

O parentesco analógico: um exemplo Daribi

ROY WAGNER

Chicago University, Chicago, Estados Unidos da América

Tradução: JOÃO LUCAS MORAES PASSOS

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

NOSHUA AMORAS

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Revisão técnica: GABRIEL BANAGGIA

PUC-Rio, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v28i2p147-171

resumo A relação de parentesco pode ser abordada no modo tradicional como a classificação ou o “relacionar” sociopolítico de parentes genealógicamente diferenciados, ou pode ser vista como a diferenciação proposital de categorias relacionais para compelir um “fluxo” de “aparentamento” analógico entre eles. A análise de um sistema relacional da Nova Guiné nesses últimos termos, começando com o “interdito” em relações com a mãe da esposa, revela um conjunto de conceitos operantes para a compreensão do parentesco em termos simbólicos, bem como um conjunto de conclusões gerais sobre a natureza do parentesco.

Começamos com a proposição de que todas as relações humanas são análogas umas às outras. Isso inclui aquelas relações que antropólogos chamam de “relações de parentesco”, que, por essa razão, constituirão o objeto de nossa discussão. Isso significa que relações de parentesco, assim como os parentes identificados por meio dessas relações, serão consideradas como basicamente semelhantes de algum modo importante. Notem que estou fazendo essa assunção puramente por razões analíticas; não pretendo sugerir que essa qualidade básica da analogia ou semelhança seja de alguma forma “dada”, ou inata na natureza das coisas. Estou meramente introduzindo a proposição como um contraponto para o tradicional pressuposto antropológico do inatismo da diferenciação de parentes – a noção de que a divisão genealógica em “pai”, “mãe”, e assim por diante, é um fato natural, e

que é uma responsabilidade humana integrá-las a “sistemas” particulares de parentesco (ou descobrir tais integrações).

Considerem, então, uma situação em que todas as relações de parentesco e todos os tipos de parentes são basicamente parecidos, sendo uma responsabilidade humana diferenciá-los. A responsabilidade de fazê-lo será nossa tarefa no entendimento das relações de parentesco, como é o papel do homem talvez na maioria das sociedades humanas. Uma mãe é um outro tipo de pai, a paternagem é outro tipo de maternagem; uma irmã pode ser uma irmã melhor pelo fato de que ela é uma “pequena mãe” para seus germanos, e um bom pai frequentemente é “como um irmão” para seus filhos. Certa solicitude (talvez epitomada pela “solidariedade difusa, duradoura” de Schneider) é fundamental para todas as relações ideais de parentesco, independentemente de como elas possam ser definidas ou de que formas essa solicitude é expressa. E essa solicitude representa, tão bem como qualquer coisa pode representar, o que eu quero dizer com a analogia básica de todas as relações de parentesco umas com as outras. Do ponto de partida que escolhi, eu poderia bem falar de *uma* relação essencial de parentesco, que é encompassada e diversificada em todos os tipos particulares de relações que os seres humanos distinguem e diferenciam. Essa similaridade essencial *flui* entre e por estes, a despeito de todo o esforço que se possa fazer para diferenciá-los.

E é precisamente por essa razão que a obrigação e o dever moral do homem é diferenciar, e diferenciar apropriadamente. Pois se as distinções apropriadas forem feitas, e os modos apropriados de evitação, respeito, deferência, e até mesmo paródia forem observados, então o “fluxo” de similaridade resultante será compreendido, percebido como uma expressão da moralidade interior. Mas se essas distinções não são feitas, ou feitas inadequadamente, ou se são feitas as distinções erradas ou inapropriadas, então o fluxo de similaridade aparecerá como uma espécie de contágio, uma degeneração moral espalhando-se de um parente para outro. Parece ser disto que se trata o célebre “tabu do incesto”, que foi identificado por tantos ansiosos classificadores em diversas sociedades. Pois o incesto – tratar uma mãe ou irmã como esposa ou amante, ou tratar um filho ou irmão como amante ou marido – é um fluxo de similaridade moralmente indesejável.

O aspecto “relacional” do parentesco é assim sempre compreensível como uma espécie de “fluxo” analógico – é isso que queremos dizer por “estar relacionado”, e esse fluxo é sempre a consequência da diferenciação de parentes. A sociedade de classe média ocidental, que assume a responsabilidade de “aparentar” em um sentido deliberado, percebe a diferenciação como algo “inato”. Portanto, para a ideologia ocidental, um “fluxo” apropriado resulta de uma *performance* consciente e deliberada de “aparentamentos” legítimos: fazer um casamento legítimo entre pessoas compatíveis, manter e ajustar relações interpessoais, aprender a gostar de seus afins, cumprir o dever relacional com os parentes. E o fluxo inapropriado do incesto é visto pelos ocidentais como “ir contra a natureza”, uma violação da diferenciação “natural” que supostamente provoca consequências naturais desastrosas. Para a sociedade ocidental, o fluxo apropriado é

definido e promovido por diferenciação natural, e a tarefa do indivíduo e da sociedade é a de compreender esse “fato” natural e acomodar nossas ações a seus preceitos. Nós “extraímos” as distinções criativas ao percebê-las “na natureza”, e nós percebemos o fluxo consequente como um potencial para uma ação “certa” ou “errada”. Outros percebem o fluxo de relações como um “dado” que suscita diferenciação apropriada.

Mas em ambos os casos o fluxo de relação, e em última instância linearidade – analogia através das gerações –, é integralmente ligado a diferenciação. A linearidade *não* é uma consideração “política”, distinta, uma questão de “recrutamento do grupo”, mas é sempre um aspecto de uma totalidade que inclui também a diferenciação. A criatividade do parentesco no Ocidente se centra em um ato de *agrupamento* coletivo, o “casar” de duas pessoas, pois é a partir desse ato que a diferenciação apropriada (em “marido”, “esposa”, “mãe”, “pai” e assim por diante) acontece. Mas a criatividade alhures, e especialmente em sociedades tribais, é baseada em um ato de *diferenciação* apropriada, um ato que irá assegurar um fluxo relacional adequado. Casamentos, em nosso sentido, não são “feitos”; eles se seguem a, ou “fluem de”, uma diferenciação inicial, da qual as consequências do casamento também fluem.

Exploremos então esse modo de pensamento e ação. Todas as relações de parentesco e “tipos” de parentes são basicamente análogas pois todas incorporam a essência da solicitude humana que chamamos “relacionar”. Todo “tipo” particular de relação exemplifica essa essência de um modo particular, e compreende uma *parte* (“metonímica”) de um *todo* potencial, uma totalidade da qual o agregado de todos os tipos de relação representa um homólogo. Cada tipo particular de relação, já que incorpora o contexto subjacente de solicitude relacional, pode ser visto como um análogo (“metafórico”) de cada outro tipo de relação. Um exemplo tirado do clássico estudo de Lévi-Strauss sobre o totemismo (1962) pode ajudar a esclarecer esse ponto. Lévi-Strauss postula uma homologia entre uma “série natural” de criaturas totêmicas e o conjunto de agrupamentos humanos que elas representam, na qual “*não são as semelhanças, mas as diferenças que se assemelham*” (1962, p.77). Aplicando esse modelo à descrição de Spencer e Gillen dos Aranda da Austrália Central, descobrimos que para certos propósitos essa homologia é significativa, enquanto para outros ela é “colapsada” em uma série de análogos antropomórficos. Dessa forma, cada um dos agrupamentos “totêmicos” na série humana é responsável pela proliferação ritual de seus homólogos “naturais”, para assim beneficiar o todo da sociedade. Mas o rito Intichiuma, que acarreta isso, requer que cada agrupamento humano sintetize a criatura *inapertwa* primordial que representa uma *união* entre homem e um homólogo natural, uma “metáfora” antropomórfica substituindo uma relação análoga a outras metáforas do tipo (SPENCER; GILLEN, 1968, pp.167-211, 389, 445). Essa transformação está diagramada no topo da Figura 1. Podemos, de maneira semelhante, postular uma homologia entre os vários tipos de parentes tradicionalmente reconhecidos em estudos de parentesco (ou, nesse caso, entre qualquer conjunto “cultural” particular de parentes) e a totalidade, ou agregado de tipos de relações humanas, como afirmei acima. Ao reconhecer

a união de cada tipo de parente com o seu homólogo relacional, no modelo da criatura *inapertwa* Aranda, posso transformar essa concepção tradicional de relação de parentesco no modelo analógico que sugeri. A transformação está diagramada na parte de baixo da Figura 1. Trata-se de um esquema para a *diferenciação* de um universo de parentesco em unidades analógicas.

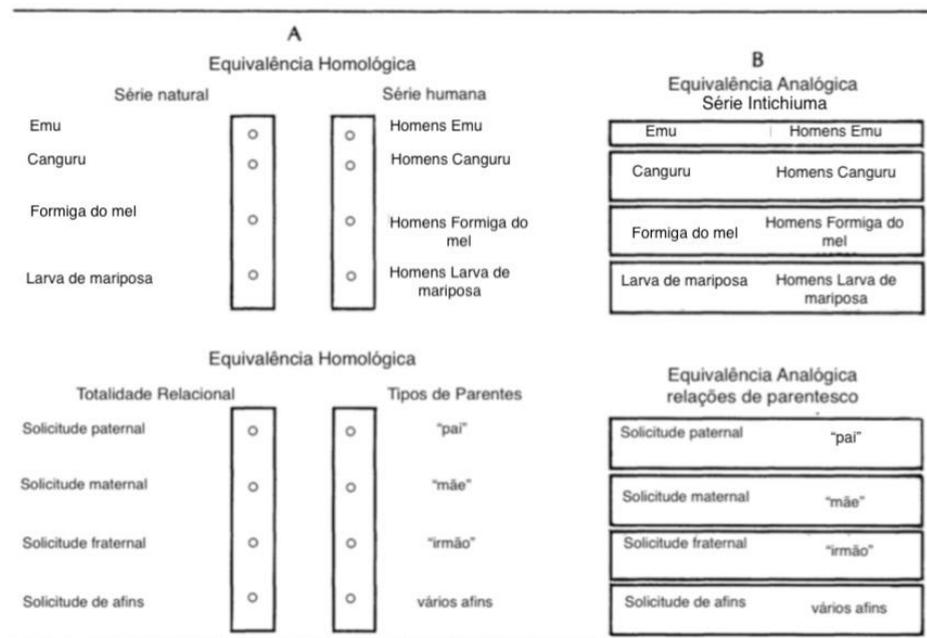


Figura 1. Uma comparação do modelo de “totemismo” de Lévi-Strauss e seu ritual de transformação entre os Aranda (Spencer; Gillen, 1968) com o modelo de relação de parentesco analógica apresentado nesta discussão. Quadros indicam contiguidade e incorporação, alinhamento paralelo indica semelhança. **Fonte:** traduzido e editado a partir de Wagner (1977).

As preocupações e os problemas tradicionais dos estudos de parentesco funcionalistas, estruturalistas e cognitivos podem ser vistos como consequências de um quadro de referência homológico. A análise das relações jocosas, de evitação e de respeito iniciada por Radcliffe-Brown (1952) e Eggan (1937) lida com homologias culturalmente específicas entre papéis de parentesco sociológicos e um conjunto de parentes genealógicos “dados”. A diferenciação de parentes (a “grade” genealógica) torna-se um controle invariante contra o qual as ênfases e os alinhamentos sociológicos dos vários povos tribais são contrastados. Jocosidade, evitação e respeito são entendidos como estratégias convencionais para converter um universo de parentes naturalmente diferenciado em uma sociedade que funciona, e um relato abrangente dos protocolos de relação de um povo fornece seu homólogo social de genealogia.

O modelo do “átomo de parentesco” de Lévi-Strauss (1963) atinge uma elegante simplificação (ou supersimplificação) dessa abordagem homológica. A diferenciação natural é suplementada pelas restrições da reciprocidade (social) a fim de limitar as

constelações possíveis de atitudes de parentes entre os quatro tipos “básicos” de parentes. O que Lévi-Strauss oferece é um refinamento limitado e rigoroso da homologia, em vez de uma alternativa a ela. Mostra-se que um conjunto de “atitudes” definidas contrastivamente (a distinção entre atitude e relação não é, de modo algum, clara) varia de um modo regular em relação à genealogia e à obrigação recíproca. A insistência em uma diferenciação de parentes “dada”, por mais abstrata que seja, preserva o caráter essencialmente homológico desse modelo.

O caráter da homologia muda radicalmente nas abordagens etnossemânticas de Lounsbury (1964) e outros, que substituem a classificação de parentesco culturalmente específica por um “modo de relação” ou por “atitudes de parentesco”. A homologia da análise componencial não é nem a explicação de uma dinâmica sociológica nem uma síntese das atitudes induzidas pela reciprocidade, mas uma detalhada correspondência estabelecida entre um “sistema” classificatório nativo e os “tipos de parentes” especificados pela genealogia. Muito do valor dessa abordagem advém da estreita especificação de transformações homológicas particulares (e não de uma demonstração de como a sociedade é mantida coesa); como outros esquemas homológicos, entretanto, sua utilidade é em última instância contingente à validade da ideia de diferenciação natural de parentesco.

Para os funcionalistas e os estruturalistas, assim como para os etnossemantistas, a área “problemática” é demarcada pelos espaços vazios entre as caixas na primeira coluna da Figura 1. Para uma abordagem analógica, contudo, a correspondência (homológica) é *subsumida* pela identidade postulada entre modo de relação e tipo de parente. Aqui o termo ou os termos de parentesco (assim como os “parentes” que ele identifica) é parte essencial de um modo de relação (ver WAGNER, 1972a), e termo e relação juntos formam uma entidade conceitual que é diferenciada de outras entidades do tipo. A área “problemática” aqui corresponde aos espaços vazios entre as caixas na segunda coluna da Figura 1 e envolve o “fluxo” de analogia ou similaridade entre relações de parentesco.

A dinâmica da explicação para uma análise analógica de relações de parentesco é radicalmente diferente daquela tradicionalmente assumida em abordagens homológicas. O método genealógico tradicional, com seus “diagramas de parentesco” e “tipos de parentes” terminológicos é basicamente sincrônico e enfatiza a disposição sistemática de correspondências relacionais ao longo de um eixo invariante. O que poderíamos chamar de fator “temporal” pode ser localizado como uma de uma série de implicações lógicas subsumidas na constelação total. Mas uma análise analógica é necessariamente diacrônica e sequencial: preocupada com a “relação” como a consequência analógica da diferenciação forjada, ela esgota uma série terminológica-relacional por sequência temporal em vez de sistematização lógica. Cada diferenciação tem suas consequências e é restabelecida ou alterada diacronicamente.

Há outra implicação, talvez mais sutil, de uma abordagem analógica que merece esclarecimento. É o fato de que, tendo obviado a distinção entre tipo de parente “natural” e relação de parentesco “cultural” ao subsumir terminologia e relação em uma única

entidade, uma abordagem analógica não incorpora o contraste entre simbolização “mental” e fato “físico”. Suas construções pretendem ser simultaneamente conceituais e fenomênicas; elas pertencem a um único universo de construção cultural apreendida (e de apreensão culturalmente construída) que é contíguo a outros reinos de conceitualização. Relações de parentesco não são distinguidas como uma resposta “cultural” rígida a um paradigma definido de contingência “natural”, mas emergem ao contrário como parte integral de uma conceitualização inteiramente simbólica das coisas.

Começamos não com uma grade, mas com um mundo conceitual, e o significado das relações de parentesco nesse mundo é uma função do seu desenvolvimento significativo em termos de seus símbolos. O começo de nossa análise deve envolver um ingresso nesse mundo conceitual e uma apreensão criativa de seus significados, e não a demarcação de um “domínio” ou departamento particular da totalidade que poderíamos querer designar como o do “parentesco”. Isso exige que comecemos nossa análise com algum mundo conceitual particular, e com um conjunto de assunções sobre mundos conceituais em geral, em vez de uma orientação geral acerca de “sistemas de parentesco” em geral. Em conformidade, apresentarei uma análise analógica das relações de parentesco entre os Daribi, um povo do interior da Papua cujo mundo conceitual eu já explorei com certo nível de detalhe (WAGNER, 1967, 1972b).

As relações, restrições, responsabilidades e obrigações dos parentes daribi fluem todas de uma diferenciação, ou interdito inicial, que é produzida com, e sancionada por, uma considerável ênfase moral e cerimonial. Para os propósitos dessa análise, irei considerar o interdito como sendo o passo básico e primário (como os próprios Daribi o consideram), o “produtor” ou “criador” da relação de parentesco. Mas como o interdito é produzido *dentro* de um mundo conceitual, um mundo que pressupõe o fluxo analógico resultando da diferenciação (uma vez que o contexto da diferenciação é uma sociedade estabelecida, não um discurso analítico), será necessário considerá-la à luz do fluxo analógico.

A interdição é iniciada na forma de um noivado (*orowaie*, “noivar”) e envolve os futuros noivos assim como certos parentes-chave deles, em especial a mãe da futura noiva. Poderíamos de fato considerar a mãe da futura noiva como a parte mais significativa em uma díade básica, já que ela assume o papel essencial no interdito quando acaba a etapa de noivado. Mas até lá, a futura noiva e sua mãe são, para a maior parte dos propósitos sociais, tratadas como a mesma pessoa. A força do interdito é para comutar toda a ou a maior parte das interações (o “relacionar”) entre dois conjuntos de pessoas, focada na díade envolvida na troca de riquezas e carne. A revogação da relação começa antes do estabelecimento do noivado em si, quando intermediários são utilizados para mediar as relações entre as duas partes, e continua em efeito, com certas modificações, enquanto existirem relações maritais.

A interdição e a comutação de relações podem ser aqui compreendidas em termos de diferenciação e analogia. O que é revogado são de fato quaisquer relações analógicas

preexistentes que possam ser interpretadas como existindo entre as partes (como, por exemplo, serem “primos distantes de segundo grau”), e qualquer familiaridade que possa surgir na interação social cotidiana. Poderíamos dizer que qualquer relação analógica “horizontal” ou não linear é lacerada e transmutada em uma relação “vertical” ou linear. Esse ponto tem precedência sobre quaisquer implicações que possam originar-se da nossa ideia tradicional de “troca” ou de “reciprocidade”, já que “troca” é tão inadmissível como um “fato” inexplicável quanto noções como o “domínio do parentesco”. Para perceber a importância disso, no entanto, precisamos considerar a natureza da linearidade “vertical”, pois ela sustenta (e é sustentada por) a concepção daribi de diferenciação sexual.

A masculinidade é considerada um efeito do fluido seminal, *kawa*, que está contido e é desenvolvido em um sistema de tubos (*agwa bono*) e nódulos (*agwa ge*) que chamaríamos de sistema linfático, e é transmitido por um homem durante a relação sexual. Ele forma a camada externa de um embrião, a pele, os olhos, dentes e o cabelo, assim como o sistema linfático e a genitália de um homem, e o sistema linfático e as glândulas mamárias de uma mulher. A feminilidade é considerada um efeito do sangue materno, *pagekamine*, que está contido no sistema circulatório e é fornecido por uma mulher na concepção de uma criança. Ele forma a camada interna de um embrião, os ossos, as vísceras e outros órgãos internos, e o sistema circulatório. A menstruação é vista como a liberação do *pagekamine* para fins reprodutivos. Apesar de o coração, os pulmões e o fígado serem concebidos como lugares onde a alma (*noma*) reside e serem desenvolvidos a partir do sangue materno, os Daribi dizem que a alma de um homem é concedida pelo pai, e a da mulher é concedida pela mãe.

Mas a diferença crucial entre esses fluidos e as características sexuais que eles objetificam é a relativa contingência do masculino e a relativa autossuficiência do feminino. Ambos os fluidos são necessários para a criação de um embrião, mas apesar de o sangue no corpo de uma mulher ser suficiente para o papel dela na concepção, o fluido seminal que um homem recebe de seu pai nunca é suficiente em quantidade para a concepção e precisa ser acumulado. Ele é reabastecido e ampliado pelos sucos e pela gordura da carne que é ingerida (em uma mulher esses fluidos formam o leite materno). Assim a carne adquire a importância considerável de um complemento à masculinidade e ao potencial reprodutivo masculino: é um acessório portátil e portátil para a continuidade masculina. Para além disso, a contingência da masculinidade resulta em uma afirmação definitiva de obrigação moral: a responsabilidade do homem deve ser reter e suplementar o contingente, gerir e utilizar os recursos de carne e exercer força social e restrição de um modo que contenha e incorpore a linearidade masculina.

Vistos em termos analógicos, *kawa* e *pagekamine* são simplesmente duas maneiras nas quais o fluxo vertical de analogia resultante do interdito é representado. Eles correspondem à mesma coisa vista, por assim dizer, de diferentes ângulos, e veremos que todo o curso da transformação relacional daribi não é senão uma percepção sequencial e um reconhecimento desse fato. Mas a percepção é gradual e sequencial, e a força da

obrigação moral é que cada parte para o interdito deverá representar e perceber seu próprio fluxo linear como um fluxo de substância masculina, pois a preocupação primária é a retenção e a reposição dessa substância. A parte dos doadores de esposas irá, por essa razão, representar e perceber o ato de dar suas mulheres e suas consequentes atividades reprodutivas como seu próprio fluxo linear de substância masculina. Um homem daribi considera e se dirige aos filhos de sua irmã como seus próprios filhos. Mas a parte dos receptores de esposas irá considerar o fluxo linear dos doadores de esposas como um fluxo de substância feminina, como um fluxo de “sangue”.

O que poderia ser descrito como troca ou reciprocidade é na verdade uma mediação objetificada, quantificável e um entrelaçamento de duas visões sobre uma única coisa. Os doadores de esposas representam seu próprio fluxo para os receptores como um de feminilidade, dando complementos da produtividade feminina (roupas de cortiça, bolsas de corda, e assim por diante) e a promessa de uma mulher. Os receptores de esposas representam seu fluxo para os doadores de esposas como um fluxo de masculinidade, dando carne e outros complementos de masculinidade e da produtividade masculina (conchas de ostra, machados, facões). Cada parte adquire um incremento de fluxo objetificado consoante a sua percepção do fluxo da outra, mas, pelo fato de os doadores de esposas considerarem a mulher e os pertences dela como parte de sua própria linearidade masculina, a doação de cada parte é consoante à percepção de seu próprio fluxo linear. “Nós” somos sempre contingência masculina, por preceito moral, e são sempre as mulheres, por causa mesmo de sua autossuficiência, que são obrigadas a mediar o fluxo de linearidade masculina.

A objetificação dos fluxos paralelos “masculino” e “feminino”, como algo contra qualquer fluxo único, analógico ou relação entre possíveis doadores e receptores de esposas, é assim um artefato do interdito. Mas porque a carne, os objetos de valor e, potencialmente, a mulher envolvidos não são emblemas “meramente simbólicos” como o nosso dinheiro, e em vez disso *são eles próprios* aquilo que nomeiam, ou representam, podemos dizer que a objetificação de fluxos paralelos por meio da “troca” é a própria substância do interdito, bem como seu artefato do interdito. Agora deve estar claro por que a força plena do interdito envolve um homem no lado dos receptores e uma mulher no lado dos doadores: porque o interdito e a objetificação de fluxos paralelos são uma única e mesma coisa. Noivado e casamento, via interdição e separação de fluxo pelo qual são constituídos, *resultam na diferenciação social germinal de masculino e feminino*, uma diferenciação que motiva a totalidade da vida secular daribi. É uma diferenciação que é constantemente recriada em noivados e casamentos e que deve sua persistência social a essa recriação. E isso talvez explique por que, quando perguntei a um grupo de homens daribi qual prática específica sempre foi sua (e não introduzida como parte de um culto), eles responderam: “é isso, que um homem não deve nunca contemplar, falar com ou pronunciar o nome da mãe de sua esposa.”

O estabelecimento de um noivado, formalizado na transmissão de um montante considerável de “bens masculinos” ao povo da futura esposa e um pequeno presente em

troca, inicia o recurso a formas de interação “afins” entre as partes apropriadas nas linearidades paralelas – o começo do interdito. Isso resulta na revogação formal, total de interação e até de reconhecimento entre o futuro noivo de um lado e sua futura esposa e a mãe desta do outro. Eles não podem falar um com o outro, se olhar, pronunciar o nome um do outro ou o nome da coisa a que se referem, ou ouvir tal nome ser falado. (Para tanto, as mulheres daribi vestem seus mantos de cortiça como um xale perto do rosto – de modo que possa ser puxado para cobrir o rosto se a ocasião exigir. Elas também saem da estrada e viram as costas se houver qualquer possibilidade de encontrar uma pessoa proibida). Não há terminologia de tratamento ou protocolo para interação entre um homem e sua prometida. Um homem e a mãe de sua noiva (ou esposa) são *au* um pra o outro. Qualquer infração do interdito entre eles precisa ser compensada com um pequeno presente de riquezas (masculinas) para o *au* feminino. Aqueles considerados irmãos “verdadeiros” (*ama’mu*) de um noivo ou futuro noivo e todas as outras mulheres casadas com alguém da linearidade da noiva ou futura noiva (geralmente incluindo esposas de irmãos plenos da mulher e as esposas dos seus equivalentes masculinos) também são *au* uns dos outros, apesar de a força do interdito poder não ser tão enfática nesses casos.

Os termos do interdito não são menos rigorosos em relação ao pai da prometida, ainda que as formas sejam diferentes. Esse homem (e seus germanos masculinos e femininos) e o futuro noivo (e seus irmãos “verdadeiros”) são *wqi* um do outro. Os *wqi* devem ter um cuidado particular em suas relações uns com os outros, evitando situações embaraçosas e “falando com cuidado”, com um certo grau de deferência sendo mostrado pelo futuro noivo e por seus irmãos. As formas do interdito são ligeiramente mais permissivas, embora não menos significativas, entre *baze*, incluindo o futuro noivo (e seus irmãos “verdadeiros”), de um lado, e os germanos da futura noiva, do outro. Esse é um protocolo cauteloso, que combina uma leve jocosidade com uma certa dose de deferência com os irmãos da noiva (a quem os Daribi ocasionalmente se referem como *baze* “verdadeiros”). *Wqi* e *baze* femininos são potenciais e até preferenciais parceiras (adicionais) de casamento, embora isso não afete os protocolos de interação com elas durante o período do noivado. *Wqi* e *baze* femininos são distinguidas por uma combinação dos termos com a palavra *we* (“mulher”, “esposa”), como em *wqi-we*, *baze-we*. A prole de *baze* masculinos, que figura no protocolo *yage* em relação ao futuro noivo e seus irmãos, e a prole de *yage* masculinos, que é reciprocamente *yame* para eles, são igualmente pouco importantes durante a fase de noivado do interdito, e os protocolos são relativamente frouxos. *Yage* e *yame* femininos são potenciais parceiras preferenciais de casamento, mas, assim como *wqi-we* e *baze-we*, essa potencialidade do seu papel é mantida em suspenso durante o noivado.

Noivar uma mulher é frequentemente dito pelos Daribi como *noma’ sabo* (“tomar a alma”, ou seja, “o ato de tomar a alma”). *Noma’* (“alma”) pode ser entendida como a *persona* moral e social. Nesse uso, o *noma’* pode ser abordado em uma analogia com o *hau* maori, o espírito da dádiva que exige reciprocidade (MAUSS, 1954, p.8-9). Tomar a alma equivale

então a contrair um penhor, o “eu” moral de uma mulher, a ser retribuído posteriormente pela transmissão da mulher. Durante o curso do noivado, geralmente quando a noiva atinge os oito ou dez anos de idade, ela é obrigada a visitar o povo do possível noivo e é então colocada sob o cuidado e tutela da mãe de seu possível marido, a quem ela chama *auwa* (“avô”, recíproco: *wai*, “neta”. Ela chama o marido de sua *auwa* de *wai*, aqui “avô”, que carrega o mesmo recíproco). O propósito dessa visita, que é averiguar se o possível noivo está reunindo as riquezas da noiva de modo que ela possa retornar e o contar ao próprio pai, é significativo. Pois a riqueza da noiva está ligada a outro uso do termo *noma*, a *ongwanoma* (literalmente “alma menino”, mas pronunciada como uma única palavra). A *ongwanoma* é a vestimenta cerimonial usada pelo noivo e por quatro ou cinco outros membros de sua linha para a apresentação do preço da noiva, o que constitui a cerimônia de casamento. Ela consiste em uma cobertura de carvão do corpo visível por inteiro, uma pluma preta de casuar usada na cabeça e ornamentos contrastantes de conchas brancas. Esse é também o tradicional traje de batalha dos homens. O casamento consiste nos homens, assim vestidos, perfilados em rígida atenção em fila única diante da porta da casa do pai da noiva. Na mão esquerda, os homens seguram conchas nacaradas que fazem parte da riqueza da noiva, e na mão direita cada um segura um arco e um punhado de flechas. A noiva então emerge da casa, vestida esplendidamente, anda ao longo da fila de homens e pega as conchas nacaradas de cada um deles. Ela então as leva ao seu pai. Conforme lhes tomam as conchas, os homens seguram uma das flechas na mão esquerda e voltam à postura rígida. É altamente significativo nos termos da contingência masculina o fato de a alma feminina ser *tomada*, enquanto a “alma menino” é meramente “mostrada” e *retida*, e que esse “mostrar” é feito numa postura marcial.

Essa cerimônia, *we kēbo*, literalmente a “amarração” ou “fixação” da mulher (em oposição à simples “tomada de sua alma”), pode também ser vista como a assunção explícita e autocontida de “fluxos” verticais e paralelos. O grupo do noivo se movimenta até o lócus residencial do povo da noiva e “exibe”, mas também contém seu *ongwanoma* numa maneira rígida e armada. Isso manifesta e exemplifica um ideal de assertividade masculina sóbria, enquanto ao mesmo tempo presenteia o povo da noiva com conchas nacaradas do mesmo tipo que as vestidas pelo noivo e seus cúmplices. Em suma, a cerimônia equivale a uma asserção e a um mútuo reconhecimento da autoimagem da substância masculina que é adequada a cada grupo. Mas a “amarração” da mulher também significa que ela é separada (isto é, “tomada” e “fixada”) de sua própria linha, *que a partir daí serão conhecidas como suas “pagebidi” – “pessoas-base” – um laço que é explicado e substanciado por meio do rastreamento de pagekamine*. Anteriormente à “amarração”, suas principais ligações de analogia substancial eram rastreadas tanto por substância paterna quanto materna. Mas a apresentação do preço da noiva comuta essa analogia vinculante a um único laço com sua linha natal, visto como uma ligação de substância materna pelo povo do noivo e como uma extensão de sua própria substância paterna pelo da noiva. Assim estes últimos são obrigados a ceder uma certa porção das riquezas da noiva como uma desobrigação para o

povo da mãe da noiva, dada mais ou menos para validar a assunção do papel de *pagebidi* dela.

Podemos entender um tipo de analogia a ser manifesta entre os doadores e receptores de almas, mulheres e conchas nacaradas, e de fato se pode dizer que essa analogia os relaciona. Ainda assim, os termos do interdito são tais que esse tipo de analogia não está incorporada em “fluxo” substancial e interno, mas nos tipos de coisas “destacadas” ou “destacáveis” (almas, mulheres, conchas nacaradas) que estão sendo apresentadas e aceitas. Pois são essas coisas destacáveis, *utilizadas como mediadoras em substituição ao fluxo substancial*, que são usadas socialmente para “marcar” e confirmar, para estabelecer e substanciar a configuração de fluxos substanciais paralelos. Existe um fluxo de carne, mulheres e conchas nacaradas só precisamente onde não há fluxo de analogia substancial, porque a troca desses marcadores destacáveis em uma direção é o meio pelo qual o fluxo substancial é enfatizado (e, portanto, criado) em outra. É por isso que os Daribi dizem que “nós casamos com aqueles com quem não comemos [isto é, compartilhamos] carne”. Trata-se uma declaração autocontida, um modelo “de” e um modelo “para”.

Em suma, então, a troca de coisas destacáveis e partíveis equivale a uma analogia controlada e deliberada – o “fluxo” manipulado que é substituído pelo fluxo substancial e interno pela imposição do interdito. Como o próprio interdito, é o aspecto da relação de parentesco pelo qual os seres humanos tomam responsabilidade direta. Diferentemente do fluxo substancial e interno, que, como o resíduo “dado” de trocas anteriores, *incita* certos tipos de ação humana apropriada (como “compartilhar”), o interdito e a troca a qual ele leva está predicada na ação humana imediata. As restrições e distinções feitas aqui, sejam “comportamentais” (como evitação e respeito) ou “estruturais” (troca e protocolos maritais), são alvo de grande cuidado e discricão. Elas trazem à mente as meticulosas restrições em torno de comida e poluição que Dumont enfatiza em *Homo hierarchicus* (1970) como o próprio cerne do sistema de castas hindu. Como na análise de Dumont, não é necessário aduzir “grupos” (ou mesmo “sociedades”) literalmente constituídos aqui: tudo que é necessário é que as pessoas cumpram as delicadezas do interdito e suas trocas e prerrogativas concomitantes, e a socialidade (e suas analogias de fluxo substancial) tomará conta de si mesma.

O “fluxo” de analogia controlada por meio da troca é assim constitutivo da matriz relacional toda. Mas vimos que essa ação constitutiva precisa respeitar as exigências das analogias substanciais (isto é, fluxos masculino e feminino, como percebidos pelas respectivas partes) que ela configura. Mais significativamente, isso envolve as obrigações da contingência masculina – dar carne e riqueza masculina para os *pagebidi* a fim de fazer a restituição da *sua* percebida perda de fluxo masculino. Para os Daribi (cujos usos são fundamentalmente assimétricos nesse aspecto, em contraste com aqueles de outros povos papuanos), a moralidade dessa obrigação se estende para além de casamentos individuais e se torna uma consideração vinculante para as duas linearidades envolvidas. Assim, na medida em que essas duas linearidades são configuradas por meio de interdito e troca, elas

serão constituídas em termos de um “fluxo” unidirecional de analogia controlada, uma sendo “doadora de esposa” e a outra “doadora de carne”, por assim dizer. Esposas adicionais podem ser dadas na direção do casamento original, mas não devem ser dadas na direção inversa. Naqueles poucos casos em que trocas de irmãs *realmente* acontecem (devido, como dizem os Daribi, a uma falta de riqueza por parte dos trocadores, que são comumente criticados em termos morais), informantes insistem que qualquer carne trocada não pode ser consumida pelos próprios trocadores.

Parece, de fato, que os protocolos que se referem à carne são aqui ainda mais cruciais que aqueles relacionados à doação das mulheres em si. Mas isso é exatamente o que devemos esperar, dada a significância predominante da contingência masculina, pois a carne é o equivalente partível e externalizado do fluido seminal, *kawa*. Podemos então apreender o caráter unidirecional e assimétrico da troca como sendo ele próprio um tipo de análogo da linearidade masculina: à medida que o fluxo de *kawa*, analogia relacional masculina, passa de pai para filho, também o “fluxo” de seu equivalente externo passa horizontalmente em uma direção apenas. Troca e descendência, afinidade e consanguinidade tornam-se metáforas umas para as outras.

Como toda metáfora, entretanto, esta funciona nos dois sentidos. Assim como há um “fluxo” de carne entre linearidades que replica a descendência, encontramos também um “fluxo” de mulheres no interior dessas linearidades no modelo da troca unidirecional ou assimétrica. É o levirato júnior, que para os Daribi é generalizado para incluir a herança de esposas de pai para filho e entre aqueles que se referem uns aos outros, em termos idiomáticos e amplos, como “irmãos”. A ênfase moral, no entanto, está na transferência de esposas de homens mais velhos para mais novos, e isso está claramente refletido em vários tipos de terminologias relacionais. O mais velho de um grupo de germanos masculinos é referido como o *gominaibidi*, literalmente o “homem-cabeça” ou “homem-fonte”, na analogia de um *wę-gomo*, o “cabeça-água”, ou o ponto alto da fonte de um córrego. Do mesmo modo que a água flui para baixo a partir desse ponto, assim fluem as esposas do *gominaibidi* para seus germanos mais novos. Um homem e as esposas de seus irmãos mais velhos, que são cônjuges potenciais sob o levirato, são *sare* entre si e não podem brincar ou agir de outras maneiras que indiquem familiaridade, como se chamarem pelo nome. Um homem e as esposas de seus irmãos mais novos, com as quais o casamento potencial não é encorajado pelo levirato, são *wai'* entre si. Essa relação não-restritiva e indulgente é também aquela entre avô e neto e entre uma esposa e o pai de seu marido.

Pode ser incidental para o idioma central dessa discussão, mas ainda assim é útil notar que a transferência levirática está envolvida em uma fração significativa de todos os casamentos daribi. A Tabela 1, baseada em histórias conjugais coletadas com em torno de metade dos homens daribi casados em 1968-1969, indica que esposas são obtidas leviraticamente em 46,8% dos casos. Certamente essa alta incidência é o resultado de fatores situacionais diversos, incluindo especialmente a prática de noivar garotas muito jovens com homens mais velhos. A viuvez precoce, e uma pluralidade de viúvas, é um fator

esperado de um tal arranjo. Assim descobrimos que, estatisticamente, o fluxo “linear” e interno de esposas é quase tão frequente quanto o fluxo interlinear e externo. Significativamente, entretanto, os ritos conjugais do *we kɛbo*, com sua “defesa” dramática da contingência masculina, não são desempenhados em casos de transferência levirática.

Casamentos iniciados por noivado	Número	Porcentagem
Após o noivado original	209	29,8
Noivado herdado leviraticamente por morte	32	4,6
Noivado herdado leviraticamente sem morte	56	7,9
Noivado transmitido não-leviraticamente	55	7,9
Casamentos não iniciados por noivado		
Casamento sem noivado ou transmissão	46	6,6
Esposa herdada leviraticamente por morte	207	29,5
Esposa herdada leviraticamente se morte	34	4,8
Esposa recebida não-leviraticamente	63	8,9
Total	702	100,00

Tabela 1: O predomínio da transferência levirática. **Fonte:** traduzido e adaptado a partir de Wagner (1977).

O “fluxo” horizontal e externo de mulheres, de doadores de esposas para recebedores de esposas, é também, é claro, um acontecimento bastante contínuo, particularmente porque os costumes daribi exigem que pequenas prestações de carne e de riquezas sejam passadas adiante continuamente na direção oposta. Outra medida desse “fluxo” é a prerrogativa ou expectativa do noivo, ou receptor de esposa, de receber mais esposas da linearidade dos doadores de mulheres. Isso inclui mulheres que são *wɔi we*, *baze-we*, *yage*, e *yame* para ele, mas em geral se centra mais particularmente na irmã da esposa, ou *baze-we*. Está claro que a “obrigação” não é sempre honrada pelos doadores de esposa, que podem ter outras obrigações ou inclinações em relação a suas irmãs, filhas e irmãs do pai. Mas a prerrogativa é frequentemente “forçada” por homens daribi, especialmente os influentes. Fui diversas vezes abordado por ansiosos *tultuls* daribi (líderes de aldeia indicados pelo governo) que haviam detido forçosamente as irmãs de suas esposas (casadas em outros lugares) e que estavam temendo as consequências. Outros, sabendo que minha esposa tinha uma irmã, se perguntavam em voz alta por que eu não desistia da Nova Guiné e ia em sua perseguição.

A Tabela 2 apresenta algumas medidas estatísticas sobre a continuidade de casamentos com doadores de esposas, calculadas como uma porcentagem de todos os casamentos contraídos e de todos os casamentos completados após o primeiro. As categorias *baze-we* (incluindo irmãs e meias irmãs da esposa) e *yage*, tomadas no sentido

mais restrito, respondem por aproximadamente 15% de todos os segundos casamentos; considerado juntamente com outros membros da linhagem da esposa, isso gera um total entre 30 e 35% de todos os casamentos depois do primeiro resultando do “fluxo” horizontal contínuo de carne e analogia partível.

Relação	Todos os casamentos contraidos após o primeiro (inclui noivados dissolvidos)		Todos os casamentos completados após o primeiro	
	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem
<i>Baze-we</i>	58	9,5	40	11
<i>Yage</i>	30	4,9	18	4,9
<i>Wai'-we</i>	3	0,5	3	0,8
outros membros da linhagem da esposa	93	15,2	67	18,3
outros casamentos	427	69,9	238	65
Total	611	100,00	366	100,00

Tabela 2: A prevalência da continuação de casamentos com os doadores da esposa. **Fonte:** traduzido e adaptado a partir de Wagner (1977).

A equivalência metafórica da linearidade vertical e da troca horizontal, por mais subliminar e implícita que possa ser do ponto de vista dos participantes, é altamente significativa para o meu argumento central. Porque é uma analogia feita entre duas formas bem diferentes de analogia, uma delas assumida como uma parte da natureza das coisas e a outra suscitada pela ação humana. Mais especificamente, ela pode ser vista como um tipo de “deslize” ou “dissonância” inveterados nos termos do interdito, que foi configurada pela mediação do “fluxo” horizontal para contrariar e abolir qualquer fluxo substancial entre as duas linearidades. O que acontece é que os meios de impor o interdito chegam a modelar a, e serem modelados pela, coisa que é interdita. Esse efeito, se sucedendo gradualmente nos anos após o casamento (na alocação de viúvas e na organização da poliginia), é o primeiro passo na obviação do interdito.

Esse efeito é espelhado por uma solução de compromisso do interdito ainda mais significativa: aquela provocada pelo nascimento de crianças, que manifestam o fluxo substantivo de ambas as linearidades – a da mãe e a do pai – em uma única *persona* social. Terminologicamente e de todos os outros modos, os homens daribi consideram os filhos de suas irmãs como seus próprios. Dos respectivos pontos de vistas das duas linearidades, de fato, a criança encontra-se em uma relação analógica de substância paterna para cada uma delas. Desta maneira, a criança se torna ela mesma um ponto de relação analógica entre as duas linearidades: a relação “aconteceu” à demarcação original entre elas. Pelo fato de a mesma *persona* social encontrar-se em uma relação analógica a ambas, as duas estão relacionadas analogicamente uma à outra. É importante, também, lembrar que cada indivíduo na sociedade manifesta uma tal confluência de linearidades, e que toda expressão

de linearidade como uma construção social evidente é comprometida pelas implicações desse efeito.

Se a expressão de distintas linearidades precisar ser mantida como uma construção social viável para além do casamento – se, em outras palavras, a criança for considerada como “pertencendo” analogicamente a uma ou outra de suas duas linearidades –, então uma mediação precisa ser efetuada. Ademais, essa mediação precisa satisfazer as reivindicações de contingência masculina que ambas as linearidades fazem à criança. Uma vez mais, isso é feito por meio da exibição de equivalentes partíveis e destacados de fluxo substancial. Estes são dados, em uma série de pagamentos chamados *pagehabo* (de *pagehaie*, “pagar o *pagebidi*”) pelo pai da criança aos *pagebidi* da criança. Pelo fato de estes últimos considerarem a criança como um análogo de sua própria linearidade paterna, os elementos analógicos destacáveis podem ser aceitos como (ou negociados por) uma substituição legítima. Como a linearidade do pai considera a da mãe como os *pagebidi* da criança, análogos por meio da substância *materna*, *pagehabo* torna-se para eles um ato de defesa da contingência masculina contra a suficiência feminina; pois acredita-se que os *pagebidi* exerçam, por meio de qualidades especiais do sangue materno, um poder de amaldiçoar a criança com morte ou doença. Assim, a contingência masculina é a principal consideração moral em *ambos* os lados, apesar de se tornar uma questão verdadeiramente urgente para a linearidade do pai, pois para eles a contingência masculina é oposta à suficiência feminina. Essa diferença torna a filiação paterna uma questão moral, pois na ausência de pagamentos *pagehabo* a linha do pai seria de fato contingente face a posição de suficiência dos *pagebidi* – o lado paterno precisa *suplementar* sua masculinidade e as reivindicações baseadas nessa masculinidade. Os *pagebidi*, por sua vez, não precisam suplementar suas reivindicações, mas eles reivindicam o direito (que por vezes é exercido) de tomar posse das crianças eles mesmos em caso de não pagamento.

O *pagehabo* está frequentemente sujeito a negociação; é comum o pagamento ser atrasado até a criança sobreviver a seus vulneráveis primeiros anos, ou os pagamentos por uma ou até várias crianças serem ofertados em um único “montante”. Costumeiramente, também, só é exigido para os três primeiros filhos de uma mulher, apesar de isso também ser frequentemente objeto de negociação. O que é importante, independentemente das circunstâncias da doação, é a mediação que é efetuada, porque isso é uma questão moral incidindo sobre saúde e linearidade. O *pagehabo* é dado poucos anos após o nascimento, na iniciação no caso dos homens e no casamento no das mulheres, e mais uma vez na morte. Mas os homens adultos devem também, por uma questão de certa consequência moral (por exemplo, o que um homem que seja “um bom entendedor” faria), formar pares com um de seus *awa pagebidi* (o dito *awa mu*, ou “tio materno verdadeiro”) em uma relação de troca contínua. A linearidade feminina, então, deve moralmente ser transmutada em um fluxo de analogia partível ao longo da vida de um homem.

Em termos de nosso entendimento mais amplo, *pagehabo* é um tipo de reimposição do interdito, uma definição deliberada (ainda que motivada) de linearidade. Mas ele

também é, como observei, comprometido de um modo que o interdito original não é, pois, na medida em que a *persona* por quem os pagamentos são feitos pertence simultaneamente a ambas as linearidades, e as relaciona, os pagamentos mediadores que definem essa filiação linear são trocados *dentro de uma mesma linearidade*. Eles são tanto “compartilhados” quanto trocados e, nesse aspecto, as linearidades que eles servem para definir são tornadas menos distintas. Assim, a identificação entre fluxo horizontal e vertical, entre linearidade e troca (ou ato e circunstância), encontrada no levirato e nos constantes casamentos com doadores de esposas e intensificada na geração de crianças, é levada adiante de maneira cumulativa. Ela qualifica a redefinição de linearidade no *pagehabo*, e seus efeitos se tornam ainda mais evidentes à medida que a criança fica mais velha.

A maior parte das trocas *daribi*, incluindo aquelas feitas no noivado e no casamento, assim como o *pagehabo*, envolvem a retribuição de uma prestação menor chamada *sogwarema* pelos recebedores da prestação principal. No caso do *pagehabo* dado por uma criança do sexo masculino, entretanto, os bens do *sogwarema* são com frequência retidos pelos *pagebidi* até que a criança cresça e comece a juntar seu próprio preço da noiva. O jovem então tem o direito de ir aos seus *pagebidi* e solicitar uma contribuição para a riqueza da noiva que ele está juntando, e os bens acumulados do *sogwarema* serão entregues a ele para esse propósito. Mesmo que os bens do *sogwarema* não tenham sido retidos, entretanto, o pedido do jovem deve ser honrado. O direito de pedir por essa consideração e a contribuição em si são provas da filiação do jovem à sua linearidade materna, mais do que a definição de sua linearidade efetuada pelo *pagehabo*. Reter as prestações do *sogwarema* tem o efeito de conservar a definição da linearidade, apesar de tornar a transferência de riqueza, quando ela ocorre, mais ambígua, pois, ao honrar o pedido do jovem com a riqueza do *sogwarema*, os *pagebidi* tanto “trocam” com a linearidade paterna do jovem quanto “partilham” com o próprio jovem.

Precisamente esse tipo de ambiguidade, trocas, expectativas e protocolos, simultaneamente honrando os cânones de “compartilhar” e “trocar”, impregna as relações entre primos cruzados, a prole, respectivamente, dos até então “doadores de esposas” e “receptores de esposas”. Os *Daribi* dizem que primos cruzados, ou *hai'*, “são o mesmo que germanos”, significando que eles *devem* pensar um no outro e tratar um ao outro como germanos. Mas é claro que eles não *são* germanos, mas *hai'*. *Hai'* são germanos na medida em que linearidade e troca, “compartilhar” e “trocar”, são colapsadas em uma única coisa, pois assim as linearidades paternas de seus pais são integradas em um único fluxo de carne dada na troca e *kawa* transmitido geracionalmente. *Hai'* não são germanos na medida em que a linearidade dos primos cruzados matrilineares é vista pelos primos cruzados patrilineares como feminina ou materna em vez de masculina, pelo fato de a linearidade feminina enfatizar a obrigação linear. Assim, a injunção moral de considerar *hai'* como germanos é na verdade uma reafirmação da primazia do fluxo substancial masculino, uma resolução adicional de contingência masculina. *Hai'* como germanos são relacionados pela

analogia da substância masculina, uma condição que leva os Daribi a dizerem que os *hai'* patrilaterais de alguém são “*hai'* de verdade” em contraposição a seus *hai'* matrilaterais, pois estes últimos também podem ser considerados como *pagebidi*.

Pelo fato de a relação *hai'* ser ela própria desenvolvida fora do confronto paradoxal de duas modalidades semióticas análogas, porém distintas, ela emerge como o ponto crucial na autocriação e na autolimitação das relações de parentesco daribi. Como os modos verticais e horizontais de construção analógica são interdependentes bem como fundamentalmente opostos um ao outro, relacionar-se com o seu *hai'* é sempre uma questão de jogar um conjunto de injunções relacionais contra um outro. Poderíamos dizer que *hai'* personificam ou dramatizam as implicações conflitantes de linearidade e troca em suas relações uns com os outros. Por essa razão, as responsabilidades e obrigações, o que poderíamos querer chamar de “normas” da relação, são estreitamente restritas a usos bivalentes, aqueles que satisfazem simultaneamente, ainda que ambigualmente, os cânones de compartilhar e trocar.

Como “germanos”, *hai'* masculinos devem contribuir com o preço da noiva um do outro e têm direito a uma parte dos bens da noiva recebidos por suas respectivas *hai'* femininas. Como “irmãos”, *hai'* masculinos podem exercer uma pretensão (classificada em prioridade como estando logo abaixo daquela de um irmão mais novo) na herança das viúvas um do outro. Mas pelo fato de *hai'* não serem germanos e pelo fato de *hai'* matrilaterais serem também *dwan pagebidi*, “pequenos *pagebidi*”, e, portanto, trocadores, esses direitos e obrigações de compartilhamento são sempre integrados ao idioma da troca, para que expressões de linearidade bem como de troca tomem a mesma forma externa. As reivindicações leviráticas que os *hai'* fazem como germanos geralmente precisam ser validadas por trocas equilaterais entre os prospectivos co-herdeiros – caso o *hai'* sobrevivente não receba a viúva já então “paga”, ele pode legitimamente exigir o retorno de sua riqueza. Diferentemente, é claro, o *hai'* matrilateral recebe um pouco mais de riqueza que seu equivalente patrilateral nas trocas que acontecem entre eles, pois ele é um “credor” deste último na relação *pagebidi*.

Vista como expressando compartilhamento por meio do idioma da troca, a relação *hai'* se aproxima de uma geracionalmente “distorcida”, a da “criança” e seus *pagebidi*, embora o *pagebidi* aqui seja da mesma geração da “criança” e seja um “pequeno *pagebidi*”. Como no caso do *awa pagebidi*, ou tio materno, o *hai' pagebidi* retém a sanção de amaldiçoar ego, e, também como naquele caso, ego é frequentemente colocado em par com um *hai' pagebidi* particular em uma permanente relação de troca (aquela de *hai' mu*, ou “*hai'* verdadeiro”) quando atinge a idade adulta. Vista como expressando troca por meio do idioma do compartilhamento, a relação *hai'* se aproxima da dos germanos, geracionalmente equivalente, com uma leve implicação de senioridade levirática por parte do parceiro patrilateral. (Diz-se que o *hai'* patrilateral, sendo um *gominaibidi* – o homem mais velhos da sua série de germanos –, não deve herdar a viúva de seu *hai' pagebidi*, “porque sua mãe veio de lá”, e um *gominaibidi* é tido como sendo mais próximo de sua mãe que seus germanos

mais novos). A Figura 2, que lista transferências leviráticas estatisticamente de acordo com a categoria de parente da fonte, ilustra graficamente a preponderância de transferências a partir de parentes patrilineares para matrilineares para um dado número de relações, incluindo *hai'*.

O efeito da injunção moral de considerar *hai'* como “germanos”, e, portanto, de expressar troca por meio do idioma do compartilhamento, é o de contrariar e neutralizar a superioridade estrutural do *hai'* matrilinear como *pagebidi*. Assim, a injunção de germanidade entre *hai'* é auto-realizável no tocante à equivalência; *hai'* matrilineares e patrilineares tornam-se iguais por meio do equilíbrio de dois tipos bem diferentes de desigualdades, a superioridade “geracional” ostensiva do primeiro e a senioridade “linear” putativa do último. O fato de que o *hai'* matrilinear recebe mais riquezas e, estatisticamente, mais viúvas pode então ser justificado em termos de sua superioridade ou de sua inferioridade. É algo, como virtualmente tudo o mais na relação, ambíguo, e adquire esse caráter precisamente porque a relação, enquanto relação, é constituída pelo agrupamento e modelação mútua dos dois aspectos.

O uso terminológico está de acordo com a injunção de considerar *hai'* como germanos. Se não fosse esse o caso, se os aspectos *pagebidi* da relação devessem ser enfatizados, então poderíamos esperar que a normalização de uma terminologia “Omaha” se aplicasse aqui (WAGNER, 1970). Na verdade, o termo *hai'* é usado quase exclusivamente – *dwan pagebidi* sendo invocado apenas ocasionalmente como uma glosa descritiva. Além do mais, espera-se que *hai'* usem termos de afinidade e modos relacionais com os germanos uns dos outros e os glosem descritivamente como afins *hai' bare* (o irmão da esposa de um *hai'* de alguém, por exemplo, é o seu *hai' bare baze*).

Na geração seguinte, a dos filhos de *hai'*, a distinção entre fluxo analógico masculino e feminino que acompanha o interdito inicial é completamente revogada. Uma pessoa se relaciona com os *hai'* masculinos e femininos de seu pai como *aia* (“pai”) e *na'* (“irmã do pai”), respectivamente, e com os *hai'* masculinos e femininos de sua mãe como *awa* (“irmão da mãe”) e *ida* (“mãe”), respectivamente, com usos relacionais correspondentes aos daqueles ligados por meio deles. Em cada caso, as distinções subordinadas à relação *pagebidi* de cada genitor são omitidas e subsumidas em um fluxo “patrilinear” englobante. Pelo fato de os *hai'* serem “germanos” e pelo fato de a injunção para se relacionar com os *hai'* como germanos invariavelmente colocar uma construção (analógica masculina) patrilinear na relação, o aspecto diferencial da linearidade dos doadores de esposas (fluxo vertical masculino aos seus próprios olhos, fluxo feminino aos olhos dos receptores de esposas) desaparece. Em uma perspectiva mais ampla, a identificação do “compartilhamento” com a “troca”, da linearidade com a troca, entre *hai'* na geração parental obvia as distinções lineais que as trocas originais (via interdito) haviam configurado. É claro que as relações lineais próprias de um indivíduo por meio de seus pais podem colorir relações com o respectivo *hai'* parental, mas essas construções analógicas

mais recentes apoiam-se sobre outros *loci* de responsabilidade. *Hai'* dos pais são relacionalmente germanos dos pais.

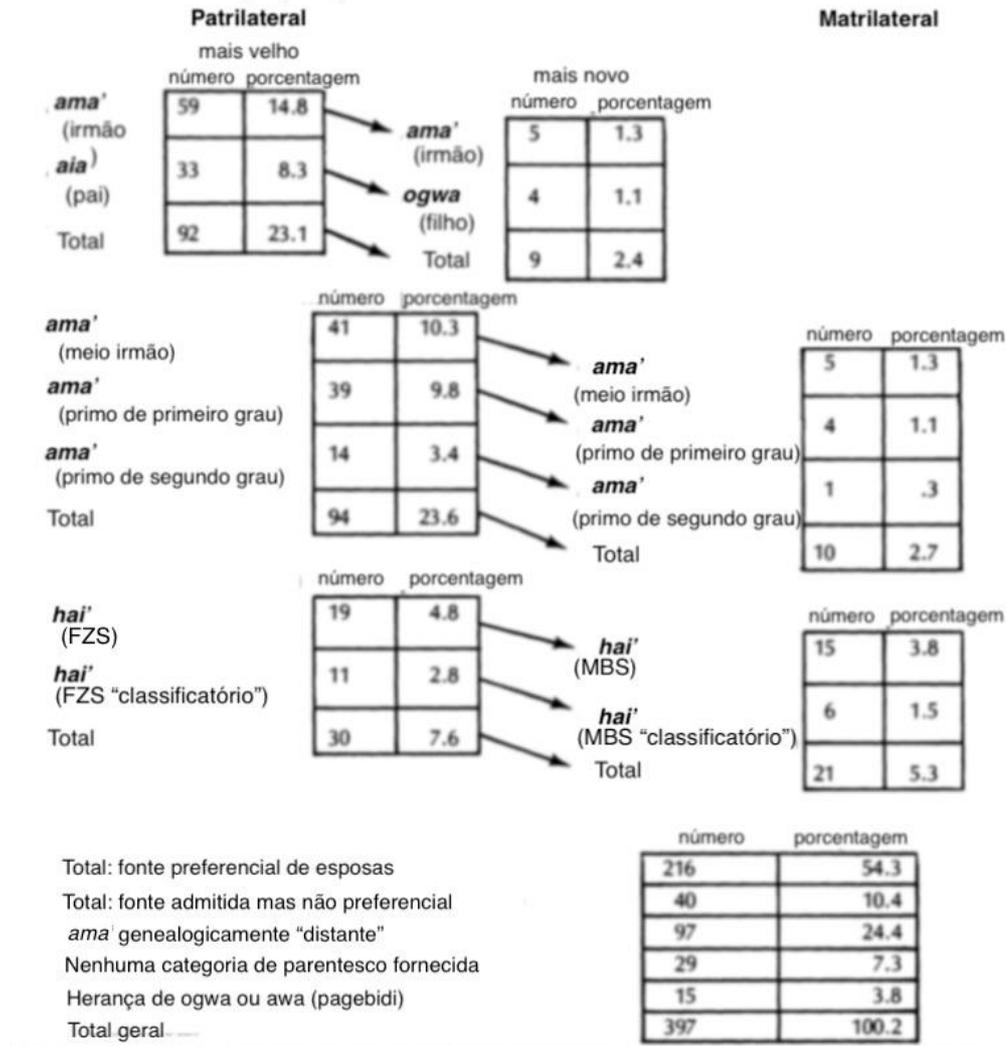


Figura 2: Transferências leviráticas de acordo com a categoria de parentesco da fonte ("fluxo" preferencial de esposas apresentado graficamente por setas). **Fonte:** traduzido e adaptado a partir de Wagner (1977).

Elas envolvem, em qualquer caso, relações essencialmente fracas. Se elas permitem um fluxo geralmente irrestrito de analogia, a despeito de um forte viés linear, é somente porque a potência de uma linearidade fortemente motivada se apagou. Existem, à exceção da adoção pelo *hai'* do pai de alguém por meio de herança da viúva, poucas obrigações e gratificações atreladas a elas. Diz-se que não se deve casar com a prole dos *hai'* de seus pais, como não se deve, em geral, casar-se com a prole dos germanos de seus pais. Mas se pode casar com os netos dos *hai'* parentais. Partes primárias no interdito original (o ponto de referência na geração dos avós de filhos de *hai'*) se relacionam como *wai'* e *auwa*, relações

recíprocas diferenciadas pelo sexo (respectivamente masculino e feminino) do parceiro sênior. Mas essas relações são largamente indulgentes e difusas.

Todas as relações de parentesco daribi podem ser vistas como geradas pelo interdito imposto na origem de um casamento, e por suas consequências. A impressão de tremenda complexidade, em verdade, a impressão de uma diferenciação de “tipos” de parentes naturalmente ou inatamente imposta, é uma ilusão promovida pelas implicações e consequências superpostas e contrapontísticas de inumeráveis imposições passadas, presentes e projetadas do interdito, e as consequências destas. Os Daribi criam seu mundo de parentes e relações de parentesco tanto quanto suas percepções e concepções de parentes e relações de parentesco são criadas por esse mundo. Não obstante, um forte argumento pode ser feito, com base em suas próprias noções de prioridade e responsabilidade, que as relações de parentesco dos Daribi constituem um meio auto-generativo de construção analógica. Tal regime de construção semiótica pode ser entendido e explicado como um fenômeno em si, tangente a outros regimes construtivos similares, mas não necessariamente baseados em outras imputadas ordens teóricas do mesmo tipo, como interesse econômico ou político ou solidariedade do grupo. Para ser mais específico, não há necessidade de alegar interesse corporado aqui; a linearidade como fluxo analógico e sua premissa relacionada de contingência masculina são bastante suficientes para dar conta do “recrutamento” e outras questões voltadas à solidariedade. A linearidade como um fluxo analógico em aberto, como uma quantidade que muda de valor com o tempo e com a posição no interior da matriz relacional, é bem mais coerente com eventos e atitudes observáveis entre os Daribi (e muitos outros povos das terras altas da Papua) do que a linearidade como dogma normativo ou a linearidade como idioma para interesse social.

A linearidade “ao nível do chão” é imprecisa e multivalente; como as analogias elicítadas na nomeação daribi, ela é negociável e capaz de elaboração e extensão infinitas. Frequentemente invocada no interior de e entre agregados humanos, é não mais do que uma parte, e uma parte transitória, do todo da construção de parentesco. As obrigações de “compartilhar carne” entre *hai'* são outra parte desse todo e são acionadas tanto quanto a linearidade na articulação de agregados humanos (por exemplo, o que eu chamei alhures de “comunidades”). O importante não é que essas analogias sejam utilizadas ou que elas existam, mas *como* elas são invocadas e compelidas. E a evidência para isso indica que não precisamos olhar para além dos confins da construção de parentesco para encontrar um modo satisfatório de relatar.

De forma mais geral, esse estudo conduz a duas ordens de conclusões acerca de relações de parentesco, ambas, é claro, interrelacionadas. A primeira tem a ver com a diferenciação de parentes e o papel que coação e restrição cumprem na elicitação e na distribuição de analogias relacionais. A segunda tem a ver com as consequências da construção analógica, o fluxo de analogia que vem motivar e qualificar sucessivos esforços restritivos e diferenciadores até que a força das distinções iniciais seja obviada.

A gama de analogias potencialmente reconhecíveis existentes entre qualquer conjunto de construções semióticas humanas é virtualmente sem fim. Apenas um número bem pequeno delas é selecionado para os propósitos da construção social. As analogias que são atualizadas dessa maneira são selecionadas e controladas por meio de atos de manifesta discriminação, ou diferenciação. A abordagem analógica que aqui assumi reconhece uma identidade entre os termos que são usados para diferenciar parentes e as respectivas relações analógicas prevaletentes entre esses parentes e seus recíprocos. Se falarmos somente de diferenciação, podemos considerar o aspecto relacional implicado como um “fluxo” de analogia entre qualquer ego e seus parentes assim diferenciados. E porque as relações implicadas vinculam parentes a parentes, porque os pontos de referência diferencial tornam-se eles mesmos operadores relacionais, certos tipos de fluxos analógicos podem ser vistos como conectando um ego a conjuntos, ou cadeias, particulares de parentes, ou como associando parentes em tais conjuntos restritos a um ego. A força dessa abordagem é que, obviando a distinção entre as categorias diádicas (“parentesco”, “filiação”) e transdiádica (“descendência”) das abordagens homológicas, ela permite um enfoque central nas dimensões simbólicas de um mundo conceitual.

Primeiro consideremos as implicações gerais de uma abordagem analógica para a diferenciação de parentes. Listá-las-ei como um conjunto de conclusões.

1. Os meios pelos quais parentes são diferenciados uns dos outros e os meios pelos quais eles são diferenciados de um ego (recíproco) são os mesmos. Minha mãe é uma mãe para mim e ela é também minha mãe em contraste a outros parentes, que são tias, e assim por diante. Esse ponto é às vezes complicado, mas não necessariamente contradito, pelos usos terminológicos (isto é, terminologias separadas para “chamamento” e “referência”). Diferenciamos parentes, falando de modo geral, pelos mesmos critérios que especificam nossas relações com eles.

2. A diferenciação de parentes constitui uma restrição diferencial e distributiva de analogia relacional, por via dos meios de elicitá-la, em uma gama de papéis, ou protocolos, contrastivos. Tomando emprestado um termo de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que um ideal (irrealizável) de analogia total é destotalizado e distribuído por uma gama de realizações parciais, cada uma correspondendo a um *tipo* de relação. Um tipo de relação (designando os tipos particulares de parentes apropriados a ela) pode então ser considerado como um análogo de relação em geral, diminuído e restringido em certas dimensões de modo a controlar e canalizar o fluxo de analogia relacional.

3. A essência do “parentesco” é restrição, e o oposto do “parentesco” é, portanto, analogia total, irrestrita, ou (em seu aspecto comportamental) completas familiaridade e falta de constrangimento. O cerne de qualquer regime de relação de parentesco é, portanto, o conjunto de relações de afinidade (como sugerido, por exemplo, em Lévi-Strauss [1969]) que é também seu ponto de começo (generativo). A assunção de que conexões analógicas poderiam ser encaradas como analiticamente anteriores ou de que poderiam ser consideradas o aspecto mais significativo (como nos escritos de Fortes e dos “teóricos da

descendência”) é uma espécie de falácia nativista. A analogia, tomada por si só como um termo analítico primitivo, só pode gerar modelos viáveis (“sistemas de linhagem segmentares” e similares) quando invocada no contexto de uma diferenciação de parentes assumida como “natural” ou “dada”.

4. Precisamente porque é o “oposto do parentesco”, a familiaridade completa ou total será frequentemente invocada no contexto de relações de parentesco para “provar”, elicitando ou enfatizar restrições de parentesco. Portanto, “relações jocosas” frequentemente implicam a imitação de uma familiaridade indecorosa da parte de um ou de ambos os “lados” de modo a provocar uma “desqualificação” do comportamento e uma consequente realização da relação (se o comportamento, como uma “negação” burlesca da relação, é encarado como uma brincadeira, então a relação em si emerge como uma questão séria). Um pai daribi é relativamente “livre” e familiar com seus filhos, e apesar de a familiaridade ser recíproca quando as crianças são muito novas (essa indulgência pode ser tida como uma *reivindicação* paterna a analogia completa – um suplemento à contingência masculina), crianças mais velhas e adultos precisam mostrar considerável respeito a seus pais. Esse equilibrar de familiaridade por parte do pai com restrição por sua prole enfatiza e coincide com a ênfase *direcional* de fluxo analógico, que se move do pai para a prole, mas não vice-versa. Similarmente, o costume do “roubo” ritual entre os povos bantu meridionais descrito na clássica discussão de Radcliffe-Brown d’ “O irmão da mãe na África do Sul” coincide com a direção do “fluxo” analógico horizontal. Um filho da irmã pode tratar seu tio materno com uma certa familiaridade porque o gado do casamento já foi entregue para a linearidade materna, e é o tio materno quem assume a obrigação pela fertilidade e produtividade de sua irmã. Entre os Daribi a obrigação pelo pagamento continuado cabe aos receptores de esposas (já que os bens do casamento são dados em “parcelas”), e o tio materno retém o direito de “roubar” dos filhos de sua irmã.

5. Relações incestuosas adquirem sua frequentemente citada repugnância moral ao ameaçar expandir a familiaridade condicional de relações analógicas intensamente focalizadas (isto é, “próximas”) para a familiaridade total do não parentesco. É por isso que elas são tão frequentemente ligadas a relações “familiares” ou “de substância”. Elas marcam os limites da tolerância da familiaridade socialmente sancionada.

6. O “parentesco” *expande* uma disposição (“relacionar”) essencialmente simples e unitária, sem forma ou caráter em si própria, em vez de ordenar e simplificar um leque de tipos de parentes particularista e de outro modo desesperadamente complexo. O contraste que é frequentemente feito entre diferenciação de parentes natural ou “dada” e classificação ou relação de parentes “normativa”, entre “fato natural” e “contrato social”, por assim dizer, é uma projeção gratuita de construções categóricas ocidentais, projeção que leva a problemas ilusórios e a pseudoinstituições tais como o “tabu do incesto” (WAGNER, 1972a).

A diferenciação de parentes e o fluxo analógico são interdependentes somente porque eles têm sido definidos em contraste um ao outro, e a única restrição metodológica

mais significativa sobre sua aplicação e exemplificação como categorias analíticas é que esse contraste seja mantido nos termos mais estritos possíveis. Quando um deles é escolhido como foco primário de uma investigação, como fiz aqui com a diferenciação, então o outro irá subsumir as implicações desse foco como uma antítese dialética. Revisemos então as implicações analógicas da diferenciação de parentes como um conjunto de conclusões.

1. A assunção inicial da similaridade básica de todas as relações de parentesco (e, por meio das implicações dessa assunção, de todos os “tipos” de parentes) sustenta essa discussão, tanto em um sentido interpretativo (analítico) quanto em um sentido operacional. Já que, além disso, argumentei que os próprios Daribi entendem a diferenciação de parentes e relações como sendo uma província de responsabilidade humana, pode-se dizer que a equivalência analógica de todas as relações de parentesco umas às outras sustenta sua própria abordagem à diferenciação e à relação de parentes.

2. A menos que elas sejam contínua e consistentemente interditas, as analogias implícitas que prevalecem entre relações de parentesco (e entre os “tipos” de parentes às quais elas correspondem) tenderão a se afirmar, invadindo a percepção e a expressão e colorindo as realizações sociais resultantes conformemente. Os contrastes entre compartilhamento e troca, entre doadores e receptores de esposas ou entre linearidade paterna e materna não são fatos misteriosamente “dados”, mas *asserções* sociais diferenciadoras. Quando compartilhar começa a ser encarado como a mesma coisa que trocar, quando as distinções entre doadores e receptores de esposas, ou entre linearidade paterna e materna tornam-se desgastadas, então algo da base pressuposicional do esforço construtivo todo é percebido, e as restrições de “parentesco” são nessa medida obviadas.

3. Apesar de elicitar fluxo analógico, as distinções e restrições diferenciadoras de “parentesco” são elas próprias transportadas por esse fluxo. Mas essa mesma interdependência torna a diferenciação de parentes vulnerável à dissolução do particular no geral que o fluxo ocasiona. O que chamamos de “reprodução” ou “geração” é modelado inteiramente por fluxo analógico: a prole se relaciona por *alguns* tipos de analogia ou à linearidade de um dos genitores ou à parental (talvez fosse isso que Fortes queria dizer por “bilateralidade universal” de filiação) e, portanto, gera uma analogia entre elas. Se uma nova diferenciação, ou uma rediferenciação, é aplicada aqui, a construção de parentesco resultante toma um caráter “linear”; se não, a construção resultante torna-se em termos gerais “cognática” ou “bilateral”. Se a diferenciação original entre “doadores de esposas” e “receptores de esposas” é re aplicada no alinhamento da prole, a construção resultante conforma-se ao que Lévi-Strauss (1969) denomina uma “estrutura elementar”, sua forma específica dependendo das especificações das restrições em dar e receber esposas (por vezes bastante complexas, como entre vários povos australianos). Nesses casos, usos como aqueles da “troca restrita” ou “casamento entre primos cruzados” podem se tornar, ao menos em termos normativos, altamente desejáveis, pois servem para reestabelecer o interdito em sua força original. Se uma nova diferenciação, entre linearidades materna e

paterna, é introduzida, como nos usos do “preço da criança” dos Daribi e de muitos povos africanos, então a construção se torna o que Lévi-Strauss denominou uma “estrutura complexa”.

4. Portanto, “estruturas elementares” são aquelas que mantêm e continuamente reinvoam o interdito, o idioma da diferenciação de afins, em certas categorias de modo a afastar os efeitos da obviação. Isso pode ser visto como um meio de “aliança” e conúbio contínuo, ou pode ser interpretado em termos menos sociocêntricos como um esforço moral para conservar o “parentesco”. “Estruturas complexas” emergem como todos aqueles regimes de construção de parentesco que são realizados por meio da obviação progressiva de distinções e restrições, incluindo os regimes “cognáticos”. Regimes “complexos” podem ser vistos mais como conservadores da linearidade, falando de modo geral, em vez de da restrição de parentesco.

5. A integridade diacrônica de um regime de construção de parentesco pode ser entendida nos termos de uma tensão entre a diferenciação e suas consequências analógicas. Pode-se sempre mostrar um caráter sistêmico em um tal regime (como no “átomo do parentesco” de Lévi-Strauss), nem que seja pelo fato de as relações componentes serem diferenciadas por contraste umas em relação às outras, como facetas complementares de uma mesma disposição humana. Entendidas em seus próprios termos (internos), enquanto sistema, essa complementaridade se empresta à reificação do particularismo etnográfico. Abordado como uma instrumentalidade para a evocação criativa e a realização temporal de uma construção social total, entretanto, o aspecto sistêmico do “parentesco” emerge como uma função de uma intenção construtiva mais ampla. Tais fenômenos tradicionalmente reconhecidos como a diferenciação (sistemática) de parentes e de relações de parentesco, a linearidade e as trocas recíprocas são de fato partes de uma intenção autoatualizante desse tipo; assim também é a generalização de que nenhuma realização singular da construção de parentesco (uma imposição do interdito e suas consequências) parece persistir para além de três ou quatro gerações.

Referências Bibliográficas

- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- EGGAN, Fred. *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: University of Chicago Press, 1937.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemism*. Boston: Beacon Press, 1963
- _____. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.
- _____. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.
- LOUNSBURY, Floyd. A Formal Account of Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies. In: GOODENOUGH, W (Ed.). *Explorations in Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1964. pp. 351-393.
- MAUSS, Marcel. *The Gift*. Illinois: The Free Press, 1954.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Macmillan, 1952.
- SPENCER, Walter Baldwin; GILLEN, Francis. *The Native Tribes of Central Australia*. New York: Dover Publications, 1968.
- WAGNER, Roy. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- _____. Daribi and Foraba Cross-Cousin Terminologies: A Structural Comparison. *The Journal of the Polynesian Society*, v. 79, n. 2, pp.91-98, 1970.
- _____. Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition. *Man*, v. 7, n. 4, pp.601-613, 1972a.
- _____. *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1972b.
- _____. Analogic Kinship: a Daribi example. *American Ethnologist*, Vol. 4, N. 4 . pp. 623-642, 1977.

autor**Roy Wagner**

Foi professor da Chicago University, com longa experiência de pesquisa entre populações da Melanésia. Foi autor de *The curse of Suow* (1967), *Habu* (1972), *The Invention of Culture* (1975), entre outros títulos. Duas de suas obras foram traduzidas para o português (*A Invenção da Cultura*, e *Símbolos que representam a si mesmo*), além de inúmeros artigos e capítulos de livro.

tradutores**João Lucas de Moraes Passos**

É mestre e doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, com graduação em Ciências Sociais pela mesma instituição. Também participa do Laboratório T/terra, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Noshua Amoras

Tem mestrado em Antropologia Social e atualmente cursa o doutorado em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É integrante do NAnSi (Núcleo de Antropologia Simétrica).

Recebido em 17/12/2019

Aceito para publicação em 26/12/2019