002a) e me inspirando na discussão de Peter Gow (2014), desejo demonstrar que, na Mata Atlântica brasileira, distintas versões de parentesco são encontradas e ressaltadas por indígenas tupi guarani e mbya. As valorações contrastantes associadas aos casamentos com não índios, sugiro, é um bom ponto de partida para avançarmos numa compreensão das transformações entre diferentes sistemas de parentesco. Como Gow (2014), e à maneira da análise estrutural do mito, pretendo tomar os diferentes exemplos que aqui explanarei como versões uns dos outros, ressaltando diferentes possibilidades de interferência da oposição entre o próximo e o distante nas conceitualizações dos sistemas de parentesco indígenas.

Três exemplos etnográficos guarani serão mobilizados: os Mbya de Araponga e Parati-Mirim (Pissolato 2006), os Tupi Guarani de Piaçaguera (Mainardi 2010, 2015) e os Mbya da Tekoa Mbo’y ty (Migliora 2014). Para seguirmos de perto um diálogo com Gow, utilizarei o exemplo dos Piro do Baixo Urubamba como uma espécie de caso-controle, que deverá demonstrar a pertinência do tipo de procedimento que aqui adoto para comparações entre versões geograficamente distantes.

ego (cunhadas e cunhados, sogras e sogros, etc.), a segunda por aqueles que podem vir a se tornar afins efetivos e a terceira por aquelas figuras que usualmente se encontram no exterior (como inimigos, espíritos, donos, brancos, etc.) com quem o casamento costuma ser interdito. Para um balanço posterior dessa distinção entre as três afinidades, ver Viveiros de Castro 2002b.

Mobilidade e casamento

Em sua tese de doutorado, Elizabeth Pissolato (2006) apresenta uma brilhante análise da maneira como os Mbya de Araonga e Parati-Mirim (RJ) concebem suas relações. De saída, a autora demonstra que há uma distinção feita pelos próprios Mbya entre parentes e não parentes, marcada tanto no contexto local quanto no supralocal. Assim, quando uma pessoa mbya lista seus “parentes verdadeiros” (*-etarã ete*), inclui tanto pessoas que moram na mesma localidade quanto pessoas espalhadas por outras aldeias mbya no Brasil e alhures. Usualmente, aponta-se o vínculo com esses parentes a partir da ligação com a mãe ou com o pai. Entretanto, Pissolato (2006: 153) aponta que muitos Mbya não sabem (ou não se interessam em) apontar o “vínculo efetivo que possuem com vários destes parentes”. Isso tem íntima relação com a prática observada pela autora nas aldeias mbya: costuma-se chamar as pessoas pelo nome próprio, e não por terminologias específicas (o que não implica, desnecessário dizer, a inexistência de termos específicos para diferentes vínculos. Sobre esse ponto, é interessante observar o vocabulário do parentesco mbya oferecido pela autora [Pissolato 2006: 149]).

O que nos interessa, sobretudo, é a relação que Pissolato estabelece entre mobilidade e prática matrimonial. De acordo com a autora, ao esquematizar todos os parentes consanguíneos (*-etarã*) com quem não se pode casar, um indivíduo mbya estabelece um mapa de deslocamentos possíveis. Em outras palavras, é a existência de parentes consanguíneos em outra localidade que permite a mobilidade de uma pessoa mbya. Na imensa maioria dos casos, só se desloca para onde há parentes consanguíneos. Isso tem implicações matrimoniais, segundo Pissolato: quando se visita um *-etarã*, há sempre a possibilidade de se encontrar um afim com quem se poderá casar. Nas palavras da autora,

A partir de um grupo restrito de parentes com os quais não se pode casar, abre-se um campo vasto de possibilidades de parcerias sexuais mais ou menos duradouras, isto é, de casamento (*-menda*). Este grupo interdito ao casamento inclui aqueles relacionados entre si pelos termos “pai”/“filha”, “mãe”/“filho”, “avô”/“neta”, “avó”/“neto”, “tio” (materno ou paterno)/“sobrinha”, “tia” (materna ou paterna)/“sobrinho” e “irmão”/“irmã” (categorias que incluem os primos paralelos e cruzados) (Pissolato 2006: 156).

Dessa maneira, notamos um movimento que segue a seguinte dinâmica: a visita a parentes consanguíneos abre a possibilidade da efetivação de novas relações, o que potencialmente gera novos afins efetivos. Assim, se a busca dos consanguíneos parece ser a inspiração da mobilidade, ao mesmo tempo, essa inspiração logo se desloca para a atualização de relações de afinidade pelo matrimônio.

Após esta apresentação esquemática, que busca dar inteligibilidade às estruturas multilocais mbya, façamos alguns comentários. Em primeiro lugar, é importante atestar que o sistema terminológico, ao marcar os *-etarã* que são a causa primeira do desloca-

mento, tem um papel fundamental para o estabelecimento de relações matrimoniais, já que permite que uma série de novas ligações de afinidade virtual se atualize. O que não exclui a relevância do gradiente socioespacial para a definição do parentesco mbya. Podemos entrever isso através do caso, citado por Nogueira da Silva (que fez trabalho de campo na Terra Indígena Jaraguá, no estado de São Paulo) em sua tese de doutorado, de um casamento entre primos que, apesar de costumeiramente ser bastante reprovável, termina sendo aceito. Sigamos a descrição do autor:

Não registrei, nesta pesquisa, um matrimônio entre primos, no entanto, segundo algumas lideranças, isso já havia acontecido e, sem revelar os nomes, disseram que o modo correto de lidar com isso é avisar o casal sobre o grau de parentesco que compartilham e, se mesmo assim mantiverem a união, devem ser orientados da mesma forma que outros casais o são: manter o respeito, não brigar ou ficar bravos um com o outro, não se relacionar fora do casamento etc. Há a necessidade de informar o casal sobre seu parentesco porque, segundo essas lideranças, o casal se conheceu numa aldeia longe das respectivas aldeias de seus pais, portanto eles não se conheciam nem cresceram juntos. Dessa forma, a coresidência em uma mesma aldeia ou núcleo, da mesma forma que entre os Kaiowá, é fator importante no reforço da interdição para o matrimônio (Nogueira da Silva 2015: 31).

Ora, apesar da interpretação do autor se dar a partir da negativa – notando que a coresidência é fator para a interdição do casamento –, podemos também ler o caso a partir da asserção positiva: a distância socioespacial pode viabilizar um casamento considerado genealogicamente impróprio. Em ambos os casos, vemos aqui também uma interferência (Viveiros de Castro 2002a: 122) do gradiente socioespacial sobre o sistema terminológico de tipo dravidiano.

O ponto central, neste trabalho, diz respeito ao local dos não indígenas dentro dos sistemas de parentesco mbya. Segundo diversos autores, os casamentos com *jurua* são “interditos” para os Mbya. Em texto recente, Pissolato (2012: 106) relativiza essa observação, ao demonstrar que, na prática, essas uniões ocorrem. No entanto, elas têm duas implicações, segundo a autora: a) a expulsão da aldeia e, conseqüentemente, da vida entre parentes, de quem se casou com o não indígena; b) risco para saúde e integridade da pessoa (cf. Macedo 2009). Assim, Pissolato (2012: 106) pontua que o casamento com não indígenas é uma “matéria arbitrada pelo coletivo, havendo, ao menos em tese, o consenso de sua ‘proibição’ e da ‘expulsão’ da aldeia dos/as que nele se envolvem”.

Vejamos agora como Camila Mainardi interpreta os casamentos com não indígenas efetuados pelos Tupi Guarani de Piaçaguera.

Casar perto, casar longe

Camila Mainardi, em sua tese de doutorado, apresenta uma etnografia dos Tupi Guarani de Piaçaguera, reservando um bom espaço de seu trabalho para a discussão de como se atualizam alianças matrimoniais para esses índios. Em primeiro lugar, podemos perceber uma forte presença do elemento espacial na cosmologia tupi guarani. Mainardi (2015: 38) afirma haver um ideal, segundo os Tupi Guarani, de casamento com aqueles que moram perto. Assim, notamos que o casamento costuma ser antecedido por um processo de identificação a partir da residência próxima. Observa-se um duplo processo: casa-se com quem já se construiu algum tipo de identificação pela proximidade e o próprio casamento age como vetor de identificação. Desse modo, segundo Mainardi (2015: 81), o convívio é o que transforma pessoas em possíveis cônjuges, para, depois, transformá-las em cônjuges de fato⁹.

Essa dinâmica parece influenciar diretamente os cônjuges não indígenas que passam a morar na aldeia com os Tupi Guarani. Vejamos a fala de um interlocutor de Mainardi:

Tem alguns brancos que já moram dentro da aldeia, mas eles são como qualquer índio. Já são anos de convivência. Eles são melhores até, no artesanato. Que nem meu pai mesmo, a Maria, o Nando, o Olavo que trabalha pra caramba. Mas tem uns que estão deixando a desejar mesmo, não quer aprender o artesanato, não ajuda na *comunidade*, não faz essas coisas (Gleison *apud* Mainardi 2015: 71; ênfases minhas).

Como a fala de Gleison explicita, a proximidade estabelecida durante anos, levando ao aprendizado de uma série de comportamentos, pode embaralhar o estatuto ontológico da pessoa. Em outras palavras, a etnografia de Mainardi sugere que os Tupi Guarani veem na aliança matrimonial com os brancos a possibilidade de efetivação de uma identificação, que pode fazer com que pessoas anteriormente consideradas não-índios virem índios, podendo ser até *mais índios* que pessoas cujos pais são identificados como indígenas¹⁰.

Essa ideia de domesticação parece estar intimamente relacionada à vontade pessoal do cônjuge branco: é preciso que este deseje se *acostumar* (Mainardi 2015: 72) ao modo de vida indígena. Dessa forma, notamos um duplo processo: de um lado, há um investi-

9 Essa observação permite aproximar o caso tupi guarani de outros exemplos ameríndios em que se observa um processo de “consanguinização” dos cônjuges (cf. Overing 1975 para citar apenas um exemplo). Todos eles apontam para o fato de que a convivência entre cônjuges pode ter por efeito a produção de um corpo similar, atestando que o viver junto promove um processo de identificação, promovido também pelo ideal mascaramento da diferença pretérita que marca a relação entre afins. Nesse ponto, a concepção dos Tupi Guarani de Piaçaguera parece contrastar com aquela dos Mbya de Araponga e Parati Mirim, para os quais os cônjuges não são consanguinizados, ou “consustancializados”, segundo Pissolato (2012: 103).

10 A ideia de que não índios podem, com o matrimônio, se *acostumar* e virar índio também está presente entre os Tupi Guarani de Ywy Pyhaú, etnografados por Lígia Rodrigues de Almeida (2016). Na aldeia Renascer, onde Amanda Danaga (2016) também encontrou alianças matrimoniais de pessoas tupi guarani com não índios, o cacique da aldeia parece ser mais crítico à possibilidade de que os *jurua* virem índios. Reservo uma comparação mais atenta aos materiais tupi guarani para outra oportunidade.

mento dos Tupi Guarani em domesticar os não indígenas através do matrimônio. Mas é preciso que esses não indígenas tenham a disposição pessoal para serem domesticados, isto é, gostem de fazer artesanato, desejem viver no mato, e, o mais importante, tenham interesse em construir uma vida baseada em condutas consideradas adequadas para quem vive em comunidade, especialmente o cuidado e a confiança. Ora, a dependência dessa disposição pessoal dos não indígenas representa um perigo no processo de domesticação de brancos: como existem aqueles que, segundo Gleison, “estão deixando a desejar”, há sempre a possibilidade de que o processo de domesticação falhe e os próprios Tupi Guarani sejam, de algum modo, transformados em brancos, se “*capturados* para o lado de lá” (Mainardi 2015: 81; grifos no original). Por ser um processo de mão dupla, o vetor a ser atualizado dependerá das disposições mútuas.

Detenhamo-nos um pouco mais sobre as preferências matrimoniais dos Tupi Guarani de Piaçaguera. Retomando o argumento de Mainardi (2015), vemos que o convívio dos não indígenas com os Tupi Guarani efetua uma domesticação que idealmente suprime as diferenças iniciais, o que aponta para um processo de identificação que se dá no tempo. No entanto, essas diferenças não desaparecem. Segundo Mainardi, quando a convivência está indo bem, há um esforço por parte do parente indígena para ressaltar a “indianidade” do parente não indígena domesticado. Contudo, quando a convivência vai mal, a diferença inicial volta a irromper, e a distinção pré-identificação volta a ser exaltada:

Quando as relações estão boas, o parentesco é sempre lembrado e valorizado, dizem com alegria que são parentes afirmando e construindo nessas falas o próprio parentesco. Eclipsavam, então, que o parente – cônjuge, filha adotiva, genro, etc. – é Guarani, Kaingang ou não indígena, mas ao contrário, ao referi-los sublinham que “são como índios” (Mainardi 2015: 75).

A partir dessas observações, Mainardi (2015: 79) conclui que os Tupi Guarani não postulam uma “ontologia dada a priori”. Ao contrário, pontua a autora, tal ontologia é construída e negociada nas relações. O que faz essa negociação, segundo Mainardi, são “marcadores, como o fazer artesanato e o morar em aldeia” (Mainardi 2015: 81; cf. também Mainardi 2010).

O exemplo fornecido pela tese de Mainardi demonstra uma interferência radical do gradiente espacial sobre o cálculo genealógico: aqui, a proximidade (que produz modos de agir específicos) é fundamental para a definição de quem é, ou não é, parente. Será interessante, para nossos propósitos, apresentar um exemplo que foge de nosso escopo comparativo, mas que, de algum modo, pode ser uma espécie de caso-controle para a comparação aqui efetuada: o dos Piro do Baixo Urubamba. Num primeiro relance, o exemplo tupi guarani lembra o dos Piro: segundo Gow (1991), assim como os Tupi Guarani, os Piro se pensam como gente “misturada”. Através de um processo histórico de casamento interétnico entre diferentes tipos de gente, formou-se um ideal de comunidade nativa, pensada como um produto entre o mundo da cidade (associado aos brancos sovinas) e aquele

da floresta (associado aos índios selvagens que só se casam entre si). A *gente civilizada* do Baixo Urubamba, autodenominação encontrada por Gow à época de seu trabalho, tem sua gênese associada à relação entre pessoas advindas de dois tipos de aldeamento (que funcionam como polos-limite no espaço): o *monte* (ou floresta) e a *ciudad* (Gow 1991: 81).

O que nos interessa, sobretudo, é o parentesco piro. Além do fato de ser entendido como um processo na história (quicá a contribuição da etnografia de Gow mais ressaltada pela etnologia regional), o que salta aos olhos é o fato de que os Piro consideram a necessidade de casar longe. De acordo com Gow, há uma impossibilidade no casamento próximo, já que a proximidade cria um grupo de compartilhamento de substância que impede a aliança matrimonial. Mais do que isso, o autor afirma que “parentes verdadeiros não podem se casar, e as pessoas não usam termos de parentesco para definir alguém em quem têm um interesse sexual” (Gow 1991: 198). Desse modo, ligações de parentesco entre pessoas distantes, que habitam diferentes comunidades, só são ressaltadas para definir relações de coresidência, não tendo nenhuma relevância para o sistema de trocas matrimoniais. Vemos, assim, os Piro como um exemplo bastante singular dentro da etnologia preocupada com as populações indígenas das terras baixas sul-americanas: ao mesmo tempo em que postulam o ideal de um interior sem diferenças, nos quais todos são idealmente consanguíneos (como os Piaroa, cf. Overing 1975, 2002), concebem também a necessidade do casamento exogâmico. Ainda que esse regime matrimonial se diferencie da preferência tupi guarani pelo casamento com pessoas com quem um processo de identificação já foi anteriormente iniciado, a ênfase no comportamento cotidiano aproxima sobremaneira os Piro dos Tupi Guarani. Isso fica especialmente latente numa entrevista recente de Gow, onde o autor comenta sobre um personagem já descrito em sua etnografia, *Of Mixed Blood*. Trata-se de Pancho Vargas (Gow 1991: 45), um *patrón* do tempo das *haciendas* (1910-1940), bastante presente nas narrativas históricas piro. O que interessa a Gow é o fato de que a personagem nunca se deixou ser fotografada. Segundo o autor,

O arquivo fala que ele era espanhol, mas os Piro disseram que não, que era Cocama. E acho que é por isso que nunca quis ser fotografado. (...). O arquivo fala dele como um “*hombre misterioso*”. Por que é que se negou a ser fotografado? Porque ele sabia que não era branco e que não ia parecer como branco. Ele era muito astuto, sabia que ia perder no jogo racial. No jogo dos Piro, ele não era branco, era *muito* branco, porque, quando ele ficava com raiva, batia nas pessoas, sovinava coisas só pra ele. Ele entendia muito bem o negócio dos Piro (*apud* Amoroso e Lima 2011: 530-1).

Lembrando os argumentos de Mainardi (2015), segundo os quais certos não indígenas são entendidos pelos Tupi Guarani como semelhantes, especialmente por se comportarem de forma adequada, ao agir com cuidado e confiança entre parentes, vemos que a interpretação piro sobre Pancho Vargas é um fenômeno bastante semelhante. Parece que os Piro, como os Tupi Guarani, entendem a semelhança como um problema de proximidade. Mas essa proximidade não é somente geográfica: ela diz respeito, fundamentalmente, à maneira como as pessoas agem e se comportam em determinadas situações entre paren-

tes. O jogo dos Tupi Guarani, assim como o dos Piro, não é o da raça, mas antes o do corpo: a diferença se inscreve a partir de um maneirismo corporal (cf. Viveiros de Castro 2002c) que assemelha os que agem como gente e distingue os que não agem como tal. Nenhuma ontologia dada a priori, como postula Mainardi.

A produção de um novo pessoal

Há um exemplo de coletivo mbya no qual o casamento com não indígenas era comum, contrariando a maioria dos exemplos etnográficos disponíveis. Amanda Migliora (2014) etnografou um coletivo mbya, que até pouco tempo atrás habitava uma área em Niterói, que permitia e até incentivava esse tipo de casamento¹¹. Uma análise da interpretação que a autora dá a essa prática nos ajudará a observar diferentes soluções históricas de coletivos mbya e tupi guarani para o problema do estabelecimento de vínculos matrimoniais.

Sem abordar muitos detalhes da etnografia da autora, vejamos a análise de Migliora (2014) sobre os casamentos com não indígenas efetuados pelos Mbya da Tekoa Mbo'y ty. Em primeiro lugar, não são todos os não indígenas com quem esses Mbya se casam. Na verdade, o “pessoal” (-kuery) da *mamãe* (a aglutinadora do grupo de parentes) só estabelece alianças matrimoniais com os *jurua* que moram próximos (assim como Mainardi aponta para os Tupi Guarani). Nesse sentido, Migliora escreve que os *jurua* são distinguidos por seus interlocutores em duas categorias: com uns se troca (categoria dos *jurua* desejáveis) e de outros se recebe (categoria dos *jurua* expurgados) (Migliora 2014: 55). Essa separação está em conformidade também com o que afirma Valéria Macedo (2009) para seus interlocutores mbya do Rio Silveira: para estes, os brancos são uma multiplicidade.

No entanto, Migliora aponta que há uma diferença radical entre os Mbya com quem trabalhou e os Mbya descritos na bibliografia especializada. Enquanto a maioria das descrições sobre os Mbya reitera sua recusa de alianças matrimoniais com não indígenas, Migliora registra no grupo com que trabalhou uma forte presença desse tipo de casamento. Por essa razão, a autora supõe que tenha se efetuado uma transformação sociocosmológica entre esses índios (Migliora 2014: 81).

Para dar inteligibilidade a esta prática *sui generis* em relação a outros casos mbya, a autora sugere duas razões para a atualização de alianças matrimoniais com os não indígenas. Em primeiro lugar, pontua que aos *jurua* frequentemente se imputam características associadas ao jaguar: os não indígenas seriam agressivos e perigosos. A aproximação das mulheres mbya com homens *jurua* seria associada pelos Mbya ao *jepota*, a possibilidade de alteração perspectiva decorrente da convivência com espécies animais (cf. Schaden 1974; Macedo 2013). Acompanhemos o argumento de Migliora (2014: 135): “A minha hipótese é que há uma relação entre a agressividade dessas mulheres específicas [casadas com *jurua*] e o fato delas manterem regularmente relações sexuais com homens que seriam (...) potencialmente agressivos”. Se a atração de uma pessoa por um espírito-animal pode ter por resultado a transformação da pessoa em animal, o mesmo parece se passar com essas mulheres que têm relações íntimas com brancos: há como um processo de alteração em curso, que pode culminar na transformação corporal. No entanto, Miglio-

11 Recentemente, esse grupo se mudou para uma área em Maricá, e não se sabe qual a política matrimonial que passou a assumir (Migliora, 2014: 20).

ra pontua, esse processo não chega a termo, já que há um cuidado em manter uma série de práticas e costumes mbya que contrastam radicalmente com o modo de vida *jurua*, de tal forma que há como uma fabricação de corpos duais (Migliora 2014: 145 numa leitura de Strathern [1988] 2006), construídos entre os agenciamentos-forró-álcool (com a fala em português) e os agenciamentos-*opy-petygua* (casa-de-reza e fumo, respectivamente, com a fala em Mbya). A autora sugere estar em curso um processo de horizontalização (cf. também Gallois 2012) da relação com a alteridade entre estes Mbya (em contraposição à “verticalidade” do xamanismo guarani, sustentada por tantos autores).

Em segundo lugar, ainda que os casamentos com não indígenas não permitam que estes sejam transformados em Mbya (Migliora 2014: 88), eles abrem a possibilidade de que os parentes não se desloquem para outras aldeias em busca de casamento. Com efeito, segundo a autora, “casar filhos e netos com *jurua*s locais, entre outros benefícios, os mantêm por perto” (Migliora 2014: 93). Dessa forma, além de permitir a apreensão de potências-*jurua* por meio do casamento, a aliança matrimonial com não indígenas abre a possibilidade de que os parentes permaneçam *perto*. Isso interessa aos interlocutores de Migliora também pelo fato de que os filhos de alianças *jurua*-Mbya são considerados verdadeiros indígenas, de tal modo que este tipo de casamento funciona como uma máquina de produção de pessoas mbya a partir de pessoas *jurua*. Nesse tipo de estratégia, notamos uma resolução diferente para os mesmos problemas postos por outros Mbya: a dificultosa busca por cônjuges é facilitada pela abertura da possibilidade de casamentos com não indígenas próximos, enquanto a manutenção da humanidade-mbya se realiza por meio de uma máquina de produção de pessoas mbya através de pessoas *jurua*. Aqui, à diferença do que se passa com os Tupi Guarani de Piaçaguera descritos por Mainardi (2015), quem é domesticado não são os cônjuges, mas seus descendentes.

O interessante a reter, por ora, é que nessa mudança de estratégia dos Mbya da Mbo’y ty – que demonstra a transformação sociocosmológica defendida por Migliora – notamos uma maior interferência do gradiente escalar socioespacial sobre o sistema terminológico.

Comparando parentescos

Como pudemos observar até agora, os quatro exemplos que brevemente apresentei podem ser lidos a partir do modelo avançado por Viveiros de Castro (2002a) em seu texto hoje clássico. Seguindo a inspiração inicial de Gow (2014) – a possibilidade de tratar distintos sistemas de parentesco como “mitos” e perceber entre eles transformações estruturais – podemos afirmar que os casos aqui apresentados são versões de uma mesma estrutura – aquela que articula diferencialmente distância socioespacial concêntrica e separação término-genealógica diametral. Como espero ter demonstrado, tanto os Tupi Guarani de Piaçaguera quanto os Mbya de Araponga, Parati-Mirim e da Tekoa Mbo’y Ty apresentam configurações que dão ênfases distintas a um seccionalismo que separa genealógicamente consanguíneos e afins e a uma gradação socioespacial que localiza no espaço e no tempo parentes e não parentes.

Creio ser possível conciliar, para criar uma possibilidade de comparação entre esses distintos sistemas, a perspectiva estruturalista aqui avançada com uma recente con-

tribuição de Marcel Detienne¹² para a empresa comparativa na história e na antropologia. Em linhas gerais, Detienne (2008) sugere que, para compararmos sociedades distantes tanto no tempo quanto no espaço, devemos realizar uma operação de “construção de comparáveis”. A partir da eleição de uma categoria nem muito geral, nem muito particular – no nosso caso, o “parentesco” – Detienne propõe que o comparativista desmantele essa categoria em “dois ou três elementos” que “interagem e pincelam microconfigurações que demonstram diferenças que se revelam sutilmente interrelacionadas” (Detienne 2008: 30). Com isso, uma vez que determinada sociedade opta por uma maior ou menor ênfase dada a um dos elementos iniciais elegidos pelo comparativista, essa opção (uma “atitude mental” que revelaria certos “mecanismos de pensamento”) se torna parte de uma microconfiguração, de modo que “a maneira como aquele fator ou atitude (convencional ou arbitrária) se liga à configuração como um todo não é aleatória” (Detienne 2008: 31). Esse método comparativo de Detienne permitira o talhar de novos conceitos, pensados como escolhas interligadas – “escolhas feitas em preferência a outras possibilidades” (Detienne 2008: 32). Desse modo, a comparação construtiva proposta pelo autor compara escolhas de certos elementos em detrimento de outros, o que resulta numa configuração não-aleatória – já que a relação entre a escolha inicial e a configuração do sistema não é arbitrária.

Minha proposta aqui, de escala bem reduzida se constrata àquela de Detienne, é que tomemos como elementos iniciais para a comparação duas características centrais de grande parte dos sistemas de parentesco ameríndios, a saber, o cálculo genealógico e a distância socioespacial (Viveiros de Castro 2002a)¹³. A depender da ênfase dada a cada um desses elementos – i.e., através de certas escolhas que podem envolver, por exemplo, a aceitação dos casamentos com não índios – notaremos configurações distintas que, insisto, são versões umas das outras, ou variações de um mesmo tema – visto que se tratam de diferentes articulações lógicas para um mesmo problema. O resultado deve ser um quadro comparativo (um grupo de transformações) que demonstre não só transformações estruturais entre os quatro sistemas de parentesco aqui comparados, mas que também revele como a escolha pela incorporação, ou não, de não índios através do matrimônio leva a certas configurações específicas, sutilmente diferentes entre si: “platôs interconectados por alguma escolha inicial” (Detienne 2008: 32).

Para voltar a uma formulação lévi-straussiana, que penso estar em compasso com o método comparativo de Detienne, pretendo observar as “ligações virtuais” (Lévi-Strauss [1964] 2004: 24) não entre um conjunto de mitos, mas entre um grupo de sistemas de parentesco por mim reunidos¹⁴.

12 A ideia para o uso do método de Detienne surgiu a partir da leitura de um texto recente de Robbins, Schieffelin e Vilaça (2014), no qual se compara a escolha de diferentes elementos do individualismo cristão por populações indígenas na Amazônia e Melanésia.

13 É importante notar que minha opção pela eleição desses dois elementos se relaciona diretamente à escala de minha empresa comparativa. Um sistema de parentesco que não relacione distância socioespacial e cálculo genealógico não poderia fazer parte desse exercício (o que revelaria, suponho, uma nova “quadratura” do parentesco [cf. Lévi-Strauss [1971b] 2012 para um problema análogo na mitologia]). É o caso, por exemplo, do parentesco euro-americano que, ainda que recentes análises tenham apontado para uma maior complexidade desse tipo de sistema (do que uma simples oposição entre consanguinidade biológica e afinidade construída [cf. Strathern 2014]), não parece contar com nenhum elemento de gradação socioespacial entre próximo e distante.

14 O leitor talvez se indague do porquê de eu não utilizar os próprios trabalhos de Lévi-Strauss sobre parentesco (cf., sobretudo, Lévi-Strauss [1949] 2012) para orientar minha comparação. Isso se deve a

Assumindo que os grupos representados nesses quatro exemplos conceitualizam seu universo relacional em termos da oposição entre casáveis e não casáveis (mesmo que apenas os Mbya afirmem essa separação por meio da terminologia), e de que todos são, portanto, versões do “dravidiano amazônico” tal como sintetizado por Viveiros de Castro (2002a), desdobro as possibilidades de cálculo matrimonial em duas séries: genealógica e socioespacial. A primeira diz respeito à relevância (+), ou não (-), de ligações genealógicas traçáveis para a escolha do cônjuge. Já a segunda diz respeito à importância (+), ou não (-), da distância socioespacial para o estabelecimento do matrimônio, isto é, o quanto é levada em consideração a distância sócio-geográfica do possível cônjuge para o casamento. Além disso, adiciono uma terceira e quarta colunas, nas quais assinalo a proximidade geográfica ideal do matrimônio (como forma de deixar mais claro as duas primeiras colunas). É importante ressaltar que esse quadro é apenas um recurso gráfico para facilitar a comparação. Vejamos, então, a figura, seguida de alguns comentários interpretativos:

	Cálculo genealógico	Distância socioespacial	Matrimônio próximo	Matrimônio distante
Mbya (Araponga, Parati Mirim)	+	-	x	x
Mbya (tekoa Mbo'y ty)	-	+	x	
Tupi Guarani de Piaçaguera	-	+	x	
Piro do Baixo Urubamba	-	+		x

Figura 1: genealogia e proximidade socioespacial e estratégia matrimonial

Passo agora a descrever a figura. Em primeiro lugar, os Mbya de Araponga e Parati Mirim, estudados por Pissolato (2006), parecem levar sempre em conta as ligações genealógicas para estabelecer alianças matrimoniais. Como o trabalho da autora tão bem demonstra, os deslocamentos mbya por diferentes aldeias têm como uma das inspirações o alargamento do universo relacional: ao ir ao encontro de parentes consanguíneos (*-etarã*), os interlocu-

duas razões. Em primeiro lugar, pois a ênfase que Lévi-Strauss concede a um “método das classes” dificulta que seu modelo de estruturas elementares do parentesco seja aplicado às sociedades ameríndias (cf. Viveiros de Castro 2002a). Aliás, o próprio Lévi-Strauss reconhece, em artigo posterior, uma insuficiência de seu modelo das organizações dualistas para lidar com casos Bororo, Winnebago e indonésio (Lévi-Strauss [1956] 2003), propondo um triadismo como modelo para explicar esses exemplos (noção que, segundo Lima [2008], se aproxima da formulação de um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que Lévi-Strauss [1991] posteriormente desenvolve para a mitologia das terras baixas da América do Sul). Em segundo lugar, a passagem da preocupação com o parentesco para o interesse na mitologia revela uma mudança teórica no seio da obra lévi-straussiana: de uma noção algébrica de estrutura para uma noção topológica de estrutura (M. Almeida 1999), que parece mais interessante justamente por injetar às ideias de “grupo de transformações” (estrutura algébrica) e “reticulados” (estruturas de ordem) à “linguagem da proximidade” (M. Almeida 1999: 169).

tores de Pissolato aumentam o escopo de pessoas com quem podem casar. Afinal, todos os consanguíneos que encontram têm seus próprios afins efetivos, que conseqüentemente passam a ser afins virtuais daquele que se desloca. Vejamos um exemplo citado por Pissolato:

Uma situação algo semelhante ocorreu por ocasião da vinda de Mariano da aldeia de Rio Branco, em São Paulo, para Araponga. O anúncio de sua chegada remetia diretamente ao vínculo com Marina, sua filha de um casamento antigo com Ilda, filha do casal-cabeça. Mariano teria vindo ver a filha com quem não se encontrava desde quando a jovem, agora já mãe, era ainda uma criança pequena. Mas se este foi o vínculo que justificou sua vinda, e, mais que isto, animou a jovem, que se alegrou com a possibilidade de viver com o pai, num momento seguinte foi a parceria sexual que este estabeleceu com uma tia materna de Marina que ganhou maior atenção. Evidenciada a relação, o cacique Agustinho anunciou, inclusive, que “faria o casamento” de ambos na *opy* (Pissolato 2006: 154-155).

O que notamos com essa descrição é o fato de que Mariano, ao visitar Marina, uma parente consanguínia (*-etarã*), acabou conhecendo uma série de afins efetivos de sua filha, dentre os quais estava a tia materna de Marina, com quem Mariano acabaria por casar. De uma visita a uma consanguínea, Mariano estabeleceu uma série de novas relações com pessoas casáveis. O interessante é que, ao conhecer os afins efetivos de um parente consanguíneo, através da mobilidade, um indivíduo mbya passa a alargar o universo de seus afins virtuais. Com isso, notamos que os vínculos genealógicos são fundamentais para o estabelecimento de alianças matrimoniais para os interlocutores de Pissolato, já que são aqueles que se relacionam com quem se tem uma relação (ou seja, os afins efetivos dos consanguíneos) os possíveis cônjuges (afins virtuais) para um sujeito. Se, “no limite, todos os Mbya são parentes” (Pissolato 2006: 163), então, para os interlocutores de Pissolato, só se casa com parentes¹⁵, ou seja, com aqueles com quem se consegue traçar alguma ligação genealógica anterior¹⁶. É por essa razão que, no quadro comparativo, assinalo que os Mbya de Araponga e Parati Mirim dão grande relevância (+) para o cálculo genealógico quando o assunto é casamento, enquanto não se importam tanto (-) com a proximidade socioespacial para a definição do cônjuge¹⁷.

Saiamos agora da Mata Atlântica brasileira rumo à Amazônia Peruana. Se os Mbya etnografados por Pissolato dão grande importância ao cálculo genealógico para a definição do afim virtual, os Piro estudados por Peter Gow (1991) afirmam que é a distância geográfica e social que é fundamental para estabelecer a relação matrimonial. Segundo

15 Aqui, “parentes” se referem tanto a consanguíneos quanto a afins casáveis. Quando Pissolato (2006) se refere a parente num sentido mais restrito, ela sempre adiciona, entre parênteses, o termo “consanguíneo” para marcar que se trata de um *-etarã*.

16 No exemplo que abordamos, Mariano se casa com uma DMZ, ou seja, com uma afim com quem traçou uma ligação genealógica a partir de sua filha.

17 Como apontei mais acima, quando comentava o trabalho de Nogueira da Silva (2015), o gradiente próximo-distante é também relevante para marcar o afim virtual, mas sobretudo para definir com quem não se pode casar.

Viveiros de Castro (2002a: 132), o exemplo piro seria uma transformação bastante radical do dravidiano, já que “o gradiente próximo-distante passa a funcionar de modo exclusivo”, de forma que a “afinidade deixa de ter qualquer definição prescritiva”. Isso significa que o cálculo genealógico é praticamente irrelevante (-) para definir com quem se deve casar¹⁸: de acordo com Gow, o imperativo para o matrimônio é o casar longe, de modo que até mesmo parentes que moram distantes podem se casar, contanto que “não reivindicuem que são relacionados” (Gow 1991: 198). Com efeito, é por isso que a distância socioespacial é fundamental (+) para os Piro definirem o casamento: sabe-se com quem se pode casar a partir da negação do casamento próximo entre parentes verdadeiros (*real kin*). Isto é: não se pode casar com quem mora perto, pois idealmente todos aqueles que moram na mesma localidade são parentes verdadeiros.

Também para os Tupi Guarani de Piaçaguera o cálculo genealógico não é tão relevante (-) para a definição do matrimônio. Segundo Mainardi (2015), o importante é casar perto, tanto no sentido geográfico quanto no sentido social do termo. Ou seja, costuma-se casar com aqueles com quem já se tem algum tipo de familiaridade, construída previamente a partir de relações pretérias, o que aponta que os Tupi Guarani de Piaçaguera não costumam se casar com completos estranhos. Ainda, como bem sugere Mainardi (2015), grande parte dessas pessoas com quem se estabelecem relações matrimoniais não são tupi guarani, ou seja, trata-se de pessoas com quem não se estabelece nenhum tipo de ligação genealógica anterior. Idealmente existe, entre os futuros cônjuges, uma relação pretérita, mas ela não é, frequentemente, uma relação de parentesco. Assim, se vimos que, para os Mbya etnografados por Pissolato, as relações de parentesco orientam a formação de alianças matrimoniais, para os Tupi Guarani, “as falas indicavam que ‘não era bom casar com parente’ ao mesmo tempo em que não indígenas também não eram a escolha ideal” (Mainardi 2015: 75). Essa espécie de paradoxo apontado por Mainardi demonstra que, seja como for, o importante é casar com pessoas próximas (e a proximidade, como apontado acima, está além do parentesco, podendo ser construída, inclusive, com não índios). Essas observações me fazem supor que as ligações genealógicas observadas pelos Tupi Guarani de Piaçaguera não são condição (-) para as alianças matrimoniais; o que parece importar, antes de tudo, é o elemento da distância socioespacial (+).

A dissertação de Amanda Migliora (2014) sobre os Mbya da Tekoa Mbo'y Ty mostra um fenômeno semelhante: entre o coletivo estudado pela autora, a mobilidade é reduzida, em prol da adoção de uma estratégia matrimonial que prioriza os casamentos geograficamente próximos – o que demonstra um desejo de manter parentes por perto. Por essa razão, vemos que as ligações genealógicas, que indicam vínculos de parentesco a partir de correlações (relações com aqueles que são relacionados a um ego), são menos importantes (-) para a definição do matrimônio do que a proximidade socioespacial (+). Isso não significa que se casa com qualquer um. Ao contrário, também é fundamental para os interlocutores de Migliora que os futuros cônjuges tenham sido previamente aproximados. Isso fica especialmente claro quando *mamãe*, a “cabeça” da Tekoa Mbo'y Ty, ressalta que a liderança da comunidade não indígena vizinha é “como índia”, o que demonstra uma afinização dos *jurua* próximos (que antecede o casamento).

18 Cabe aqui um esclarecimento: obviamente as ligações genealógicas são importantes para definir com quem não se deve casar, o que demonstra o caráter proscritivo de todo sistema de parentesco (cf. Lévi-Strauss, [1949] 2012). Em outras palavras, os Piro, a partir da genealogia, marcam relações incestuosas. O fato é que a essas relações incestuosas parecem se definir, sobretudo, pela cognação.

Com esses exemplos, percebemos que os Piro etnografados por Gow (1991), os Mbya estudados por Migliora (2014) e os Tupi Guarani trabalhados por Mainardi (2015) dissolvem a importância das relações genealógicas para a definição do cônjuge ideal. Isso, me parece, aponta um dos significados que o termo *mistura* assume para os Piro e para os Tupi Guarani: trata-se de um passo para fora do universo relacional de parentesco pretérito, um encontro entre diferentes “tipos de gente” (Gow 1991), uma transformação dos afins potenciais em afins virtuais e efetivos. Isso leva, necessariamente, a uma reclassificação da rede, pois ao menos os filhos daqueles que estavam fora do parentesco, e foram aproximados pelo casamento, serão transformados em parentes. Se os interlocutores de Migliora recusam a alcunha de “misturados”, ou seja, não aceitam um enunciado da “mistura”, podemos pensar que, no entanto, o mesmo tipo de relação (a que tanto pessoas Tupi Guarani quanto pessoas Piro traduzem por *mistura*) está em curso: a transformação de não parentes em parentes, uma máquina de fabricação de humanidade a partir de outras humanidades. A diferença é que, enquanto os Piro optam pelo casamento distante, os Tupi Guarani de Piaçaguera e os Mbya da Tekoa Mbo’y Ty preferem o casamento próximo.

Ora, se observarmos o quadro, veremos que a abertura do casamento com não indígenas pelos Mbya da Tekoa Mbo’y ty é concomitante à transformação de sua organização relacional do parentesco em direção ao esquema dos Tupi Guarani de Piaçaguera. Isso me faz propor uma possibilidade: a preferência pelo casamento próximo, resultado do desejo da liderança aldeã de manter seus parentes por perto, pode ter levado à abertura do casamento com não indígenas pelos Mbya estudados por Migliora (2014). O fato é que, se organizamos o parentesco dos Tupi Guarani de Piaçaguera (Mainardi 2010, 2015) e o parentesco dos Mbya da tekoe Mbo’y Ty (Migliora 2014) segundo o quadro que propo-nho, notamos que há uma aproximação *dos dois sistemas*. A afinização dos *jurua* próximos, efetuada pelo pessoal (*-kuery*) encabeçado por *mamãe* (Migliora 2014), parece ter feito com que o cálculo genealógico deixasse de ter relevância para uma definição positiva do matrimônio. Ao contrário, esse cálculo parece desempenhar apenas uma função negativa, no sentido de apontar com quem o matrimônio é interdito. O mesmo fenômeno pode ser observado entre os Tupi Guarani: para os indígenas de Piaçaguera, os vínculos genealógicos apenas apontam o limite da consanguinidade, de modo que é o gradiente escalar de proximidade e distância que sobredetermina a estratégia matrimonial.

Seguindo o esquema no qual estamos organizando os diferentes dados aqui ele-gidos, notamos que o sistema dos Tupi Guarani de Piaçaguera e o sistema dos Mbya da Tekoa Mbo’y Ty são simétricos: ambos opõem cálculo genealógico e distância socioespacial, dando maior ênfase ao gradiente escalar na definição do parentesco. Se dispormos qualquer um desses sistemas num eixo, observaremos que são também simétricos em relação ao sistema dos Mbya de Araponga e Parati-Mirim, já que este último também opõe cálculo genealógico e distância socioespacial. Contudo, as versões tupi guarani de Piaçaguera e mbya da Tekoa Mbo’y Ty apresentam-se como imagens invertidas (cf. Lévi-Strauss [1960a] 2012, [1971a] 2012) da versão mbya de Araponga e Parati-Mirim, já que esta, ao opor cálculo genealógico e distância socioespacial, privilegia o primeiro elemento. Assim, ao levar em conta a maneira como a comparação foi aqui construída, percebe-se que a versão etnografada por Pissolato (2006), de um lado, e as versões etnografadas por Migliora (2014) e Mainardi (2015), de outro, estão em oposição diametral¹⁹.

19 Noto que a versão piro, a versão mbya da Tekoa Mbo’y Ty e a versão dos Tupi Guarani de Piaçague-

Isso não significa, necessariamente, que o regime matrimonial dos Tupi Guarani de Piaçaguera fosse originalmente similar ao regime mbya descrito por Pissolato (2006), o qual teria se transformado na forma atual. Somente uma pesquisa que levasse em conta a história indígena e tentasse reconstruir alguma forma pretérita de formação de alianças matrimoniais por coletivos tupi guarani poderia demonstrá-lo. De toda maneira, me parece, antes, que certas estratégias políticas adotadas em cada um desses contextos demonstram opções históricas colocadas e testadas na prática a partir de uma matriz de pensamento relacional. O quadro que montei acima pode mostrar essa inflexão do sistema mbya da tekoa Mbo'y ty em direção ao sistema dos Tupi Guarani de Piaçaguera. Nesse sentido, a abertura ao casamento com não indígenas por coletivos guarani não representa um corte, ou uma transformação irreversível rumo a uma degeneração, mas apenas mais uma variação estrutural, uma opção histórica de resistência face ao mundo dos não indígenas (sobre a relação entre variação, transformação e história na qual me inspiro, cf. Calavia Sáez 2005).

Um ponto a ser ressaltado é que, segundo a tese de Mainardi (2015), há atualmente uma discussão em curso, pelos Tupi Guarani de Piaçaguera, sobre a possibilidade de passarem a proibir o casamento com não indígenas. Acompanhemos a descrição que Mainardi faz da fala de Tenon, um de seus interlocutores:

“Todo mundo sabe que a aldeia está cheia de branco” e que isso era necessário dizer, porque cada vez “está tendo mais [branco]”. Segundo ele, deveriam acordar e fazer um *documento* constatando que: “quem está, está; quem não está não entra mais” (*apud* Mainardi 2015: 71).

Ora, o que ocorreria se o casamento com não indígenas passasse a ser interdito? Certamente observaríamos uma transformação no regime de casamentos atual. É interessante, portanto, notar que a possibilidade de formar alianças matrimoniais com não indígenas é uma estratégia que, a depender da situação, pode ser ou não aceita.

Considerações finais

Espero ter sido capaz de demonstrar que, ao contrário do que aponta Gow (2014) para a Amazônia peruana, observamos nos casos guarani aqui explanados inversões estruturais entre os sistemas de parentesco conforme cruzamos distintos limiares culturais e linguísticos. Isso aponta que a maneira como populações vizinhas organizam sua prática matrimonial pode se transformar: se todos os casos aqui explanados concordam que parentesco se relaciona diretamente a um “viver bem” entre parentes, as concepções de quem devem ser esses parentes podem variar enormemente, a depender de certas opções historicamente localizadas. E, mais importante, essas populações utilizam-se dessas con-

ra apresentam uma mesma armação, por oporem cálculo genealógico e distância socioespacial dando maior ênfase ao segundo elemento. Contudo, a opção piro por casamentos distantes complica a comparação. Talvez seja aqui que a estrutura topológica se revele.

cepções distintas para marcarem diferenças entre si (cf. Mainardi 2010).

Isso me leva a um ponto central: a crítica recente que Viveiros de Castro (2009) constrói ao que chama de um modelo “construtivo” do parentesco, segundo o qual tanto as ligações de consanguinidade quanto aquelas de afinidade seriam construções puramente simbólicas – parentes são sempre uma escolha. O autor vê como imprópria a aplicação desse tipo de modelo para os distintos sistemas de parentesco sul-americanos, nos quais não haveria escolha, “exceto inventar e diferenciar seus próprios corpos de parentes” (Viveiros de Castro 2009: 260)²⁰. Concordo com o autor com a impossibilidade de entendermos os sistemas de parentesco ameríndios a partir de um modelo construtivo de parentesco, mas espero ter demonstrado que as maneiras através das quais um mundo vivido se produz dependem de determinadas escolhas (ou estratégias) políticas – como, por exemplo, estabelecer como e com quem se cria laços de parentesco.

O exemplo que observamos na etnografia de Carlos Fausto (2001) é bastante similar. O autor aponta que, seguindo-se a um cisma que separou a população parakanã em dois blocos, distintas estratégias matrimoniais foram adotadas por cada um dos grupos resultantes. Enquanto os Parakanã ocidentais resolveram o problema da escassez de cônjuges através de um movimento centrífugo de rapto de mulheres (que dissolveu as diferenças internas ao grupo), os Parakanã criativamente erigiram um sistema de metades exogâmicas e três patrigrupos, que passou a orientar as alianças matrimoniais – demonstrando um movimento centrípeto que se voltou à construção de diferenças internas (Fausto 2001: 175-216). Um mesmo grupo que, separado por uma contenda, toma diferentes estratégias relacionais.

O que me permite, enfim, concluir. Comecei este trabalho apresentando o problema das classificações etnológicas que, através da etno-nomeação, enrijecem diferentes populações em categorias inclusivas de diferentes ordens. A isso costuma seguir uma expectativa de identidade: espera-se que populações classificadas da mesma maneira, mas habitando diferentes locais, apresentem respostas iguais a situações históricas distintas. É precisamente esta ideia que se encontra em elipse frente ao problema culturalista que diversos autores apontaram quando da análise de distintos limiares culturais e linguísticos que separam populações mbya e tupi guarani: as primeiras não se casam com brancos enquanto as segundas aceitam e por vezes incentivam essa modalidade de aliança matrimonial. Não que a proibição de coletivos mbya ao casamento com não índios não tenha razões cosmológicas e ontológicas (cf. Ladeira 2007; Macedo 2009), do mesmo modo como a aceitação desse tipo de casamento por coletivos tupi guarani não se assente também em concepções ontológicas (Mainardi 2015). Antes, trata-se de observar como, por vezes, essas distintas estratégias atravessam as mesmas “etnias” – como o caso da aceitação do casamento com não índios pelos Mbya da Tekoa Mbo’y ty (Migliora 2014) revela. Reto-

20 O autor constrói sua comparação a partir da sugestão de Roy Wagner ([1981] 2010), para quem toda cultura humana favorece uma das modalidades simbólicas propostas pelo autor (simbolização convencional e simbolização diferenciante) como apropriada à ação humana e a outra como característica do mundo “dado”, ou “inato”. Nesse sentido, o modelo amazônico se caracterizaria pela ideia de que a afinidade é o “dado” e a consanguinidade aquilo que deve ser construída (cf. também Viveiros de Castro 2002b). Por outro lado, o modelo construtivista consideraria que tanto a afinidade quanto a consanguinidade seriam da ordem do “feito” – o que, segundo Viveiros de Castro, seria um contra-senso, já que para toda cultura algo deve ser da ordem do “dado”: “não se pode ter tanto a afinidade quanto a consanguinidade como dadas ou ambas como construídas” (Viveiros de Castro 2009: 260).

mando Gow (2014), observamos que, em distintos coletivos da Mata Atlântica brasileira, o parentesco não só se inverte como por vezes o faz à revelia de classificações étnicas – o que pode demonstrar, inclusive, a gesta de novos coletivos que, quiçá no futuro, teremos de chamar por outros nomes. Produção de diferença a partir de diferentes escolhas, eu diria, o que pode potencialmente levar a novos mundos vividos.

Isso nos fornece um problema à história indígena. Acredito ser necessário cartografar casos de transformações criativas de diferentes sistemas de parentesco por populações indígenas, que dependem de escolhas assentadas na sociocosmologia nativa e nos processos históricos em que se inserem. Trata-se de algo próximo ao que Fausto, Xavier & Welper (2016) apontaram recentemente. Ainda que discorde do léxico mobilizado pelos autores (a noção de “reforma social” me parece um tanto burguesa para lidar com complexos processos de invenção indígena), seus apontamentos sugerem a importância da resposta a determinadas situações históricas em forma de decisões tomadas coletivamente – que, sem dúvida, são determinadas pelas “estruturas socioculturais e pelos processos históricos” nos quais se inserem (Fausto, Xavier & Welper 2016: 67). Ou seja, para além de uma análise histórica e estrutural, é preciso que olhemos para distintas estratégias indígenas tomadas no tempo – o que, nos casos sobre os quais me debrucei aqui, tem íntima relação com a necessidade de resistir face a um mundo que não cessa de tentar exterminar outros mundos possíveis.

Referências

- AMOROSO, Marta e MAHAKEN DE LIMA, Leandro. 2011. "A aculturação é um objeto legítimo da antropologia: entrevista com Peter Gow". *Revista de Antropologia*, 54(1): 517-539
- ALMEIDA, Ligia Rodrigues de. 2011. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2016. *Estar em movimento é estar vivo: Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- ALMEIDA, Mauro. 1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, 42(1/2).
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2005. "A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas". *RBCS*, v. 20, n. 57.
- DETIENNE, Marcel. 2008. *Comparing the incomparable*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- DANAGA, Amanda Cristina. 2012. *Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2016. *Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FAUSTO, C.; XAVIER, C.; WELPER, E. 2016. "Conflict, peace, and social reform in indigenous amazonia". *Common Knowledge*, 22(1).
- GALLOIS, Dominique. 2012. "Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã". *Cadernos de Tradução* 30(2).
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2014. "Lévi-Strauss's double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies". *Issue*, 10.
- LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 2012. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes
- _____. [1956] 2003. "Les organisations dualistes existent-elles?". In: C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- _____. [1960a] 2012. "Sentido e uso da noção de modelo". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.

- _____. [1960b] 2012. “Quatro mitos winnebago”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1964] 2004. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1971a] 2012. “Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1971b] 2012. “Como morrem os mitos”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 1991. *Histoire de Linx*. Paris: Plon.
- LIMA, Tania Stolze. 2008. “Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro”. In: QUEIROZ, R. e NOBRE, R. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- MACEDO, Valéria. 2009. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani da Serra do Mar*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2013. “De encontros nos corpos guarani”. *Ilha Revista de Antropologia*, 15(1).
- _____. 2016. “Contramestiçagens mbya e tupi guarani: diferentes caminhos na cidade e nos corpos”. In: *40ª reunião da Anpocs*, Caxambu.
- MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo proximidades e distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera/SP*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2015. *Desfazer e refazer coletivos. O movimento tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MIGLIORA, Amanda. 2014. *Inventando outros: desdobramentos de um contato multifacetado*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Museu Nacional.
- NOGUEIRA DA SILVA, Fabio. 2015. *Do tekoa pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- OVERING, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco basin*. Oxford: Claredon Press.
- _____. [1983/4] 2002. “Estruturas elementares de reciprocidade”. *Cadernos de Campo*, 10.
- PISSOLATO, Elizabeth. 2006. *A duração da pessoa. Mobilidade, xamanismo e parentesco mbya (guarani)*. Tese de doutorado. PPGAS, Museu Nacional.
- _____. 2012. “Gênero, casamento e troca com brancos”. In: A. Sacchi; M. Gramkow. (org.). *Gênero e povos indígenas*. Brasília: Museu do Índio/ FUNAI.
- ROBBINS, J.; SCHIEFFELIN, B.; VILAÇA, A. 2014. “Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the revival of Anthropological Comparison”. *Comparative Studies in Society and History*, 56.
- SAHLINS, Marshall. 2011. “What kinship is (part one)”. *Journal of the royal anthropological institute*, 17.
- SCHADEN, Egon. [1962] 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EDUSP.
- SCHNEIDER, David. [1972] 2004. “What is kinship all about?”. In: R. Parkin; L. Stone.

- (orgs.). *Kinship and family: an anthropological reader*. Nova Iorque: Wiley.
- _____. 1980. *American kinship: a cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1984. *A critique of the study of kinship*. Michigan: University of Michigan Press.
- STRATHERN, Marilyn. [1988] 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "Dando apenas uma força à natureza? A cessão temporária de útero: um debate sobre tecnologia e sociedade". In: M. Strathern. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1998. "Jivaro Kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas: a Dravidian Transformation Group". In: M. Godelier; T. Tratumann; F. Tjon Sie Fat (org.). *Transformations of kinship*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002a. "O problema da afinidade na Amazônia". In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2009. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: S. Bamford; J. Leach. (orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.
- WAGNER, Roy. [1981] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 6 jul. 2017

Aceito em 17 ago. 2017