Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Rodrigo Rossi Mora Brusco

outros parentes
casamentos com brancos nas terras baixas sul-americanas

Versão Corrigida

São Paulo
2018

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

outros parentes
casamentos com brancos nas terras baixas sul-americanas

Rodrigo Rossi Mora Brusco

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: profa. dra. Marina Vanzolini

Versão Corrigida

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B912o

Brusco, Rodrigo Rossi Mora
Outros parentes: casamentos com brancos nas terras baixas sul-americanas / Rodrigo Rossi Mora Brusco ; orientadora Marina Vanzolini. - São Paulo, 2018.
210 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Etnologia. 2. Parentesco. 3. Relações entre índios e brancos. I. Vanzolini, Marina, orient. II. Título.

À memória de meu avô, Dante.

resumo

A dissertação realiza uma comparação entre etnografias que analisam o tema dos casamentos entre índios e brancos nas terras baixas sul-americanas, voltando-se ainda a outros trabalhos em etnologia que debatem o parentesco e as relações com não indígenas na região. A leitura comparada do material levantado demonstra que a interpretação etnológica desses casamentos leva em conta dois movimentos inversos: o "virar branco" e a "domesticação dos brancos", aos quais frequentemente se acrescentam o "virar índio" e a "domesticação dos índios". Esses movimentos são debatidos, por toda a dissertação, à luz das contribuições da etnologia americanista contemporânea.

abstract

The dissertation compares ethnographies that analyse the theme of marriages between indians and whites in south american lowlands, also turning itself to other works that debate kinship and relations with nonindigenous in the region. The compared analysis of the material demonstrates that the ethnological interpretation of these marriages take into account two inverse movements: "becoming white" and "domestication of whites", to which are frequently added the movements "becoming indian" and "domestication of indians". These four movements are debated in the light of current contributions of contemporaneous americanist ethnology.

E finalmente, o cuidado que os índios sul-americanos tomam, quando embarcam, de levar numa cabaça ou numa espécie de palmeira alguns tições que mantêm acesos, não transmuta a canoa em fogo doméstico, agora móvel, mas cuja relativa segurança se opõe aos riscos e incertezas da viagem e oferece um equivalente aproximado da casa? (Lévi-Strauss [1968] 2008: 170).

agradecimentos

Fazer pesquisa é sempre tarefa um tanto solitária. Diversas foram as pessoas que tornaram este trabalho menos penoso.

Agradeço a minha orientadora, Marina Vanzolini, por quem nutro a maior admiração intelectual. Lá se vão quatro anos desde que Marina passou a me orientar, ainda na Iniciação Científica, e em todo esse tempo ela nunca mediu esforços para debater ideias que enfim começam a tomar forma mais concreta. Marina foi também muito importante por ter me acalmado nos momentos de percalços, me garantindo que de uma forma ou outra tudo daria certo. Como ela mesma certa vez me confidenciou, orientador tem algo de analista. Esse trabalho deve muito a ela.

Agradeço aos professores do PPGAS, em especial a Marta Amoroso, Renato Sztutman e Dominique Gallois. Marta, por ter sido sempre solícita e ter dado aulas muito instigantes. Renato, por ter me acolhido em seu grupo de estudos e por introduzir tantas ideias novas e estimulantes. Dominique, pela forma apaixonante com a qual ensina etnologia, que desde a graduação me influenciou decisavamente na escolha por essa área. Não poderia deixar de agradecer também aos funcionários do PPGAS e do CEstA, por terem ajudado sempre que necessário.

Sem os colegas do PPGAS, nada disso teria sido possível. São muitos aqueles com quem discuti ideias e debati dificuldades. Da turma de ingressantes, agradeço especialmente aos colegas de etnologia Eduardo Monteiro, Morgane Avery e Flávio Bassi. Por terem me ensinado tanto sobre representação discente e sobre os meandros burocráticos de nossa Universidade, agradeço a Natalia Guerreiro, Yara Alves e Rafael Quintanilha. Não poderia deixar de agradecer a Ana Estrela, Paola Gibram, Lauriene Seraguza, Ana Caroline Bonfim, Leonardo Braga, Fernando Fileno, Erick Vidal, Aline Murillo e Michel Soares. Agradeço ainda ao pessoal da Comissão 25 da Cadernos de Campo.

Desde a graduação, as amizades de Roberta Hesse, Marília Pinheiro, Rafael Pacheco e Larissa “Vibe” Tanganelli foram fundamentais para meu primeiro engatinhar na antropologia. Suas companhias também me foram cruciais. Faltam-me palavras para agradecer.

Algumas das ideias apresentadas neste trabalho foram discutidas em eventos científicos. Agradeço a Antônio Guerreiro, Adriana Testa, Bruno Marques e Renato

Martelli Soares por debaterem essas ideias em diferentes ocasiões. Ao pessoal da Comissão Pró-Índio de São Paulo, agradeço a Otavio Penteado, Carolina Bellinger e Lucia Andrade. A Valeria Macedo e Eduardo Nunes por terem aceitado participar da banca examinadora.

Agradeço imensamente a Guilherme Buzzar. Não sei de onde ele tira tanta paciência para debater comigo as ideias que vou elaborando. O que sei é que essas conversas contribuíram, e muito, para a formulação dessa dissertação. Outros amigos tiveram imensa importância nesse trajeto: agradeço a Mariana Ribeiro, Henrique Rubira, Gabriel "Rosa" Azeredo, Clara Colombo, Giancarlo Gozzi, Marcus Campos, Vinícius Looth, Rafael Tannus, Camila Maranhão, Nicole Cahali e Juliana Tubini.

Agradeço aos meus familiares, por jamais negarem ajuda. A minhas avós pelo suporte ontem, hoje e sempre. A minha tia Rosana, pelos diálogos provocantes e pela paixão compartilhada pelo som de Milton, sem o qual não haveria vida possível. Aos meus pais, por terem me apoiado mesmo achando um tanto louca essa vontade de me tornar antropólogo. Sem eles tampouco haveria vida possível.

Luiza, minha irmã, é alguém a quem muito agradeço. Se não nos suportávamos na infância, sinto que a cada dia nossa relação se fortalece mais. Por ela guardo o maior apreço e admiração. Não há quilômetros separando Campinas de São Paulo que enfraqueçam esse sentimento.

Agradeço a Adriana Miranda, companheira que não exita em partilhar angústias e se esforçar em mitiga-las. Agradeço por ter aceitado fazer parte dessa trajetória um tanto instável e por contribuir com reflexões das mais potentes. Sem seu apoio emocional e intelectual esse trabalho jamais poderia existir.

Por fim, agradeço aos Tupi Guarani de Itaoca. Ainda que o trabalho de campo não tenha podido continuar, jamais me esquecerei de sua hospitalidade.

Agradeço ao financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n° 2016/03139-8. "As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP".

sumário

Introdução 9
Trajeto 11
Mestiçagem 15
Amostra 22
Estrutura da dissertação 26

Capítulo 1: topologias 28
Próximo demais 29
Casamentos próximos 33
Boa distância 46
Digitais, ou dos brancos n° 1 56

Capítulo 2: o parente como outro 62
Economias do prestígio 63
Comparações indígenas 70
O sexo dos outros 81
Virar branco 86

Capítulo 3: o outro como parente 102
O rapto de forasteiros 103
Replicando alianças 109
Não tão distantes 115
Analógicas, ou dos brancos n° 2 120
Domesticação dos brancos 126

Capítulo 4: virar índio 148
Aparando arestas 148
Regionalismo 151
Pacientes e objetos 159
Limites 165
Resgates 171
O modelo 180

Epílogo 185
Pacificação 186
Anti-mestiçagem 191
Ao que vai nascer 195

Referências bibliográficas 197

introdução

É da coleção constantemente enriquecida de monografias etnológicas que os antropólogos extraem os elementos que os permitem bifurcar em tal ou tal direção
(Descola 2016: 38)[1].

Diz-se que as tentativas de colonização do Brasil pelos franceses contaram com uma figura muito interessante: os chamados *truchements*, jovens que viviam anos junto aos índios para posteriormente tornarem-se intérpretes dos colonizadores. O próprio Michel de Montaigne teria se servido dos relatos de um desses rapazes, que haveria passado de "dez a doze anos" junto aos índios, para escrever "Dos Canibais". Afirma-se que esses *truchements* aprendiam a língua dos indígenas, seus costumes, participavam de rituais antropofágicos e se casavam com mulheres indígenas.

Mais de um século mais tarde, o ouvidor da capitania do Rio Negro, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, comenta em seu diário que a política pombalina de incentivo aos casamentos entre homens homens militares e mulheres indígenas não estava surtindo o efeito desejado. Não porque as uniões não estavam ocorrendo, mas porque eram antes os "civilizados" que estavam se tornando "gentios" através desses casamentos, que o contrário.

A milhares de quilômetros de distância, no Chaco argentino, Jorge Luis Borges relata que sua própria mãe frequentava uma feira, ao final do século XIX, quando se deparou com uma índia de cabelos louros. Conforme veio a saber, tratava-se de uma mulher inglesa que fora capturada anos antes pelos índios, vindo a se casar com um chefe e a se tornar mãe de crianças indígenas. Abismada com o fato, a mãe de Borges tenta incentivar a mulher a abandonar, junto a seus filhos, a vida entre seus captores. Para sua surpresa, recebe da índia loura uma resposta negativa.

Tais histórias de casamentos entre índios e brancos[2] não são restritas ao passado. Por todas as terras baixas sul-americanas, encontramos relatos contemporâneos sobre

---

[1] São minhas todas as traduções de textos citados em línguas estrangeiras nas referências bibliográficas.
[2] Por toda esta dissertação o conceito de "branco" é utilizado intercambiavelmente com aqueles de "não índio" e "não indígena", em conformidade com o uso corrente do termo pela imensa maioria dos povos indígenas no Brasil. Isso indica que "branco" não tem um sentido racial – trata-se de um termo utilizado

fatos semelhantes. Índios que passam um período vivendo em alguma cidade e acabam ali se casando com um não indígena. Brancos forasteiros que são levados a viver nas aldeias e são, pelo casamento, incorporados às redes do parentesco indígena. Índios expulsos da própria aldeia por resolverem se casar com um branco. Casamentos sucessivos entre populações indígenas e não indígenas vizinhas. Os exemplos abundam, e grande parte dos etnógrafos que trabalham com os povos indígenas das terras baixas sul-americanas tem ao menos um relato desse tipo para compartilhar.

Mesmo assim, não contamos com nenhum trabalho etnológico que procure tratar do tema dos casamentos com brancos a partir de uma perspectiva comparativa. Face a esse panorama, esta dissertação de mestrado efetua uma comparação entre análises etnográficas contemporâneas que se voltam ao tema dos casamentos entre índios e brancos na região das terras baixas sul-americanas. Privilegia-se os trabalhos que procuram elucidar as teorias e práticas indígenas no que concerne tais matrimônios. Procuro explanar, de maneira comparativa, por que os índios da região optam por se casar com brancos e, além disso, quais são os efeitos dos casamentos com não indígenas sobre os envolvidos. O material compilado é enriquecido com outros trabalhos em etnologia americanista, notadamente aqueles que procuram revelar as conceitualizações indígenas sobre o parentesco. Esses trabalhos são suporte fundamental para o exercício aqui levado a cabo.

Antes de começarmos, é necessário apresentar o percurso que me levou ao presente estudo.

Trajeto

Em curtas experiências etnográficas junto aos Tupi Guarani da Terra Indígena (TI) Itaoca (Mongaguá, SP), uma característica me chamava atenção: os constantes deslocamentos e alterações na identificação "étnica" das pessoas ali residentes. Um cenário muito semelhante, diga-se de passagem, àquele encontrado por Peter Gow (1991) nas "comunidades nativas" do Baixo Urubamba, onde em um determinado dia os indígenas podiam referir-se a si mesmos, ou a outros, como Piro e, no dia seguinte, como Campa (Asháninka). Em Itaoca, no entanto, esses deslocamentos não colocavam em cena

---

pelos próprios indígenas para se referirem aos descendentes daqueles que não estavam no continente americano antes da chegada dos europeus.

identidades indígenas, mas a oposição “Tupi Guarani” e “branco”. Em suma, um sujeito podia se identificar como “Tupi Guarani verdadeiro” e, logo em seguida, me contar que tinha nascido “caiçara”. Da mesma forma, uma pessoa poderia se referir a outra como “Tupi Guarani” e, em outro contexto, como “branca”. Logo de saída ficou claro a mim que os objetos dessa aparente “confusão” classificatória eram pessoas que, tendo uma origem não indígena, tinham se casado com algum indígena tupi guarani.

Os Tupi Guarani são um povo indígena que vive espalhado por diversas Terras Indígenas no Estado de São Paulo. Anteriormente identificados como “Guarani Nhandeva”, resolveram recentemente mudar sua autodenominação, por considerarem que são o resultado de intercasamentos, ocorridos no passado, entre os Guarani que chegaram ao litoral paulista no século XIX e os povos Tupi que ali já se encontravam desde a invasão europeia (cf. Mainardi 2010; Danaga 2016). Em conformidade com aquilo que observei em campo, a literatura especializada aponta que os Tupi Guarani têm se casado com não indígenas há algum tempo: Schaden ([1954] 1974) já apontava uma tendência aos casamentos com “regionais” pelos Guarani Nhandeva, fato também ressaltado por Mauro Cherobim (1984). Mais recentemente, as antropólogas que se dedicaram a etnografar esse povo também registraram alguns casamentos com brancos (cf. Mainardi 2015; Almeida 2016; Danaga 2016).

Ainda na Iniciação Científica, me dediquei a um trabalho comparativo que buscasse elaborar hipóteses para compreender por que os Tupi Guarani aceitam essa modalidade de aliança matrimonial, ao contrário de seus vizinhos Mbya, que a recusam, expulsando das aldeias aqueles que resolvem se casar com brancos (cf. Ladeira 2007; Pissolato 2012; Macedo 2009; entre tantos outros). Aventei então, apoiado sobre a bibliografia disponível, dois conjuntos de explicações possíveis. Em primeiro lugar, era possível observar um grande rendimento do conceito de *nhe’e* (costumeiramente traduzido por “alma-palavra”) entre os Mbya, para quem as almas-palavras os diferenciam radicalmente dos brancos, uma vez que as origens celestes dos *nhe’e* são diferentes conforme se passa dos índios aos brancos (havendo inclusive aqueles que duvidam que os brancos sequer tenham *nhe’e*). Esse fato parecia fundamental para explicar a recusa dos casamentos com não indígenas: a relação sexual e matrimonial com brancos coloca em risco os *nhe’e* dos Mbya, justamente por aproximar humanidades conceitualizadas como assaz distintas e distantes. Por outro lado, entre os Tupi Guarani conceitos análogos não encontram tamanho rendimento conceitual, de tal maneira que os corpos de brancos podem ser transformados em corpos (mais próximos aos) indígenas.

Isso sugeriria dois tipos de antropologia indígena sobre os brancos, que poderiam influir na maior ou menor valoração conferida às alianças matrimoniais com não indígenas.

Em segundo lugar, notei que os dois povos resolveram um mesmo problema matrimonial de modo inverso: face à dispersão populacional e ao confinamento territorial, os Mbya teriam optado por efetuar casamentos com parentes geograficamente distantes (deslocando-se constantemente entre aldeias afastadas para buscar cônjuges), enquanto os Tupi Guarani teriam preferido contrair casamentos com não parentes geograficamente próximos. Os dois modelos seriam variantes de uma mesma estrutura que articula distância socioespacial e casamento (cf. Brusco 2017).

Após ter finalizado esta primeira pesquisa, fazia-se necessário continuar a investigação através de um trabalho etnográfico. Meu objetivo era realizar no mestrado uma análise etnográfica que procurasse revelar por que os Tupi Guarani manifestavam tamanho interesse nos casamentos com não indígenas, investigando as demais práticas e teorias que sustentavam tais matrimônios. Em especial, desejava elucidar o conceito nativo de "mistura", fundamental na descrição dos próprios Tupi Guarani sobre seus casamentos com brancos. Como descrevo a seguir, o trabalho de campo inicialmente planejado não pôde ter prosseguimento – daí a razão de esta ser uma dissertação bibliográfica.

Minha relação com os Tupi Guarani de Itaoca se iniciou em abril de 2015. Por sugestão de Valeria Macedo, fui à Festa do Índio em Bertioga, onde diversas lideranças tupi guarani deveriam estar. Já me interessava pela situação de Itaoca, por ter sabido que ali viviam pessoas mbya e tupi guarani em aldeias escrupulosamente separadas. Por coincidência, enquanto passeava pela festividade, me deparei com uma pequena barraca em que, além dos diversos artesanatos comumente expostos, havia um pequeno livreto à venda, indicando que se tratava da barraca dos Tupi Guarani de Itaoca. Apresentei-me a quem indicaram ser uma importante liderança, Maria[3]. Na ocasião, sinalizei meu interesse em um possível trabalho com eles, anotando seu telefone para mais tarde entrar em contato e finalmente marcar uma visita à TI.

Quando cheguei a Itaoca, levei de presente a dissertação de mestrado de Ligia Rodrigues de Almeida, explicando que desejava produzir algo semelhante. Em troca, deveria ajudar naquilo que fosse possível – na escola, na elaboração de projetos, na regularização da associação e em tudo o mais que desejassem. Maria, desde o início,

[3] Para preservar a identidade dos mencionados, os nomes que seguem são fictícios.

pareceu interessada, e garantiu que falaria com todo mundo da “comunidade” para viabilizar meu trabalho. Sugeri então que agendássemos algum tipo de reunião para que eu pudesse me apresentar a todos e explicar com calma o que desejava fazer.

Ao chegar na data combinada para a reunião, me dirigi à casa de Maria. Ficamos esperando e, com a exceção de seu marido, ninguém apareceu. Ela passou a me contar que ninguém ali em Itaoca se interessava pelas “coisas da cultura” e que a aldeia estava prestes a se transformar em uma “vila”. Segundo Maria, o não comparecimento dos corresidentes à reunião apenas reforçava sua visão sobre eles. Mesmo assim, ela afirmou que, de sua parte, o trabalho poderia prosseguir. Ela sugeriu que eu voltasse algum tempo depois, e que, nesta oportunidade, passasse de casa em casa para consultar os habitantes da TI sobre meu trabalho.

Antes de retornar, liguei para Maria perguntando se o combinado estava mantido. No telefonema, a então cacique recomendou que, por ora, eu não voltasse a Itaoca: ela havia conversado com Fabiano, coordenador regional da Funai, e descoberto que eu precisava de uma autorização “de Brasília” para realizar meu trabalho. Fiquei preocupado: era dezembro de 2015, já tinha sido aprovado no PPGAS/USP e ainda não havia conseguido nenhum tipo de garantia de que meu campo poderia ali se desenrolar. Entrei com o processo na Funai e alguns meses depois, já com uma espécie de pré-autorização em mãos, voltei a ligar para minha interlocutora. Então descobri que, graças a um conflito, ela perdera sua posição de destaque na política local. Fernando, próximo a ela, assumira a posição de cacique. Maria me passou seu telefone e me informou que agora eu deveria resolver as coisas com ele, adiantando seu provável não interesse pelo trabalho por mim pretendido.

Felizmente, ao contrário do que Maria havia previsto, Fernando se dispôs a marcar uma reunião com a comunidade para que eu pudesse explicar minhas intenções. Era maio de 2016. Ao chegar em Itaoca, fui muitíssimo bem recebido por cerca de dez homens, que escutaram minhas explicações acerca do que desejava estudar e de quais seriam minhas contrapartes: ninguém se opôs ao trabalho. Fernando, nesta oportunidade, contou sobre a realização da festa de aniversário de Daniel, o cacique mbya, me convidando, então, para o evento. Segundo Fernando, tais festas costumam ser regadas a futebol e forró, e, não raramente, contam com a presença de indígenas de todo o Brasil.

No início de julho de 2016, compareci à festividade em questão. Mais uma vez fui muito bem recebido, e passei cinco dias em Itaoca conversando com diversas pessoas e acompanhando os preparativos. Dormi na escola e na pequena casa de Fernando, mesmo

com tantos parentes de sua esposa ali também hospedados. Tudo parecia caminhar bem, e voltei a São Paulo confiante de que a pesquisa transcorreria sem maiores problemas.

Após esta primeira estadia, combinei de retornar em breve. Contudo, meses se passaram sem que eu conseguisse falar com ninguém. Até que, já em dezembro, consegui voltar a conversar com Fernando, pelo telefone. Ele pediu desculpas por não atender, explicou que teve contratempos com seu celular e que, para além disso, alguns "problemas" haviam surgido na própria comunidade. Mesmo assim, afirmou que eu deveria voltar em Janeiro para passar alguns dias por ali.

Nesta estadia, fiquei em Itaoca durante três dias, dormindo na escola da aldeia, já que era o período de férias escolares. Fernando me garantira que, nesta minha visita, haveria enfim uma reunião para que eu pudesse explicar meu trabalho para todos da aldeia. Contudo, uma reviravolta nos acontecimentos mudou o curso das ações: dois jovens rapazes, após uma bebedeira, furtaram três sacos de cimento, separados para a construção, então em curso, da "casa de cultura". O empreiteiro contratado para a função afirmou que, se o valor dos sacos de cimento não fosse ressarcido, ele chamaria a polícia. Por uma grande coincidência, um indígena comprara dias antes alguns sacos de cimento para construir uma pequena varanda em sua casa. Desejando evitar a entrada da polícia, este homem deu três de seus sacos de cimento para o empreiteiro, avisando aos corresidentes que os responsáveis pelo furto deveriam ressarci-lo o quanto antes.

A partir daí, a reunião que deveria ocorrer no mesmo dia – na qual eu explicaria a todos meu trabalho – foi adiada. Avisaram-me que, face aos últimos acontecimentos, eu não poderia participar. Fernando sugeriu minha volta a São Paulo, me garantindo que em duas semanas eu poderia retornar a Itaoca para seguir com o trabalho de campo. Como não haveria de ser diferente, acatei sua sugestão. Uma semana mais tarde, quando tentei telefonar para os indígenas, não fui atendido. Recebi então uma mensagem de texto de outra liderança feminina, afirmando que Fernando estava afastado da posição de cacique e que não tinha mais interesse em meu trabalho ali. Na mesma mensagem, a mulher afirmava que tampouco desejava "tomar frente" em meu trabalho.

Retornei por mais duas vezes a Itaoca. Há uma instabilidade política na aldeia, uma vez que as principais lideranças afirmam estar cansadas de fazer tudo pelos outros e não receber nenhuma ajuda em troca. O episódio dos sacos de cimento foi, para alguns, a gota d'água. Desse modo, ainda que as pessoas em Itaoca não me tratem mal, e

demonstrem certo afeto por mim, parece ser necessário que alguma liderança esteja interessada em me manter na aldeia – o que, atualmente, não parece ser o caso[4].

Já estávamos em fevereiro de 2017, e o prazo final de meu mestrado se aproximava. Procurei estabelecer relação com outras aldeias tupi guarani, mas tampouco obtive sucesso. Tornava-se claro que a pesquisa deveria ser deslocada a uma investigação bibliográfica, face ao pouco tempo disponível para iniciar um trabalho etnográfico de longa duração. Com as sugestões apresentadas por minha orientadora, Marina Vanzolini, bem como por Renato Sztutman e Dominique Gallois, em meu exame de qualificação, notei que seria interessante realizar um trabalho que comparasse etnografias que tratam do tema dos casamentos entre índios e brancos nas terras baixas sul-americanas, estendendo assim meu objeto inicial a uma pesquisa bibliográfica. O objetivo é entender por que certos povos indígenas se interessam pelo matrimônio com brancos e quais são os efeitos que tais casamentos produzem. Salvo engano, não há qualquer trabalho em etnologia que tenha se dedicado a elucidar esse tema de um ponto de vista comparativo – ainda que o problema dos matrimônios entre brancos e índios seja um tema clássico nas ciências sociais brasileiras. O que impede que tomemos as discussões do pensamento social brasileiro sobre o tema dos casamentos mistos para orientar nossa investigação? Desdobro de modo breve essa questão a seguir. Posteriormente, evidencio qual o ponto de vista aqui adotado.

Mestiçagem[5]

Em um interessante texto, Marisol de la Cadena (2009) discute a história por trás do conceito de "mestiçagem" no Peru. Nos primórdios da colonização no país, a noção de "mestiço" não marcava necessariamente indivíduos "misturados", tendo antes por referência a "posição *política* ingovernável que este grupo representava para a administração colonial" (de la Cadena 2009: 91; grifo no original). Segundo a autora, isso indicava que esta concepção inicial era informada pela fé, articulando a "limpeza do sangue" à linguagem classificatória da "qualidade, classe e honra" (de la Cadena 2009:

[4] Nesta descrição, eclipsei uma série de desdobramentos e situações, pela própria brevidade do argumento.
[5] O que segue é uma exploração parcial, voltada a apenas dois autores, do problema da "mestiçagem" no pensamento social brasileiro. Não pretendo com isso planificar o próprio pluralismo interno ao debate. Antes, desejo apenas demonstrar como a adoção de certa perspectiva teórica e analítica faz uma imensa diferença na compreensão de nosso objeto de estudo.

90). Neste jogo classificatório, havia múltiplas identidades, cambiáveis ao longo da vida de uma mesma pessoa.

Posteriormente, surge no país uma noção científica e purificada de "raça", considerada por diversos autores como representando um verdadeiro corte em relação à política identitária anterior, baseada sobretudo na fé. Ao contrário dessas suposições, de la Cadena mostra que

> A purificação do conceito de "raza" não impediria nem a difusão de raças híbridas, nem a proliferação de *noções* híbridas de raça; as novas taxonomias científicas continuaram – ainda que por vezes silenciosamente – evocando a linguagem, a fé e a moralidade (de la Cadena 2009: 92; grifo no original).

Isso implica que, até os dias de hoje, a raça é um "híbrido epistemológico" no Peru (de la Cadena 2009: 93), por misturar concepções advindas tanto da fé quanto da ciência. Por essa razão, quando o debate em torno da mestiçagem estava em seu ápice no país (em meados dos anos 1920), tanto os defensores quanto os críticos da mestiçagem "articulavam seus projetos misturando ideias científicas e baseadas na fé" (de la Cadena 2009: 100). Para ambos, a ontologia mestiça, por assim dizer, era a mesma – o mestiço seria um "híbrido de duas culturas-raças e o personagem transgressivo da colônia que rechaça a purificação e cuja ubiquidade social altera a ordem e resiste à precisão classificatória" (de la Cadena 2009: 100), demandada tanto pela ordem colonial quanto pela prática científica. As discordâncias entre defensores e críticos, portanto, diziam unicamente respeito à positividade ou à negatividade política de tal personagem, não indo para além disso.

Ao contrário do que é revelado sobre o Peru por Marisol de la Cadena, no Brasil ainda se defende a ideia de que os discursos sobre a mestiçagem – e, portanto, sobre casamentos "mistos" – atuaram em blocos que se sucederam historicamente. Diversos autores que discutiram a mestiçagem no Brasil sustentam uma espécie de etapismo, no qual distintas concepções foram linearmente adotadas e abandonadas, se seguindo umas às outras. Em linhas gerais, o discurso majoritário aponta que à necessidade inicial de casamentos entre indígenas, negros e brancos – pela ausência de mulheres portuguesas no início da colonização (cf. Ribeiro 1996) – teria se seguido um período de crítica à prática da mestiçagem, em especial por uma concepção cientificista que considerava que o cruzamento entre raças distintas levaria a uma degradação da "raça brasileira" (Nina Rodrigues apud S. Costa 2001: 145). Com o passar do tempo, contudo, houve uma reavaliação da mestiçagem, que passou a ser positivada em trabalhos teóricos (cf. Freyre

[1933] 1999) e em políticas de Estado (em especial no primeiro governo Vargas, cf. S. Costa 2001: 147). Isto engendra, segundo alguns autores (cf. Munanga 1999; S. Costa 2001), uma verdadeira "ideologia da mestiçagem", central à constituição do Brasil enquanto nação. Por fim, recentemente, a mestiçagem teria sido mais uma vez negativada, ao ser pensada enquanto "forma de exclusão social e cultural, na medida em que esta de fato justifica e legitima a posição inferior dos não-brancos" (S. Costa 2001: 144, n. 1). Teríamos no Brasil, em suma, a seguinte sequência valorativa e convencional da mestiçagem: positivação, negativação, positivação e negativação.

Interpretar a mestiçagem e os casamentos mistos a partir dos efeitos políticos que engendram é a norma no pensamento social brasileiro. Com isso, não se questiona o fato de que, por trás das discordâncias políticas quanto à pertinência da mestiçagem para a constituição do país, há uma imensa concordância teórica e conceitual quanto àquilo que a noção de "mestiçagem" significa. Em suma, me parece haver no Brasil algo semelhante àquilo que Marisol de la Cadena (2009) aponta para o Peru: enquanto se ressaltam as diferentes posições políticas sobre a mestiçagem, não se demonstra que o conceito de "mestiçagem" é frequentemente o mesmo entre opositores políticos. Vejamos como, no Brasil, duas teorias aparentemente contrárias sobre a mestiçagem concordam em pontos fundamentais.

Darcy Ribeiro, em *O Povo Brasileiro* (1995), estende sua proposta de uma "antropologia da civilização" para formular uma teoria geral do Brasil, demonstrando tanto o processo de "gestação étnica" do povo brasileiro quanto as variações regionais em seu "modo de ser", acoplando a esta dupla exposição uma crítica ao "sistema institucional" encontrado no país (Ribeiro 1995: 26). Um dos pontos centrais de seu livro é a exaltação da mestiçagem – daí o interesse deste trabalho para nossa discussão.

Ribeiro divide o "povo-nação" brasileiro em três matrizes étnicas: tupi, lusitana e negra. O autor aponta como essas três matrizes passaram por um processo de "transfiguração étnica", até que um novo povo, com uma identidade étnica específica, se formasse, unificando todos os brasileiros sob a mesma nação. Este processo é localizado, em seu livro, numa sequência cronológica de eventos que levaram à formação da atual configuração étnica do Brasil.

A primeira descrição de Ribeiro é sobre as populações tupi da costa, que, supostamente, "não puderam jamais unificar-se numa organização política que lhes permitisse atuar conjugadamente", em razão de "sua própria condição evolutiva de povos de nível tribal" (Ribeiro 1995: 32-33). Desse modo, Ribeiro procura disseminar uma

imagem de “atraso relativo” (cf. Ribeiro 1995: 35ss) dos indígenas do “tronco tupi”. Segundo o autor, a condição “evolutiva” mais alta dos europeus, a dizimadora “guerra biológica” e o atraso dos indígenas (que os fazia mais “resistentes à subjugação” e os impedia de se reunirem) fizeram com que os portugueses rapidamente ganhassem a batalha contra as populações autóctones, de tal modo que “em poucas décadas desapareceram as povoações indígenas que as caravelas do descobrimento encontraram por toda a costa brasileira” (Ribeiro 1995: 53). Neste processo histórico, a principal contribuição indígena para a formação do “povo brasileiro” foram as mulheres índias, “como os ventres nos quais engendraram uma vasta prole mestiça, que viria a ser depois, o grosso da gente da terra: os brasileiros” (Ribeiro 1995: 54).

Com efeito, a hipótese das alianças matrimoniais entre homens portugueses e mulheres indígenas é central para o modelo de Ribeiro. Por essa razão, o autor lança mão de uma suposta característica dos povos ameríndios para justificar a viabilidade deste tipo de aliança: o “cunhadismo”, descrito por Ribeiro como a prática indígena de “incorporar estranhos à sua comunidade” e “lhes dar uma moça índia como esposa” (Ribeiro 1995: 81). O cunhadismo teria permitido o estabelecimento de “criatórios de gente mestiça” (Ribeiro 1995: 83), com o consequente surgimento dos “mamelucos”, mescla de indígenas com brancos. Segundo Ribeiro, os mamelucos não se identificavam nem com os indígenas, nem com os portugueses – o que teria contribuído para a “transfiguração étnica” dos Tupi[6] e para o surgimento de um novo povo.

A este quadro de portugueses, índios e mamelucos, Ribeiro soma a vinda dos escravos africanos ao Brasil, em especial para o nordeste açucareiro, o que teria levado à formação de dois novos tipos de gente: os mulatos (mesclas de negros e brancos) e os cafuzos (mesclas de índios e negros). Contudo, Ribeiro aponta que “a contribuição cultural do negro foi pouco relevante na formação daquela protocélula original da cultura brasileira”[7] (Ribeiro 1995: 114). Sua contribuição teria sido, principalmente, no “aportuguesamento” do Brasil: por terem sido separados dos membros de suas próprias “etnias”, os escravos africanos logo precisaram utilizar o português como língua franca, de modo a contribuir na dispersão deste idioma por todo o país.

---

[6] Como veremos mais à frente, a hipótese de que o filho de um casamento misto não é aceito por nenhuma das identidades “inicias” – fazendo-o um “bastardo” (cf. Alencastro 1985 para a universalização desta hipótese) – não tem nenhuma base etnográfica entre as atuais populações ameríndias.

[7] Mais à frente, no entanto, Ribeiro aponta que “o negro vem a ser [...] o componente mais criativo da cultura brasileira e aquele que, junto com os índios, mais singulariza nosso povo” (Ribeiro 1995: 223). Seria possível escrever um texto apenas apontando as contradições internas e imprecisões conceituais ao livro do autor – elas são muitas e frequentes.

Por essa curta descrição, notamos que Ribeiro aposta num modelo da transformação que considera que, com os intercasamentos, as distintas matrizes foram transfiguradas etnicamente, i.e., perderam sua distintividade por meio de um processo "através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem" (Ribeiro 1995: 257). Com efeito, há uma espécie de teleologia étnica para Ribeiro: um povo deixa de ser si para ver-se reduzido a ninguém; depois, transfigurado etnicamente, transforma-se em outro (Ribeiro 1995: 118). No Brasil, este processo teria sido catapultado pela suposta indiferenciação ideológica entre distintas modalidades de miscigenação, o que teria criado as condições para a anulação das identificações étnicas anteriores. O novo povo formado pelo encontro das três matrizes – que "não era índio, nem tampouco branco ou preto"[8], vivendo, portanto, em uma "ninguendade" (Ribeiro 1995: 131) –, *necessitava* formular para si sua própria identidade étnica: "a brasileira" (Ribeiro 1995: 131). As uniões sexuais e matrimoniais entre povos distintos são a condição deste processo.

Ao final da década de 1990, apenas alguns anos após o lançamento do livro de Darcy Ribeiro, um antropólogo professor da Universidade de São Paulo publicou um trabalho em que discute pormenorizadamente a "mestiçagem" no Brasil. Trata-se de Kabengele Munanga (1999), importante referência para os estudos de populações afro-brasileiras e para a luta dos movimentos negros no Brasil. O foco do autor é efetuar uma crítica àquilo que chama de "ideologia da mestiçagem", responsável, segundo ele, por aprofundar o racismo no país. Para tanto, faz uma interessantíssima reconstrução histórica do conceito de mestiçagem, analisando-o, inclusive, no pensamento social brasileiro. Um dos objetos de sua crítica é, precisamente, o trabalho de Darcy Ribeiro.

Em linhas gerais, Munanga defende que a ideologia da mestiçagem, com um ideal implícito de embranquecimento dos corpos, teria sido utilizada como mecanismo que "exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades" (Munanga 1999: 80). Ou seja, a exaltação da mestiçagem pelas elites intelectuais, políticas e econômicas, posterior à sua associação com a degenerescência (Munanga 1999: 45), teve como propósito favorecer a "construção de uma nação e de uma identidade étnica" (Munanga 1999: 51). Segundo Munanga, este tipo de pensamento ignorou as relações

[8] Esta ideia de uma "fusão consumptiva" (Kelly 2016) aproxima sobremaneira a noção de mestiçagem de Ribeiro àquela criticada por Kelly a partir de sua leitura do trabalho de Carrera Damas.

assimétricas entre brancos e negros, ao dar maior valoração à suposta passividade de nossa também suposta "democracia racial" (Munanga 1999: 72).

Kabengele Munanga dedica um capítulo inteiro de seu livro a uma crítica a Darcy Ribeiro. O autor aponta que, ao problema concreto da "confluência de tantas e tão variadas matrizes", reunidas sob um processo violento de unificação política, Ribeiro deu uma resposta especulativa: o surgimento de "brasileiros conscientes de si" (Munanga 1999: 100). Segundo Munanga, Ribeiro não apresenta nenhum documento e nenhuma voz dos mestiços brasileiros capaz de confirmar sua hipótese. A esta falta de evidências, Munanga contrasta o florescimento de diversos movimentos negros que reivindicam identidades próprias, ou ainda, a "recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica" (Munanga 1999: 101), através de um projeto de "construção de uma sociedade plural" (Munanga 1999: 102).

Munanga também critica a ideia, avançada por Ribeiro, de que o racismo brasileiro teria algo de positivo, em contraposição aos regimes nos quais se veicula um racismo de origem[9]. Essa positividade, segundo Munanga, estaria intimamente ligada ao ideal de homogeneização presente em *O Povo Brasileiro.* Ainda que reconheça que houve no Brasil um processo de "transculturação entre os diversos segmentos culturais" (Munanga 1999: 107), Munanga defende a existência, no Brasil, de uma "cultura plural e não sincrética" (Munanga 1999: 108). O não reconhecimento por Darcy Ribeiro deste fato advém do seguinte paradoxo:

> Confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável (Munanga 1999: 108).

Pode-se afirmar, portanto, que a crítica efetuada por Munanga ao trabalho de Darcy Ribeiro está em compasso com as ideias que o primeiro dissemina em todo seu livro: não há, no Brasil, uma "identidade mestiça" compartilhada por todos, e afirma-lo é reduzir o impacto das tentativas de unificação política por meio de ideologias racistas. Assim, a busca pela assimilação de diversas populações por meio de um modelo racista universalista é de alguma maneira suavizada por Darcy Ribeiro e por diversos outros

[9] Em compasso com as ideias de outros teóricos do racismo, Kabengele Munanga aponta, em seu livro, uma distinção entre racismo de "origem" (no qual a origem biológica do indivíduo é responsável por demarcar sua condição racial – como nos sistemas do *apartheid* sul-africano e do segregacionismo estadunidense) e racismo de "marca" (que caracterizaria o sistema brasileiro, no qual principalmente traços fisionômicos, como a cor da pele, indicam a condição racial de uma pessoa).

teóricos que disseminam um verdadeiro ode à mestiçagem. Além disso, estes autores não notam o surgimento de diversos coletivos que reivindicam identidades étnicas particulares – o que desmente a ideia de uma única identidade étnica brasileira.

Espero que esta breve apresentação dos trabalhos de Kabengele Munanga e Darcy Ribeiro permita que vejamos o quanto diferem. De fato, os *efeitos políticos* de ambos são radicalmente distintos: temos, de um lado, um tipo de análise que defende uma homogeneização do "povo" brasileiro e que, por essa razão, pode suscitar uma política de Estado assimilacionista, enquanto, do outro lado, temos uma leitura crítica da mestiçagem que defende o pluralismo, fortalecendo as lutas de diversas minorias. Com efeito, o trabalho de Munanga parece fundamental para uma nova percepção das políticas de inclusão no Brasil, que hoje contam com critérios raciais que me parecem importantíssimos.

Apesar dessas diferenças fundamentais, há algo que subsiste nos trabalhos conforme passamos de Ribeiro a Munanga. Encontramos uma importante concordância em ambos os autores: a percepção de que a "mestiçagem" foi e é um fenômeno *concreto*, empiricamente observado. E, isto, tanto em relação a uma mescla "biológica" – na qual diferentes "fluxos de genes" (Munanga 1999: 17) se trocam – quanto a uma mistura "cultural" – sintetizada pelos conceitos de "transfiguração étnica" (Ribeiro 1995: 257ss) e de "transculturação" (Munanga 1999: 19ss)[10]. De fato, existe certa tendência generalizada, nas ciências sociais, a tratar os casamentos "mistos", ou "interétnicos", de um ponto de vista universalizante. Em linhas gerais, considera-se que as alianças matrimoniais entre pessoas advindas de "grupos", "culturas" ou "sociedades" distintas produzem em todos os lugares do mundo os mesmos efeitos: uma mescla "biológica" que é concomitante a uma mescla "cultural". Na verdade, seria melhor afirmarmos que essas duas formas da "mistura" são os dois lados da mesma moeda: pensa-se que os intercasamentos levam à aculturação da mesma forma que esta acarreta intercasamentos. Com efeito, a "mestiçagem" é sempre pensada como "miscigenação" e "aculturação", simultaneamente (cf. Alencastro 1985). Vide, por exemplo, a perspectiva de Egon Schaden, grande teórico da aculturação, para quem os "casamentos mistos" estão entre os principais fatores "responsáveis pela desintegração" (Schaden 1982: 21). Isso torna-se

[10] Cf., por exemplo, o argumento de Munanga (1999: 17) segundo o qual "a mestiçagem, de um ponto de vista populacionista, é um fenômeno universal". O mesmo argumento é encontrado em Alencastro (1985) e também em Laplantine & Nouss (2002).

especialmente claro quando notamos a concordância entre Ribeiro e Munanga, a despeito de suas posições políticas radicalmente distintas.

Segundo esta perspectiva, os casamentos entre índios e brancos seriam fundamentais para explicar a extinção de diversas povos indígenas no Brasil e na América Latina. Esta dissertação procura atacar esse tipo de explicação ao demonstrar que os povos indígenas das terras baixas sul-americanas apresentam teorias particulares sobre essas alianças matrimoniais, alheias à noção de que a uma mistura "biológica" soma-se uma mistura "cultural", e vice-versa – como o pensamento social brasileiro insiste em postular. Ainda que não me volte à história indígena para questionar esse tipo de explicação – debruçando-me, sobretudo, nas etnografias recentes sobre o tema –, poderia dizer, parafraseando Lévi-Strauss ([1964] 2004), que essa dissertação procura levantar um "problema à história". Afinal, se atualmente os povos indígenas não consideram que os casamentos com brancos levam necessariamente à sua extinção, é provável que teorias similares estivessem ativas no período colonial.

A pertinência do estudo aqui realizado é revelar algumas invariantes do pensamento ameríndio sobre o tema, fornecendo uma contribuição às pesquisas que procuram investigar os casamentos entre índios e não índios em períodos específicos dos últimos séculos. Esta dissertação se insere, portanto, no quadro de estudos recentes que procuram apresentar alternativas à mestiçagem, conforme pensadas por povos indígenas e outras comunidades tradicionais (cf., para as principais contribuições, Kelly 2016; Goldman 2014; 2015). Isso representa um corte em relação à maneira como o tema foi tradicionalmente abordado no pensamento social brasileiro.

Amostra

Diversos casos etnográficos são discutidos nesta dissertação. Ainda que o objeto do estudo sejam os casamentos entre índios e brancos, utilizou-se uma vasta gama de etnografias que sequer debatem este tema, mas que apresentam contribuições fundamentais para abordarmos a questão. Além disso, procurou-se contemplar na amostragem o maior número possível de regiões e grupos linguísticos que integram as chamadas terras baixas sul-americanas.

Mesmo com essa multiplicidade de casos etnográficos discutidos, alguns trabalhos adquirem grande destaque nesta dissertação. Em primeiro lugar, as etnografias

de Camila Mainardi (2010; 2015), de Lígia Rodrigues de Almeida (2011; 2016) e de Amanda Danaga (2012; 2016), todas sobre populações tupi guarani, têm um papel central nesta dissertação. Com efeito, quando formulei minha nova proposta de pesquisa, após o insucesso do trabalho etnográfico, pensei em utilizar os casos tupi guarani como "controles" da empreitada comparativa, de tal maneira que os exemplos de outras regiões fossem lidos à luz dos casos tupi guarani, e vice-versa (cf. Sztutman 2012 para a formulação de tal método no contexto dos antigos Tupi). Creio não ter cumprido à risca essa primeira formulação: com a multiplicação de exemplos e questões levantadas a partir da leitura de outros trabalhos, a composição da dissertação não seguiu inteiramente questões postas pelo material tupi guarani – ainda que elas se façam presentes na maior parte da escrita. Mesmo assim, a principal inspiração para a explanação comparativa da noção de "domesticação dos brancos", apresentada sobretudo no capítulo 3, são os Tupi Guarani (tal qual descritos por Mainardi 2015 e Almeida 2016). Do mesmo modo, a discussão sobre o "virar índio", presente principalmente ao final do capítulo 4, deve muito às discussões de Camila Mainardi (2015) sobre o investimento dos Tupi Guarani de Piaçaguera no "resgate" de sua "cultura".

Os outros trabalhos etnográficos nos quais são discutidos a fundo os casamentos entre índios e brancos também têm, evidentemente, grande destaque nessa dissertação. Apresento um pequeno resumo destas análises, de modo a orientar a leitura dos capítulos que seguem.

O trabalho de Antonella Tassinari (2003) sobre os Karipuna do Amapá talvez seja a primeira etnografia a apresentar a conceitualização indígena sobre matrimônios com brancos. Com efeito, os Karipuna são um povo que viveu em sua história os casamentos com pessoas "de fora": conforme demonstra Tassinari, este povo do rio Curipi, região do Uaçá, tem replicado casamentos com forasteiros há algum tempo. Habitantes de uma região na qual os contatos com brancos remontam ao século XVII (Tassinari 2003: 83), os Karipuna são um dos coletivos do Uaçá formados pela "união de remanescentes de povos distintos" (Tassinari 2003: 98). As famílias karipuna etnografadas por Tassinari (2003) apontam que são descendentes de um núcleo comum de antepassados, aos quais se juntou outros índios e não índios através dos intercasamentos.

Outra referência fundamental a esta dissertação é o trabalho de Cristiane Lasmar (2005) sobre os indígenas que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). Destaca-se no livro da autora a análise dos casamentos de mulheres indígenas com brancos. Como demonstra Lasmar (2005), a maioria dos índios com quem conviveu são

oriundos de comunidades da região conhecida como Alto Rio Negro (ou, ainda, Uaupés), onde vivem povos indígenas falantes de línguas tukano oriental e de línguas aruak. Esses povos integram uma espécie de sistema regional no qual se dá grande valoração à hierarquia clânica pautada na ordem de surgimento mítico dos sibs agnáticos. A autora revela múltiplas trajetórias dos indígenas que passaram a viver na cidade, sublinhando que são diferenciados entre si segundo o tempo no qual vivem no ambiente urbano.

O trabalho de Eduardo Nunes (2012) sobre os Karajá de Buridina também é central para esta dissertação. A explanação comparativa do fenômeno do "virar branco", associado aos casamentos com não índios, depende em muito do trabalho do autor, assim como daquele de Lasmar (2005). Os Karajá etnografados por Nunes vivem há décadas em uma área que se encontra hoje no centro da cidade de Aruanã (GO), frequentando constantemente o meio urbano e entretendo relações matrimoniais com os não índios da região. Estão separados da maior parte dos outros Karajá, que em sua maioria vivem na Ilha do Bananal, onde estão mais afastados dos brancos que seus parentes de Buridina.

A recente etnografia de Fernando Fileno (2017) também tem grande importância para este trabalho. O autor trabalhou junto aos Mura, também autodenominados de "caboclos", que vivem em diversas aldeias no rio Igapó-Açu, localizado no estado do Amazonas . A descrição de Fileno (2017) sobre as interações dos Mura com seus "outros" – nos quais se incluem outros povos indígenas e brancos –, bem como sua discussão sobre o parentesco mura, foram vitais para este trabalho. Sua análise dos procedimentos mura de familiarização de estrangeiros são assaz importantes para as ideias apresentadas no capítulo 3.

Destaca-se também a dissertação de Hugo Pedreira (2017) sobre os Pataxó Hã hã hãe da Bahia. Sua análise da formação deste povo através de um processo de "mistura de povos" (Pedreira 2017: 9), no qual o casamento adquire importância central, assim como sua descrição das alianças matrimoniais (com brancos e índios), foram essenciais para a discussão do capítulo 2. Volto-me sobretudo à maneira como Pedreira (2017) conceitualiza as diferenças de "sangue" entre os Pataxó Hã hã hãe, pautadas em certos contextos nos graus de "mistura" entre pessoas diferentes.

Outros trabalhos que discutem os casamentos com brancos, mas que têm menor destaque nos capítulos, são aqueles de Amanda Migliora (2014) e Vicente Pereira (2017) sobre os Mbya de Camboinhas, aquele de José Glebson Vieira (2010) sobre os Potiguara, o de Josielli Spenassato (2016) sobre a Terra Indígena São Jerônimo da Serra (onde vivem pessoas kaingang, guarani e xetá) e aquele de Suzana Viegas (2012) sobre os Tupinambá

de Olivença. Diversas outras etnografias mencionam esses casamentos, mas não se dedicam a discuti-los com maior profundidade – elas serão introduzidas quando apresentarem alguma relevância à discussão. Há também trabalhos que discutem as relações sexuais com brancos, que serão abordadas sobretudo no capítulo 2. Ressalte-se ainda a existência de análises etnográficas que procuram explicar por que os brancos não se tornam cônjuges possíveis, também apresentadas quando pertinente.

Por fim, gostaria de manifestar a grande influência do trabalho de Peter Gow (1991), que trata dos Piro do Baixo Urubamba (Amazônia Peruana), a esta dissertação. Ainda que o autor não aponte a existência de casamentos com indivíduos categorizados pelos indígenas como "brancos", sua análise dos intercasamentos entre distintos "tipos de gente", entre os quais se incluem *moza gente* ("mestiços"), é quiçá a principal contribuição sobre o tema até os dias de hoje.

Nota-se que os povos que formam o núcleo duro desta dissertação têm trajetórias históricas radicalmente distintas, além de pertencerem a regiões distantes, habitadas por povos com importantes diferenças sociocosmológicas. Soma-se a esse quadro os outros trabalhos etnográficos discutidos, que não tratam diretamente dos casamentos entre índios e brancos, e que também são diversos entre si. Isso poderia criar um problema: não estaríamos aqui comparando incomparáveis? Ou seja, o trabalho com uma amostra tão múltipla – tanto em sentido "cultural" quanto "histórico" – não acabaria por descontextualizar os exemplos? Inevitavelmente, algum grau de descontextualização ocorre quando trabalhamos com esse tipo de material. Mesmo assim, há uma dupla constância entre os exemplos levantados, de ordem etnográfica e antropológica. Por um lado, diversos trabalhos em etnologia têm revelado algumas constantes, ou invariantes, nos pensamentos dos povos das terras baixas sul-americanas, o que demonstra que o recorte operado ("as terras baixas sul-americanas") apresenta algum grau de unidade, com o qual caberá debater. Ou seja, a despeito da variabilidade etnográfica interna à região, alguns princípios relacionais comuns permitem que criemos esse tipo de ficção heurística.

Por outro lado, os diversos antropólogos que produzem conhecimento sobre a região têm concordâncias teóricas marcantes. Isso produz certa semelhança, conceitual e de estilo, entre as etnografias produzidas sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas. Desse modo, não é apenas porque os índios que vivem na região apresentam semelhanças "objetivas" entre si que podemos realizar esse tipo de comparação. Acima de tudo, é porque o trabalho antropológico *sobre* esses índios apresenta uma grande constância – com a replicação de conceitos, abordagens e preocupações – que o material

torna-se “comparável”. Assim, é fundamental ressaltar que o objeto desta dissertação são menos “povos” que *análises etnográficas* (cf. Candea 2015, 2016). Isso não implica, evidentemente, que as considerações aqui levantadas não tenham relações importantes com os modos como os indígenas das terras baixas sul-americanas pensam seus casamentos com brancos.

Estrutura da dissertação

O trabalho está dividido nesta introdução, em quatro capítulos e em um epílogo.

No **capítulo 1**, apresento a importância da distância socioespacial na definição do matrimônio nas terras baixas sul-americanas, utilizando diversos exemplos etnográficos para retomar o problema da “boa distância” no casamento, evidenciado por Lévi-Strauss ([1968] 2008) em seu terceiro volume das *Mitológicas*, e aquele do “dravidianato amazônico”, formulado por Viveiros de Castro (2002a). A forma do capítulo replica seu conteúdo, uma vez que começo a discussão com o perigo dos casamentos demasiado próximos, terminando-a com o perigo dos casamentos demasiado distantes.

Ora, a categorização, por diversos povos da região, dos brancos como “outros” por excelência, apresentada ao final do primeiro capítulo, levanta um problema etnográfico central a esta dissertação: por que os brancos tornam-se cônjuges possíveis em alguns casos, mesmo que os casamentos com eles sejam conceitualizados, a princípio, como demasiado distantes – e, por essa razão, assaz perigosos? O **capítulo 2** apresenta uma resposta a esta questão, ao demonstrar que a diferença radical separando brancos e índios permite que os casamentos com não indígenas atualizem em chave matrimonial uma forma de alteração corporal (ou autotransformação) usualmente restrita a momentos extraordinários. Este capítulo se volta, portanto, ao fenômeno do “virar branco”, mobilizado por alguns autores para explicar os casamentos com brancos. Discute-se também a aquisição de prestígio por meio desses matrimônios, algumas formas indígenas de comparação baseadas em modalidades distintas de contrair casamentos e a sexualidade dos brancos.

No **capítulo 3**, forneço outra resposta à questão formulada no primeiro capítulo. Aponto que diversos autores discutem esforços indígenas para fazer dos brancos parentes e, a partir deles, produzir novos parentes. Isso demonstra tratativas indígenas para domesticar (ou familiarizar) brancos antes e após o matrimônio, através da remoção de

sua alteridade constitutiva e inata (ou de uma alotransformação). Apresento ainda duas estratégias indígenas que viabilizam esse processo: o rapto e a replicação de alianças. Sugere-se neste capítulo que boa parte dos brancos com quem os indígenas se casam são usualmente conceitualizados como "menos brancos", ou até mesmo "quase índios", o que demonstra a atuação, nas terras baixas sul-americanas, de uma forma cromática e analógica de classificação dos não índios.

Ao final do terceiro capítulo, teremos elaborado um modelo composto por dois movimentos inversos: a "domesticação dos brancos", que estende as operações de assemelhamento corporal aos brancos, e o "virar branco", que possibilita alterações corporais que diferenciam parentes entre si. O **capítulo 4** procura complexificar este modelo, ao discutir tanto análises etnográficas que afirmam a agência dos brancos na domesticação de indígenas quanto análises etnográficas que descrevem o movimento de "virar índio". Ao final do capítulo, procura-se integrar esses diferentes movimentos no exercício comparativo levado a cabo.

O **epílogo** discute, à luz do que foi escrito, dois trabalhos fundamentais ao tema desta dissertação: o livro *Pacificando o Branco*, organizado por Bruce Albert e Alcida Ramos, e o ensaio *Sobre a anti-mestiçagem*, escrito por José Kelly.

capítulo 1
topologias

Ora, nenhum desequilíbrio poderia parecer tão forte aos Índios quanto aquele entre os Brancos e eles.

(Lévi-Strauss 1991: 92)

Neste capítulo, preparo o terreno para o que será discutido em toda a dissertação. Mais especificamente, demonstro a importância da distância socioespacial para a definição das possibilidades matrimoniais entre as populações indígenas das terras baixas sul-americanas. Replico na forma do capítulo seu próprio conteúdo, i.e., principio a discussão com os casamentos demasiado próximos para finaliza-la com os casamentos assaz distantes, operando um distanciamento progressivo que alcançará sua conclusão no debate acerca da natureza dos brancos segundo diversos povos ameríndios. Entre os dois extremos encontra-se o imperativo da "boa distância" para os casamentos, explanado por Lévi-Strauss ([1968] 2008). Discuto o trabalho do autor como forma de retomar o debate sobre o dravidianato amazônico (Viveiros de Castro 2002a). Este percurso escalonado permitirá levantar duas questões centrais a esta dissertação, cujas distintas respostas nos devolverão outras perguntas: a) qual é o interesse em forjar alianças matrimoniais com brancos, uniões com parceiros que os índios conceituam, a princípio, como tão distantes?; e b) quais são os efeitos engendrados por essas alianças matrimoniais?

De saída, o leitor poderia se questionar o porquê da discussão comparativa incluir os casamentos próximos, uma vez que esta dissertação se volta sobretudo aos matrimônios com brancos, em geral conceitualizados pelas populações ameríndias como matrimônios distantes. Como pretendo demonstrar ao longo desta dissertação, uma mesma lógica matrimonial identificável em diversos povos das terras baixas sul-americanas assemelha alianças matrimoniais próximas e afastadas. Neste capítulo me limito a refletir sobre as primeiras e a introduzir o problema etnográfico por trás das segundas.

Próximo demais

"Antigamente, não havia nem lua, nem estrelas, nem arco-íris, e a noite era totalmente escura. Essa situação mudou por causa de uma moça que não queria se casar" (Lévi-Strauss [1968] 2008: 86). Assim principia uma versão do mito cashinahua (huni kuin) de origem da lua. A narrativa prossegue com a decapitação da heroína (uma "virgem arredia", nos termos de Lévi-Strauss) por sua própria mãe, irritada com a filha por sua recusa em casar. A cabeça-solteira, em dúvida sobre o que fazer após ser desprendida de seu corpo, decide se transformar em lua: "assim – pensou – só vão me ver de longe" (Lévi-Strauss [1968] 2008: 86). Seus olhos transformaram-se em estrelas e, seu sangue, em arco-íris.

Não caberia aqui descrever os possíveis desdobramentos dessa versão, algo magistralmente feito por Lévi-Strauss em *A Origem dos Modos à Mesa*. O interesse nessa curta narrativa reside na aversão da mãe da protagonista face ao celibato intencional de sua filha, levando a duas soluções radicais: a decapitação da segunda pela primeira, e o afastamento deliberado da filha, agora lua, de seus parentes.

Como demonstram diversas análises, nas terras baixas sul-americanas o casamento é um imperativo sociocosmológico que confere ao celibato não provisório[11] uma negatividade axiomática. Impossível não lembrar da descrição do solteiro nambiquara por Lévi-Strauss[12] ([1949] 2012: 77-8), caracterizado como alguém que desperta aversão e riso de toda comunidade. Algo semelhante foi retratado por Gregor (2001: 176) para os Mehinako: "um indivíduo solteiro, homem ou mulher, é digno de lástima". O autor prossegue: "o solteiro dorme em rede esfarrapada, não possui braçadeiras e outros adornos feitos por mulheres, além de não poder patrocinar grandes rituais, que requerem o auxílio das mulheres" (Gregor 2001: 176; cf. de Caux 2017 para comentários sobre ambos os exemplos).

A despeito da imensa variabilidade etnográfica que o tema do celibato apresenta nas terras baixas sul-americanas, podemos identificar ao menos dois princípios que explicam a repulsa, a pena e o temor que os solteiros não provisórios parecem invariavelmente despertar. Em primeiro lugar, há o aspecto produtivo do casamento, que

[11] É importante de saída distinguir duas formas de solteiro: aquele que *ainda* não contraiu um casamento, mas que espera-se que o faça em tempo (ou seja, um jovem), e aquele que *não conseguiu* contrair um casamento, e cuja condição de celibatário se estende além do esperado. É à última forma, que gloso de "solteiro/celibatário não provisório" que me volto.

[12] Curiosamente, o autor não inclui esta descrição em seu principal relato sobre os Nambiquara, encontrado em *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss [1955] 2010).

engendra uma divisão sexual do trabalho entre as populações ameríndias: sempre há uma separação complementar entre tarefas produtivas masculinas e femininas, cuja observância estrita permite a autossuficiência de um casal e de seus filhos. Entre os Piro, por exemplo, cabe ao homem fornecer carne de caça para a esposa, enquanto esta deverá fornecer cerveja de mandioca para o marido, de tal maneira que "a natureza do casamento nas comunidades nativas do Baixo Urubamba é inseparável da produção de comida" (Gow 1989: 572; cf. também Gow 1991). Face a essa importante complementaridade, Gow (1989: 572) sugere que "não há espaço na produção para adultos não casados". Os solteiros dependem de seus parentes [*kin*] para o consumo de alimentos, e por essa razão são o tempo todo instados a se casar. Além disso, os solteiros estão excluídos da produção: não têm para quem caçar ou produzir cerveja de mandioca.

Entre os Aché (Guayaki), por sua vez, cabe aos homens caçar e, às mulheres, carregar, algo sintetizado pela oposição entre o arco (instrumento masculino por excelência) e o cesto (a contraparte feminina). É por essa razão que Chacubutawachugi, um homem *pane* (aquele que adquire azar na caça), passou a carregar um cesto – assumindo, segundo Clastres ([1966] 2012), uma "função" feminina – e permaneceu para sempre solteiro, objeto de caçoadas e desprezos generalizados (Clastres [1966] 2012: 126). Incapaz de produzir o alimento masculino por excelência, vê-se resignado a "*lugar algum*" (Clastres [1966] 2012: 127; grifos no original), ao contrário de outro homem *pane*, Krembegi, que resolveu levar às últimas consequências seu papel feminino, tornando-se mulher e mantendo relações sexuais com outros homens aché.

Em suma, poderíamos dizer que apesar dos conteúdos variáveis que a complementaridade produtiva do casamento assume, parece sempre haver uma sorte de divisão sexual do trabalho nas terras baixas sul-americanas que, intimamente conectada ao matrimônio, exclui solteiros não provisórios de relações sociológicas fundamentais – consequência que também se manifesta por estarem desprovidos de certos afins, como sogros e genros. Torna-se possível, portanto, considerar que essa é uma das razões para a pena despertada pelos solteiros não transitórios entre seus corresidentes. Mas há mais. Como afirmei acima, os celibatários não provisórios também podem despertar medo em seus parentes, algo que dificilmente poderia ser atribuído ao caráter produtivo do casamento.

Comecemos por um exemplo que foge de nosso escopo comparativo. Entre os Mapuche da costa pacífica do Chile, onde há muitos homens solteiros (sobretudo por razões demográficas), é comum que estes sejam atraídos por "mulheres noturnas" (*pun*

domo). Essas criaturas, mesmo não sendo gente verdadeira (*che*), mostram-se como lindas mulheres, seduzem homens solteiros e fazem sexo com eles. Esta relação, que ocorre apenas à noite, pode perdurar por anos, levando o solteiro a abandonar as relações que conferem aos Mapuche a condição de *che* – relações que integram aquilo que Course (2011) glosa de "socialidade da descendência" e "socialidade da afinidade". Além disso, as mulheres noturnas são capazes de matar, por ciúmes, futuras ou antigas esposas, junto com possíveis filhos que tenham sido gerados por essas uniões. Ainda que os homens casados também estejam suscetíveis a este tipo de sedução, é principalmente os solteiros que as mulheres noturnas buscam atrair. Ciumentas, destroem a pessoa e suas relações, podendo até mesmo matar aqueles que estão relacionados a seus amantes (cf. Course 2011: 33-34).

A descrição de Course assemelha-se àquela de Camila de Caux (2017) sobre os Araweté: em ambos os casos, o solteiro parece ter a "tendência a vincular-se indiscriminadamente" (de Caux 2017: 454). Fora do matrimônio, relação que conecta duas pessoas e que estabelece por acordos a possibilidade (ou impossibilidade)[13] de relações extra-conjugais, os solteiros estão abertos a toda sorte de relações sexuais e, penso, mais suscetíveis a metamorfoses decorrentes da atração de seres não humanos. Talvez advenha daí a analogia aché, apontada por de Caux (2017: 454), do solteiro como jaguar.

Ainda segundo a autora, o solteiro araweté, enquanto singularidade aberta a todas as possibilidades relacionais, é uma "unidade plana", "idêntica a si mesma" – isto é, uma "replicação interna e constante de suas possibilidades múltiplas" (de Caux 2017: 455), justamente por estar excluído da díade diferencial instaurada no matrimônio. Sugiro, a partir de suas proposições, que os solteiros não transitórios se encontram a uma *proximidade excessiva de si mesmos*. Estamos diante, quiçá, da menor distância conceitual da identidade: pela ausência de um "diferente" com quem estabelecer uma relação conjugal, os solteiros estão demasiadamente perto de si – o que, paradoxalmente, é o que os abre indiscriminadamente à transformação. Não à toa o mito cashinahua, resumido acima, transforma a conjunção exagerada da virgem arredia – i.e., um excesso de proximidade a si e aos seus – numa disjunção radical – sua subida ao céu e transformação em lua, estrelas e arco-íris, a partir de um distanciamento vertical. O mito,

[13] Nas terras baixas sul-americanas, há ampla variedade sobre as formas de permissão a relações sexuais extra-conjugais, havendo também populações que as proíbem (como parece ser o caso de certos grupos no Alto Rio Negro).

neste sentido, parece passar de um polo a outro em um *continuum* de distância que separa-conecta o demasiado próximo ao demasiado longínquo (cf. infra).

Não é apenas o celibato que, por um excesso de proximidade, pode desembocar na metamorfose corporal, tal qual indicado no mito de origem da lua acima apresentado. Como tantos exemplos indicam, aquilo que em antropologia chamamos de "incesto" pode levar a transformações corporais. Assim como o celibato, o incesto também coloca em cena uma proximidade excessiva – desta vez, não da pessoa consigo mesma, mas entre os parceiros matrimoniais envolvidos.

Vejamos alguns exemplos. Entre os Maxacali, como indica Marina Vieira (2009), os *yãmiy* e os *inmõxã* são dois seres fundamentais à sua cosmologia. Os primeiros, segundo a autora, são a transformação da alma de diversos seres após sua morte. Assim como os vivos, as distintas coletividades de *yãmiy* moram em aldeias, têm cantos específicos, pinturas corporais próprias, etc. Já os *inmõxã* são "bichos", espíritos ruins que frequentemente assumem a aparência de onças e predam humanos[14]. Essas duas categorias parecem ser a antítese da pessoa maxacali: uma vez morto, vira-se *yãmiy*, assim como há inúmeras situações em que uma pessoa pode ficar "brava" e virar *inmõxã*, passando a ver os parentes como presas em potencial. O interessante a retermos é que os Maxacali são bastante explícitos quanto às consequências de uniões incestuosas: "o homem transforma-se em *inmõxã* e a mulher transforma-se em *yãmiy*, deixando o mundo dos viventes" (Vieira 2009: 324). Face a esse perigo, a mãe de um rapaz interessado em uma pretendente faz cálculos para averiguar se a possível união conjugal não é incestuosa (Vieira 2009: 323).

Já entre os Arapiuns, o incesto é descrito como um "andar no mato com a mãe", "casar com o tio, a prima ou a irmã...", além de ser comparado diretamente com comportamentos de animais, que não sabem distinguir parentes de não parentes (Mahalem de Lima 2015: 315). Segundo esses índios, essas uniões podem gerar crianças deformadas, ou ainda levar os envolvidos a se "gerarem em bicho" – isto é, transformarem-se em onça ou porco, usualmente (Mahalem de Lima 2015: 324). De modo análogo, alguns grupos timbira (como os Ramkokamekra e os Apinayé) afirmam que uniões incestuosas levam a uma transformação dos parceiros em diversos seres

[14] O texto de Vieira (2009) não é claro quanto as relações de semelhança que podem haver entre *inmõxã* e *yãmiy*. No ritual de iniciação masculina, por exemplo, os meninos são pegos pelos espíritos (*yãmiy*) da taquara para aprender cantos. Caso o aprendiz, que deve ingerir lagartas (que ajudam na memorização), não "respeita a tradição" (Vieira 2009: 314), pode virar *inmõxã*. Por esta descrição, parece que *inmõxã* é um caso particular de *yãmiy*.

monstruosos (Coelho de Souza 2004: 25). Para os Araweté, por sua vez, o incesto pode trazer consequências funestas para todo o grupo local: além de causar protrusão retal, definhamento e morte aos envolvidos, levam ao ataque e dizimação da aldeia por inimigos (Viveiros de Castro 1992: 163). Já entre os Djeoromitxi, os casamentos entre primos de primeira geração, considerados incestuosos, levam ao envelhecimento pré-maturo dos envolvidos e geram filhos monstruosos, com corpos "meio humanos, meio animais" (Soares-Pinto 2017: 530).

O que notamos entre diversos povos das terras baixas sul-americanas, portanto, é que o incesto – uma relação matrimonial e/ou sexual entre pessoas próximas demais – acarreta as mais diversas consequências, estando usualmente associado à transformação em animal, espírito ou morto. Assim como se passa com o celibato – que também flerta com proximidades excessivas –, uma de suas consequências possíveis é a desumanização. Desse modo, parece que esses povos formulam sua própria versão do problema lévi-straussiano da passagem da natureza para a cultura: não se case com parentes próximos, ou se perderá sua humanidade. Afinal, segundo Lévi-Strauss ([1949] 2012: 101), a proibição do incesto constitui a passagem lógica da natureza para a cultura, pois instaura o imperativo da reciprocidade (i.e., a necessidade de algum grau de exogamia e, por conseguinte, de trocas entre tomadores e doadores de esposas).

No entanto, não devemos simplesmente derivar a aversão ameríndia ao incesto de uma (suposta) regra universal que instaura a cultura – é preciso complexificar a questão em termos ameríndios. Necessitamos investigar por que, para esses povos, as transformações de pessoas envolvidas em uniões incestuosas ocorrem – e, mais, porque ocorrem entre determinados parentes e entre outros não. Voltaremos a isso. Na sequência, apresento alguns exemplos etnográficos de povos que preferem se casar "perto", o que nos permitirá oferecer uma conceitualização mais aprofundada do problema do incesto – e de sua relação com o celibato.

Casamentos próximos

Se uniões incestuosas causam tanta aversão entre diversas populações das terras baixas sul-americanas, isso não implica que elas procurem casar-se o mais longe possível para evitar seus riscos. Ao contrário, encontramos diversos casos de povos dessa macro-região que afirmam, precisamente, o ideal de se casar "perto" – tangenciando, em muitos

casos, o incesto. Partiremos do exemplo piaroa, sobre o qual me detenho por duas razões. Em primeiro lugar, pois a etnografia piaroa produzida por Joanna Overing (1972; 1973; 1984) é pioneira no tratamento exaustivo das práticas matrimoniais de uma população que afirma o ideal de endogamia local. Em segundo lugar, porque o material sobre a região das Guianas será de suma importância nos próximos capítulos, em especial para discutir casamentos distantes[15] – e, por essa razão, o contraponto a uma população (também guianense) que afirma o imperativo de casar "perto" será vital. Aliás, como veremos (cf. sobretudo capítulo 4), as opções por casamentos próximos ou distantes não são tão incompatíveis como poderiam parecer à primeira vista.

Comecemos definindo aquilo que os Piaroa consideram casamentos "próximos" (*tuku*; cf. Overing 1973). Segundo Overing (1972), o ideal piaroa é se casar dentro do *itso'de*, conceito traduzido pela autora como "grupo de parentesco cognático" ou "grupo local", no qual todos os membros são definidos como *tuku chuwaruwang* (parentes próximos [*close kinsmen*]). Assim, a condição de "consanguíneo" (ou seja, de *chuwaruwang*, em seu nível mais restrito) é estendida a todos os corresidentes do *itso'de*. Além de serem localmente próximos (i.e., viverem num mesmo grupo local), os *chuwaruwang* do mesmo *itso'de* são também, idealmente, genealogicamente próximos. Ou seja, espera-se que sejam pessoas com quem casamentos passados já foram realizados, e seguirão sendo realizados (algo que deve ser distinguido, como afirma Overing [1973], de uma noção de "descendência", ausente entre os Piaroa). Desse modo, casar-se "perto" para os Piaroa é casar-se com pessoas local e genealogicamente próximas – e "reduplicar" essas relações (Overing 1984), ou seja, seguir realizando-as através das gerações[16].

Com isso se impõe um paradoxo, sublinhado por Overing (1972): já que todos são idealmente parentes num mesmo grupo local, como é possível casar dentro do *itso'de*?

---

[15] Importante afirmar de saída que o enfoque sobre as relações supralocais nas Guianas (das quais o casamento pode fazer parte) é sobretudo uma resposta, por parte de Dominique Gallois e seus alunos (cf. Gallois 2005), à importância dada por Peter Rivière à suposta aversão ao exterior na região. Para um interessante debate, cf. Rivière et alli 2007.

[16] É essa característica que explica por que os Piaroa não afirmam que se casam com "primos cruzados", ainda que a terminologia aponte como regra prescritiva o casamento com MBCh/FZCh. Segundo Overing, os Piaroa dão ênfase ao casamento com o/a filho/a do afim do pai – ou seja, afirmam que o casamento ideal é aquele com o/a "filho/a do tio materno/tia paterna". É essa sorte de afirmação que permite a Overing (1973) demonstrar: a) que a oposição básica no parentesco piaroa não é aquela entre cruzados/paralelos, mas entre afins/consanguíneos; b) que a "reduplicação" da aliança – i.e., sua repetição através do tempo – indica que a "aliança é herdada geração após geração" (Overing 1973: 558). São essas duas proposições que levam Overing a aproximar seu modelo daquele de Dumont (1953) sobre o caráter dravidiano dos sistemas sul-indianos.

Ou ainda, “o que significa ser afins daqueles que são parentes?” (Overing 1972: 284). Vejamos.

A autora demonstra uma relação entre três “modelos”, “sistemas” (Overing 1972; 1973) ou “sub-sistemas” (Overing 1984) que orientam o parentesco piaroa. O primeiro, como discutimos acima, é aquele do *chuwaruwang*, através do qual todos os corresidentes são considerados “parentes” [*kin*] e simultaneamente afirmados como parceiros matrimoniais preferenciais. A aparente contradição de ter “parentes desposáveis” é resolvida com o segundo “sub-sistema”, aquele que diz respeito à terminologia. A terminologia piaroa marca uma diferença entre “afins” e “consanguíneos”, assinalando quais dos “parentes” podem ser desposáveis. Segundo Overing (1984: 142), a ação recíproca [*interplay*] entre esses dois sub-sistemas é que dá dinamismo ao parentesco piaroa: pode-se tanto enfatizar as relações de diferença internas ao grupo (o caráter afim de sua composição), quanto enfatizar o caráter cognático do *itso’de*, afirmando que todos os corresidentes são de uma mesma “natureza” [*kind*].

No entanto, a ação de um terceiro “sub-sistema” é responsável por despotencializar a própria terminologia, recolocando a semelhança entre cognatos no primeiro plano. Trata-se das tecnonímias, a partir das quais Ego pode “mascarar” (1972: 285) a afinidade de seus corresidentes. Os esposos, por exemplo, passam a se chamar mutuamente de “pai/mãe de meu filho”, assim como os sogros são chamamados de “avô/avó de meus filhos” (Overing 1984: 148). Ou seja, enfatiza-se duas ligações de consanguinidade em detrimento de uma ligação afim. Dessa maneira, os afins, terminologicamente marcados como casáveis, são tornados “cognatos” (associados diretamente à consanguinidade) assim que a aliança matrimonial se realiza e filhos são gerados. O uso das tecnonímias também permite que casamentos fora do grupo local sejam tratados como se fossem endogâmicos: assim que o afim incorporado passa a ser chamado pelos tecnônimos correspondentes, tudo se passa como se aquele casamento também fosse um entre *chuwaruwang*.

Resta agora se indagar por que o parentesco piaroa visa, em última instância, remover a afinidade do âmbito local. Apesar de os Piaroa quase não praticarem formas de violência física, sendo a “*Piaroaland*” um local de “vida extremamente pacífica”, segundo Overing (1986: 88), a morte e doença são conceitualizadas como agressões advindas de xamãs de outros grupos locais (*itso’de*), usualmente retaliadas. Com efeito, o idioma do canibalismo perpassa todas as relações piaroa – entre deuses, entre humanos e deuses e entre humanos (Overing 1986: 90). No último caso, as agressões são sempre

associadas aos afins e às pessoas não piaroa (Overing 1986: 90). Também as relações políticas dentro de seu território podem desembocar em agressões canibais por parte dos xamãs, uma vez que um "competidor político" é sempre classificado como "afim" (Overing 1984: 146). Assim, ainda que as agressões predadoras dos Piaroa nunca sejam "físicas" – isto é, jamais se mata com as próprias mãos, pois esta forma de canibalismo teria um efeito devastador sobre o matador (Overing 1986: 87) – a possibilidade de um ataque xamânico/feiticeiro é ameaça constante. Uma pessoa geográfica e socialmente distante, um Outro sempre conceitualizado como afim, é deveras perigoso.

Por essa razão, Overing (1984: 147) aponta que nunca se deve enfatizar a "diferença essencial" em relação aos afins com quem se vive. O idioma do *chuwaruwang* e as tecnonímias são, portanto, maneiras de garantir que a afinidade seja eclipsada no grupo local. Neste sentido, o parentesco piaroa esforça-se em deslocar a afinidade para o exterior, evitando seus perigos. É isso que leva Overing (1984: 147; grifo no original) a apontar que é o "afim *potencial*" (i.e. aquele com quem não se contrata trocas matrimoniais) que caracteriza as relações de perigo. Logo, o afim efetivo [*actual affine*] não deve ser tratado como um afim prototípico[17].

Vemos assim que Joanna Overing dá grande ênfase, nos textos aqui discutidos, à forma como a diferença é "mascarada" dentro do grupo local, garantindo a segurança da vida no *itso'de*. Não à toa a autora tem explorado, em trabalhos mais recentes, as formas pela qual a pessoa piaroa, baseando-se nos valores supremos da "convivialidade", deve autonomamente domar as perigosas forças advindas do demiurgo *Kuemoi* para produzir semelhança com seus corresidentes (cf. Overing 1999; Overing & Passes 2000). Embora aponte como a terminologia desempenha papel fundamental na diferenciação dos *chuwaruwang*, indicando com quem o casamento pode ocorrer, pouco discorre, nos textos que mobilizamos, acerca da *produção* de diferença no interior do grupo local para possibilitar alianças matrimoniais formalmente vedadas. Refiro-me àquilo que chamamos em antropologia de "reclassificações". Vejamos como isso se dá entre os Piaroa, para, em seguida, apresentarmos outros casos.

---

[17] Há, no entanto, uma conexão que não pode ser inteiramente traçada por relações consanguíneas: aquela entre cunhados. A tecnonímia que os caracteriza pode ser assim descrita: uma vez que Ego tem um filho, os cunhados passam a ser chamados de "sogro/a do/a filho/a", o que demonstra, novamente, a importância da transmissão de relações de afinidade através das gerações. Esse "limite" na consanguinização pelas tecnonímias manifesta sua insuficiência na tarefa de manter a segurança interna: como o sistema tecnonímico mantém em si "elementos de afinidade", a garantia de paz só pode ser plenamente alcançada por meio de "múltiplas trocas matrimoniais" (Overing 1984: 149). As repetições de aliança serão um tema importante à frente (cf. capítulo 3), e remetem mais uma vez ao trabalho de Dumont (1953).

Como já mencionei brevemente, os Piaroa concebem o casamento completamente legítimo como aquele em que os pais (ou mães) dos envolvidos se classificam como cunhados (ou cunhadas). Mesmo assim, um Ego masculino pode chamar seu irmão da mãe (MB), seu sogro em potencial, pela mesma categoria com a qual chama seu pai (*cha'o*) (Overing 1984: 143). Se este MB de fato se tornar seu sogro, Ego passa a chama-lo pela categoria apropriada, marcando a relação de afinidade que este tem com seu pai. Há casos ainda em que os casamentos são considerados em algum grau "impróprios", ou "incorretos", como aquele entre sogro e nora (i.e., entre MB e ZD na terminologia piaroa, um típico exemplo de casamento avuncular). Quando ocorrem, é importante que seja enfatizada a ligação afim que conecta os cônjuges: isto é, minha futura esposa é filha de meu cunhado (ou, inversamente, meu futuro esposo é cunhado de meu pai), o que faz com que Overing (1984: 140) considere que tais casamentos não deveriam ser considerados como alianças matrimoniais com a filha da irmã (ZD) (i.e., como casamentos avunculares). Outro exemplo a princípio incorreto é aquele no qual duas pessoas que se chamam de "irmãos distantes" resolvem se casar (Overing 1984: 139). De acordo com a autora, esses casamentos podem ocorrer porque essas pessoas são capazes de traçar laços afins entre si – e passar a se chamar mutuamente de "esposos potenciais distantes" (Overing 1984: 139). Nas palavras de Overing (1984: 140),

> Quando termos vocativos anteriores não são consistentes com o casamento, Ego corrige seus termos de relação e passa a chamar sua esposa e a maioria de seus parentes por termos apropriados a um casamento na categoria prescrita. Eles também corrigem seus termos vocativos para ele e seus parentes próximos.

Desse modo, ainda que seja possível interpretar a "afinização" de qualquer pessoa como um caso de reclassificação, sobretudo em um universo no qual chama-se a (quase) todos por termos consanguíneos ou tecnonímias, há exemplos nos quais casamentos formalmente impróprios são tornados possíveis mediante a manipulação terminológica. A despeito do caráter instigante desses exemplos, a autora pouco reflete sobre o que vêm a significar (uma exceção pode ser encontrada em Overing 1986, à qual voltarei). Menciona apenas uma "ambivalência" da terminologia (Overing 1984: 139), ou uma "ativação" de um conjunto de termos em detrimento de outro (Overing 1984: 145). Penso que a partir de outros exemplos poderemos dar um tratamento mais profundo ao problema da reclassificação – o qual, como veremos, nos permitirá complexificar nossas reflexões sobre o incesto.

Entre os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central, nos termos da etnografia de Vanessa Lea, a "manipulação" da terminologia de parentesco é usualmente feita para a transformação de "pseudoparentes" em afins. Segundo Lea (2012: 179-180), os pseudoparentes são contrastados aos parentes "verdadeiros": uma prima cruzada matrilateral, por exemplo, é para Ego masculino uma "pseudomãe", e não uma "mãe verdadeira". No entanto, como aponta Lea, essa distinção entre "verdadeiros" (*djwoj*) e "pseudo" (*krôaj/kaàk*) parentes não é sempre manifesta. "A distinção é feita em apenas alguns contextos, por exemplo, quando um homem explica como conseguiu se casar com uma mulher que chamava de 'irmã'" (Lea 2012: 179).

Assim como no exemplo piaroa, não são apenas os cônjuges envolvidos que devem alterar seus termos vocativos. O irmão de uma mulher que se casa com um "pseudoirmão" passa a chama-lo de "cunhado" (ZH), por exemplo. Há muitos outros casos análogos, frequentemente relacionados ao pertencimento às Casas mebêngôkre, amplamente discutidas por Lea (cf. 2012: 126-137 para o debate sobre o termo). O que nos interessa, sobretudo, é o fato de os Mebêngôkre utilizarem-se de diferentes possibilidades terminológicas para fazer com que casamentos a princípio "incestuosos" sejam considerados adequados, uma vez que podem traçar relações com outra pessoa "via seu pai, sua mãe, seu cônjuge, seus germanos e seus filhos" (Lea 2012: 178). Nas palavras de Lea (2012: 180), "uma relação eclipsa a outra, evitando o incesto terminológico".

Já os Araweté, que como os Mebêngôkre e ao contrário dos Piaroa não julgam que todos os membros do grupo local devam ser idealmente chamados por termos "consanguíneos" de parentesco (Viveiros de Castro 1992: 160), apresentam marcadores nominais, que acoplados aos termos vocativos e/ou de referência, sublinham relações passadas ou futuras. Estes podem ser utilizados para a referência a um parente morto (que passa a ser mencionado como "ex"-parente), ou a um ex-cônjuge, de quem Ego se divorciou. Além desses usos, podem demarcar a "transformação de um 'consanguíneo' em um 'afim'" (Viveiros de Castro 1992: 160), assunto que mais nos interessa.

Como aponta Viveiros de Castro, nem todos os casamentos entre "ex" parentes levam a uma reclassificação, assim como não necessariamente afetam outras relações. Uma irmã tornada sogra, por exemplo, pode tanto ser chamada por Ego de "Z" (*heni*) quanto de "WM" (*haco*), mas jamais de "ex-irmã" (Viveiros de Castro 1992: 160). De modo semelhante, o abandono das formas MB, ZD, FZ para se referir ao cônjuge não é um imperativo (Viveiros de Castro 1992: 160). Há casos, no entanto, nos quais é fundamental marcar o caráter pretérito da relação entre cônjuges – como quando ex-

irmãos se casam (ainda que o último termo não seja usado pelos cônjuges, mas por outras pessoas, que o utilizam com certo sarcasmo).

Já que todos os casamentos araweté devem idealmente ocorrer entre primos cruzados (principalmente de segundo e terceiro graus), todas as uniões matrimoniais fora dessa categoria terminológica usualmente passam por alguma sorte de reclassificação. A fórmula geral é passar a se referir ao cônjuge por *tiwã*, termo polissêmico que pode indicar tanto "primo cruzado" (MBCh/FZCh) (jamais *chamados* pelo termo[18]) quanto estrangeiro a meio caminho da identidade e da diferença (Viveiros de Castro 1992: 156). Desse modo, diz-se que dois esposos ex-consanguíneos "tornaram-se *tiwã*" (ou ainda *amite*, "outros"). Nas "uniões meramente permitidas" (Viveiros de Castro 1992: 161) – i.e., aquelas que não unem pessoas classificadas como "primos cruzados" –, busca-se sublinhar, portanto, que o cônjuge "tornou-se outro" – tendo virado um *tiwã*. Nas palavras de Viveiros de Castro (1992: 161), "todo esposo é um *tiwã* ou se tornou um". Uma vez que o casamento ocorre, os cônjuges passam a se chamar pelos termos adequados para "esposo/a" (*apihi*/*apino*).

Também entre os Timbira encontramos uma problemática semelhante. Usualmente, este conjunto de povos parece considerar o casamento ideal aquele com um "não parente" (assim como parece ser o caso para outros povos de língua jê), ainda que Coelho de Souza (2001; 2004) tenha demonstrado que a distinção entre "parentes" e "não parentes" não é absoluta, sendo sobretudo uma diferença de grau (como atesta a flexibilidade dos diferentes regimes semânticos jê). Vejamos. Para os Timbira, um "não parente" (uma pessoa com quem idealmente se deve casar) é definido principalmente pela intensidade do *piâm* dirigido a ele, conceito traduzido por "evitação", "respeito" e "vergonha". Quanto mais intensa a evitação, "maior a diferença entre os campos e categorias em contato" (Coelho de Souza 2004: 32). Além disso, chama-se os não parentes pelo nome pessoal, e não por termos específicos de parentesco. Idealmente, portanto, os não casáveis são as pessoas que se chamam por termos de parentesco e entre as quais o *piâm* é pouco intenso.

Apesar disso, Coelho de Souza (2004: 34) identifica uma "farta produtividade" do tema da reclassificação entre os Timbira. É possível, como afirma a autora, a

[18] Como demonstra Viveiros de Castro (1992: 156), *tiwã* não é usualmente utilizado como vocativo para outro araweté. Assim, apesar do fato de me referir a meu primo cruzado como *tiwã*, jamais o chamarei por esse termo. Segundo Viveiros de Castro (1992: 158-9), os primos cruzados são chamados por "formas descritivas" (tecnônimos), como "filho do irmão da mãe". Outra nota: Viveiros de Castro demonstra como os brancos passaram a ser chamados de *tiwã* pelos Araweté.

transformação de uma “parenta” numa “esposa”, algo que deve ser acompanhado de uma mudança no comportamento face a ela. Ao contrário do que se passa entre os Araweté, para quem um casamento numa categoria não prescrita não necessariamente afeta a maneira como outros parentes se chamam e se referem, entre os Timbira (ou entre os Krahó, ao menos) a reclassificação incide também sobre gerações ascendentes.

A interpretação de Coelho de Souza (2004) sobre esses fenômenos é assaz interessante. Segundo a autora, o casamento parece implicar, entre os Timbira, transformações em duas direções: de um lado, um não parente com quem se casa é gradualmente “feito parente” por meio da consubstancialidade, da (co)procriação e da nominação. Ou seja, um cônjuge inicialmente diferente será paulatinamente tornado semelhante. Por outro lado, se o possível cônjuge já é aparentado, é preciso negar o parentesco com ele, i.e., posicionar uma alteridade (Coelho de Souza 2004: 44) que permita o matrimônio. A reclassificação, portanto, é um modo de afastar um parente, permitindo que este possa ser posteriormente consubstancializado através do casamento. Segundo Coelho de Souza (2004: 36), a reclassificação visa a *substituição* de uma relação de aparentamento (i.e., de consubstancialização) em curso por uma relação de diferenciação entre parentes – instalando uma diferença que tornará possível não apenas o matrimônio, mas o assemelhamento que implica.

Outro exemplo a mobilizarmos, interessante sobretudo por não se enquadrar como um caso *stricto sensu* de reclassificação, é o dos Aweti do Alto Xingu, etnografados por Marina Vanzolini. Segundo a autora, essa população de língua tupi costuma afirmar, de maneira semelhante aos Piaroa, que a aldeia é formada apenas por “parentes”. Apesar disso, os Aweti consideram o casamento “perto” como ideal, uma vez que essa modalidade de aliança matrimonial apresenta maior segurança (Vanzolini 2015: 283). Afinal, para os Aweti os casamentos distantes são repletos de imprevisibilidades: costuma-se afirmar o alto risco de feitiçaria e maus tratos ao residir com afins de outras populações xinguanas. Assim, o ideal é “casar com gente com quem já se tem uma relação estável” (Vanzolini 2015: 285).

Mesmo com o ideal de semelhança estendido a toda a aldeia, Vanzolini (2015: 284) aponta para a possibilidade de escolha no trato dos corresidentes: define-se a natureza da relação (i.e., consanguínea ou afim) com uma pessoa a partir das atitudes face a ela. Ou seja, Ego pode optar por tratar uma pessoa como semelhante ou como cônjuge possível. É isso, em suma, que parece permitir casamentos com pessoas próximas. Porém, a afinidade efetiva é também responsável por despertar instabilidade nas aldeias aweti: os

afins são usualmente acusados de não se comportarem de maneira respeitosa, gerando divergências num grupo de pessoas no qual, idealmente, todos são semelhantes[19]. Disso decorre uma espécie de contradição: ao mesmo tempo todos são parentes, devem idealmente casar entre si, mas para isso precisam separar-se como diferentes, o que leva ao surgimento de contendas que negam, em última instância, a ética do compartilhamento entre parentes. Anteriormente ao casamento, portanto, alguma diferença entre os cônjuges deve ser afirmada para permiti-lo. Sua consequência, contudo, é a irrupção de mais diferença. Segundo Vanzolini (2015: 288; grifo no original), "o casamento aweti *produz* diferença sobre um fundo difuso de identidade".

Como a própria autora aponta, sua interpretação é tributária dos trabalhos de Roy Wagner sobre os Daribi da Papua Nova Guiné. De acordo com Wagner (1967), os Daribi têm uma teoria da concepção segundo a qual a criança é formada por sêmen paterno e sangue materno. Por essa razão, um rapaz guarda por toda a vida uma semelhança de substância com seu tio materno. Assim, este pode reivindicar que seu sobrinho faça parte de seu próprio clã[20], ainda que o pertencimento clânico, entre os Daribi, seja usualmente traçada por linha paterna (daí a definição do sistema, por Wagner, como "normativamente patrilinear"). Para evitar a reivindicação do tio materno sobre a criança, o grupo do pai deve realizar uma série de pagamentos até a criança atingir a fase adulta, quando ela própria passará a realizar pagamentos ao grupo de seu tio (incluindo seus primos cruzados). Esse "pagamento" (*sizibage*) constitui-se, na verdade, como troca: espera-se que o clã paterno forneça bens masculinos em troca de bens femininos, retribuídos pelo grupo da mãe. Caso a troca cesse, o tio materno pode reivindicar que a criança pertence a seu clã. Para Wagner, isso indica que os clãs não são grupos que existem "antes" das relações: definidos pela troca, só podem separar-se através dela[21].

O que nos interessa é o rendimento dessa teoria daribi para o casamento. Segundo Wagner (1977; cf. também 1967), dois pretendentes podem traçar relações comuns de substância entre si – graças ao "fluxo analógico" que conecta e assemelha todas as pessoas de um mesmo local, algo intimamente relacionado à teoria daribi da concepção (afinal, pessoas podem estar conectadas por substâncias iguais mesmo estando a certa distância colateral). Para garantir que os parceiros possam se casar, é preciso estabelecer aquilo que

[19] Não à toa as acusações de feitiçaria, entre os Aweti, frequentemente recaem sobre um cônjuge ou afim (Vanzolini 2015), algo não muito distinto daquilo que Pissolato (2012) descreve para os Mbya.
[20] Conceito abandonado por Wagner (1977; 1986) em textos posteriores sobre o parentesco daribi.
[21] Daí a crítica de Wagner a Lévi-Strauss ([1949] 2012): a troca não "relaciona" dois grupos anteriormente separados, ela *produz* dois grupos separados.

Wagner (1977) chama de "interdito": com o noivado, instaura-se uma troca entre tomadores e doadores de esposa: os primeiros dão carne e outros bens masculinos enquanto os segundos doam bens femininos. São essas trocas que podem garantir que qualquer relação analógica "horizontal" (i.e., entre os futuros cônjuges) seja revogada em nome de relações analógicas "verticais" (i.e., dos cônjuges com seus respectivos parentes paternos). Mais uma vez, para existir a diferença entre duas parentelas (aquilo que Wagner [1967] chamava em seus trabalhos anteriores de clã), é preciso que essas trocas ocorram – afinal, somente com elas o casamento pode ocorrer. Assim como viemos discutindo para as terras baixas sul-americanas, o casamento pressupõe diferenças e opera[22] diferenciações[23].

Voltemos ao solo firme das terras baixas sul-americanas. Meu interesse na discussão das reclassificações advém de seu potencial em indicar uma característica fundamental dos casamentos conceitualizados como "próximos" (mas não só, como veremos nos próximos capítulos): as alianças matrimoniais podem agir na *produção de diferenças* – tal qual ressaltado por Roy Wagner para os Daribi. Ou seja, uma operação central para casamentos próximos nas terras baixas sul-americanas é a diferenciação entre parentes, que pode ocorrer tanto antes quanto após o matrimônio. Neste sentido, mesmo entre povos nos quais a preferência matrimonial se volta a não parentes, os casamentos próximos são possibilitados pela reclassificação. Se a expressão dessas operações é por vezes terminológica – i.e., com a reclassificação dos cônjuges e, possivelmente, de seus respectivos parentes –, é preciso nos direcionarmos para além do "nome": não se trata simplesmente de uma "manipulação" dos termos, com o uso de palavras distintas para representar uma mesma pessoa. Trata-se antes de uma *transformação* dos envolvidos em

[22] Algo que não terei tempo de desenvolver, pois fugiria a nossos propósitos e tornaria a exposição demasiado enfadonha, é o caráter recursivo desse processo: após a separação dos dois fluxos verticais, a tendência é que eles voltem a se assemelhar (analogicamente) através da geração de crianças e assemelhamento de substâncias masculinas e femininas. Por essa razão Wagner (1986: cap. 3) posteriormente interpreta o parentesco daribi segundo seu modelo de sequências obviacionais (apresentadas pela primeira vez, salvo engano, em Wagner 1978), baseado num processo recursivo (mas triangular) de diferenças que são sequencialmente elicitadas (tornadas "óbvias") e evitadas ("obviadas") (cf. Holbraad & Pedersen 2017). O parentesco daribi, nesse sentido, constitui-se como um movimento (que se desenrola no tempo mas sempre retorna a um ponto inicial [*default*]) de transformação de fluxos (entre linhagens, entre os sexos, etc.) analogicamente relacionados em fluxos distinguíveis, e vice-versa.

[23] O termo ganha relevância na obra de Wagner em *A Invenção da Cultura* ([1981] 2010). Para não complicarmos demasiadamente as coisas, em "Analogic kinship" (Wagner 1977) o termo parece ser usado intercambiavelmente com "corte". Assim, "diferenciar", aqui, parece ser cortar um fluxo de relações que, por analogia, assemelha pessoas que necessitam ser distinguidas. Para dois comentários fundamentais, cf. Strathern [1996] 2014; 2016.

afins, ponto semelhante[24] ao afirmado por Overing (1986) para os Piaroa – e por Wagner sobre os Daribi. No entanto, essas pessoas feitas afins não devem ser muito distanciadas – a "posição" de uma alteridade para permitir o casamento não pode desembocar em "bestialismo" (i.e., em uma aliança que promova a metamorfose corporal, tal como aquela com espíritos, espécies animais, etc.).

É preciso esclarecer algo que nos permitirá prosseguir. Não devemos pensar que toda reclassificação seja possível nas terras baixas sul-americanas – ou seja, que *qualquer* consanguíneo possa ser transformado em afim, uma perspectiva construcionista que se revela limitante (cf. Viveiros de Castro 2009). Como descrevemos acima, o perigo relativo ao incesto já o indica. Lea (2012: 178-9) talvez seja a autora que mais se dedica a esclarecer esse ponto, ao sublinhar a inexequibilidade da reclassificação mebêngôkre incidir sobre os cognatos próximos. Entretanto, não precisamos, como ela, entender que isso de deva a alguma sorte de "nuance biológico" observável entre os índios. Necessitamos antes compreender os limites da reclassificação a partir de uma perspectiva que faça jus aos mundos vividos ameríndios. Por que, enfim, o temor do incesto, perceptível nos distintos limites conferidos à reclassificação? Há, evidentemente, algumas respostas possíveis. Gostaria de explorar uma delas, apreensível a partir de outro trabalho, sobre um povo ainda não citado nesta dissertação.

Márnio Teixeira-Pinto (2017) cita dois exemplos de casamentos incestuosos realizados pelos Arara nas últimas décadas. O primeiro teria se dado sobretudo por razões demográficas: uma vez isolados do convívio com outros parentes após acusações de feitiçaria, uma mulher e seus familiares passaram a se reproduzir por meio de uniões inequivocamente incestuosas aos olhos arara (incluindo casamentos entre pai e filha, irmão e irmã, mãe e filho). Segundo os Arara, tal condição só poderia advir de uma situação "anti-social" que jamais ocorreria por escolha deliberada dos envolvidos (Teixeira-Pinto 2017: 122). Seja como for, tal série de uniões desperta medo e horror entre esses indígenas, sendo frequentemente repreendida.

Por outro lado, Teixeira-Pinto nos fornece um exemplo no qual um casamento incestuoso – aquele entre um irmão e sua meia-irmã (de mães diferentes, mas filhos

[24] No texto citado, a autora aponta a existência de uma multiplicidade classificatória entre os Piaroa: é comum pessoas se chamarem por algum termo (digamos, "irmãos") e no dia seguinte passarem a se chamar por outro. Overing compara tal fato às relações de parentesco traçadas pelos Piaroa com (e entre) entidades míticas, objeto central de seu artigo. Em ambos os casos, segundo a autora, essas relações não devem ser entendidas como "metafóricas", mas como ontológicas – ainda que Overing pouco desdobre essas implicações para o fenômeno das reclassificações.

carnais do mesmo pai) – não parece ter incitado grande comoção entre os Arara. Atrás de uma grande complexidade quanto às possibilidades matrimoniais arara, a razão para a efetivação dessa união é simples: entre um povo no qual a poliginia é permitida (trazendo prestígio político para os homens com mais de uma esposa), um homem desejava contrair mais um casamento, decidindo reivindicar a filha da irmã de sua esposa (WZD) como cônjuge, modalidade de matrimônio comum entre os Arara. Neste caso específico, este homem e seu pai eram casados com duas irmãs, de modo que sua WZ era esposa de seu pai e, consequentemente, sua WZD era também sua meia-irmã. Contudo, como afirma Teixeira-Pinto (2017: 118), "do ponto de vista classificatório, trata-se de uma irmã; do ponto de vista da ontologia das relações possíveis, trata-se somente da filha de uma mulher afim e de um homem que a desposa".

Em linhas gerais, uma mesma mulher poderia ser considerada por um homem tanto uma irmã quanto uma afim. Isso indica que este casamento, apesar de formalmente incestuoso (por colocar em cena dois irmãos), revela-se como um matrimônio autorizado pelas "condições estruturais e interpretações nativas sobre o regime de aliança" (Teixeira-Pinto 2017: 118), demonstrando a "transformação de uma irmã – em seu status consanguíneo inicial – em filha do marido de uma afim" (Teixeira-Pinto 2017: 118). Por meio do casamento, uma irmã torna-se esposa.

Este é mais um caso do fenômeno que viemos discutindo até então. Contudo, o exemplo apresenta, em um mesmo povo, dois pontos complementares: de um lado, demonstra que há uniões inequivocamente incestuosas, por colocarem em jogo pessoas entre as quais o matrimônio é proibido e que, se não fosse por uma situação "anti-social", dificilmente ocorreria. Por outro lado, aponta para a possibilidade de um casamento formalmente incestuoso ser tornado possível mediante uma transformação (i.e., uma diferenciação) dos envolvidos. Resta ainda explicar por que esses dois exemplos diferem entre si.

Para Teixeira-Pinto (2017: 120), os dois casos revelariam que o incesto é um "fenômeno múltiplo, diverso e controverso". E continua,

> No primeiro caso, [o incesto] é percebido como horrível, temerário e merecendo uma "condenação pela solidão". No segundo, ele é um efeito perverso de uma aplicação sem precedentes das regras que fundam as relações sociais tradicionais (Teixeira-Pinto 2017: 120).

A explicação do autor é interessante. Contudo, penso ser possível extrair desses exemplos outra interpretação. Enquanto no caso do grupo social forçadamente isolado as

relações se replicavam entre si – i.e., uma “irmã” era inequivocamente uma “irmã”, a ponto de um dos envolvidos afirmar com um misto de nervosismo e justificativa que “não havia mulheres!” (Teixeira-Pinto 2017: 119) –, no outro exemplo encontramos uma situação em que uma consanguínea pôde ser transformada em uma afim pela própria presença de relações afins. Afinal, ainda que a irmã fosse uma irmã, ela era também a filha de uma mulher afim: relações diferenciais (diferentes e diferenciantes) podiam ser traçadas através dela, ao passo que, no primeiro caso, as relações dos cônjuges eram, provavelmente, idênticas entre si.

Isso talvez revele que o principal problema do “incesto” nas terras baixas sul-americanas não é a “semelhança” entre os cônjuges – afinal, sabemos que até mesmo os gêmeos, por toda a América indígena, jamais podem ser concebidos como idênticos (Lévi-Strauss 1991). Ou seja, importa menos o fato de os envolvidos serem “consanguíneos” (de um ponto de vista classificatório e ontológico) que o fato de manterem as mesmas relações com outras pessoas. Em outras palavras, mais que um problema da relação entre os termos, estamos face a uma repetição indevida de relações entre relações – todos os consanguíneos de meu cônjuge são também meus consanguíneos, e assim por diante. Um casamento incestuoso é aquele, portanto, que não produz afins. Nestes mundos, “o que é perigoso é, justamente, a autorreferência como mote de continuidade” (Soares-Pinto 2017: 534).

Voltamos, com essas considerações, à problemática do solteiro não provisório. Vimos acima como este se encontra próximo demais a si por uma repetição interna e eterna de todas as possibilidades relacionais que pode entreter (cf. de Caux 2017). Os casamentos incestuosos não parecem disso muito diferir, a não ser por operarem uma replicação *externa* das possibilidades relacionais. Não se acrescenta, com um casamento incestuoso, um complemento diferencial que possibilite distinguir correlações ou, ainda perspectivas (cf. Viveiros de Castro 2002c; Strathern 2011). Talvez por essa razão tanto o incestuoso quanto o solteiro despertem medo e temor, e estejam ambos mais sujeitos à metamorfose corporal. Em ambos os casos, há uma conjunção excessiva, ou uma proximidade indevida, entre relações que devem diferir em algum grau.

***

Ainda que o fim desta seção tenha recolocado o problema do incesto, seu principal objetivo foi demonstrar dois movimentos subjacentes aos casamentos próximos nas terras

baixas sul-americanas – a despeito da ampla variabilidade observada na região. Em primeiro lugar, para que esta modalidade de aliança matrimonial seja possível, é preciso aproximar o cônjuge, trata-lo como um quase-consanguíneo, de modo a evitar os perigos que a afinidade entretém. Esse movimento deve ter ficado evidente com a discussão dos trabalhos de Joanna Overing sobre os Piaroa. Em segundo lugar, observamos que estes casamentos não podem ser demasiado próximos, sendo necessário afastar cônjuges anteriormente identificados. Este segundo movimento é observável nos fenômenos de reclassificação, apesar de não se restringir a ele, como o caso aweti deve ter demonstrado.

Em linhas gerais, diversos povos parecem conferir negatividade tanto a uma conjunção excessiva entre cônjuges (o incesto, enquanto risco de uma autoidentidade entre relações) quanto a uma disjunção excessiva entre eles, revelada nos perigos engendrados por afins distantes (o risco da distância excessiva no casamento, que desdobraremos mais a fundo por toda esta dissertação). A despeito das grandes variações quanto aos ideais de casamento e ao que significa casar "perto", todos os casos parecem afirmar a necessidade de não estar nem muito próximo, nem muito distante do futuro cônjuge. Os dois movimentos que descrevi o atestam, ao demonstrarem uma ação recíproca entre aproximação e afastamento entre cônjuges. O ideal parece ser casar a uma "boa distância", tema lévi-straussiano que trataremos de discutir a seguir como prólogo ao debate sobre o dravidianato amazônico.

Boa distância

Em *A Origem dos Modos à Mesa*, Lévi-Strauss ([1968] 2008) se dedica a discutir as origens das moralidades e regras de civilidade entre diversas populações ameríndias, espalhadas de sul a norte das Américas. Mais que normas a serem seguidas à risca, essas moralidades parecem sempre se impor pela negativa: trata-se de afirmar, pelos mitos, como *não* se casar, como *não* comer, como *não* caçar, antes que de inaugurar uma série de regras fixas relativas a esses temas. Talvez advenha daí a ideia da moralidade (mais especificamente, dos "modos à mesa") como um "código aberto" entre os ameríndios (Lévi-Strauss [1968]2008: 451): como aponta Lévi-Strauss, um mesmo episódio (comer ruidosamente, por exemplo), pode adquirir significados distintos a depender dos mitos e, consequentemente, das circunstâncias atuais em que é posto em prática.

Por todo o livro, encontramos um problema filosófico que se impõe ao pensamento ameríndio: aquele da "boa distância". As narrativas recolhidas por Lévi-Strauss, em especial as sul-americanas (exploradas sobretudo no primeiro quarto do livro), colocam uma série de oposições polares, em distintos códigos, cujas mediações demonstram o imperativo de separar a conjunção excessiva de sua contraparte, a disjunção demasiada. Assim, a oposição em código astronômico entre dia exclusivo e noite exclusiva é mediada pela alternância regular entre dia e noite, por sua vez exprimível em código geográfico pela mediação realizada pela viagem de canoa entre o próximo e o afastado, oposição que poderia ser também expressa em código anatômico pelo contraste entre homens sem pênis e homens de pênis comprido. Cada mito pode colocar em jogo um ou mais códigos ao discutir oposições entre disjunção e conjunção – arbitradas, em suma, pela boa distância. O interessante, neste caso, é que disjunção e conjunção já são, em si, oposições – ou melhor, são maneiras distintas pelas quais podem se opor dois termos. Por essa razão, segundo Lévi-Strauss, o conjunto de mitos por ele isolado reflete sobre diferentes maneiras de opor oposições – ou seja, de que modo poderiam ser opostas a oposição entre, de um lado, dia e noite e, de outro, entre céu e terra, para citarmos apenas um exemplo[25] (cf. Lévi-Strauss [1968] 2008: 171). Isso revela, de acordo com o autor, a introjeção do problema do tempo (ou da diacronia) no conjunto analisado, a princípio ausente de sua investigação sobre a obtenção do fogo culinário (Lévi-Strauss [1964] 2004).

Ora, um dos códigos sobre o qual Lévi-Strauss derrama mais tinta é aquele que glosa de "sociológico", e que põe em cena diferentes modalidades de casamento. O próprio "mito de referência" desse volume das *Mitológicas* o indica: trata-se da narrativa tikuna sobre as desventuras do caçador Monmaneki, que após tentar contrair matrimônios com toda sorte de mulheres geográfica e socialmente afastadas, identificadas a espécies animais (rã, arapaçu, minhoca e arara), acaba por fim se casando com uma conterrânea, ótima pescadora. Contudo, a exímia habilidade pesqueira da mulher é fruto de sua

[25] Como esclarecimento: dia e noite configuram uma oposição, céu e terra, outra. A disjunção entre dia e noite pode levar a dois pares de consequências: um dia eterno e uma noite eterna ou um dia absoluto e uma noite absoluta. Nos voltemos ao primeiro par. O dia eterno configura uma conjunção entre céu e terra – levando a um mundo queimado –, enquanto a noite eterna leva à disjunção entre céu e terra – e, portanto, a um mundo podre. O sistema ainda se desdobra em seu sentido contrário: a possibilidade de conjunção entre dia e noite, levando a outras consequências quanto ao eixo vertical céu/terra. Face a essas possibilidades, o episódio da viagem de canoa parece arbitrar a oposição entre dia e noite, entendida como uma entre conjunção e disjunção (dia como conjunção moderada e noite como disjunção moderada): a viagem de canoa pressupõe-nas mas as separa – eis a boa distância. Note-se que as oposições entre dia/noite e céu/terra configuram apenas uma mirada particular sobre as possibilidades de relações entre oposições que o sistema pode engendrar – daí sua expressão em tantos "códigos" em diferentes mitos.

capacidade de separar-se em duas partes (pernas e torso). Em um determinado momento, a mulher vê-se reduzida apenas a sua metade de cima, com a qual se acopla ao marido sem o soltar, até que este consegue dela se livrar. O mito acaba com a transformação da mulher-grampo em papagaio (cf. Lévi-Strauss [1968] 2008: 19-22).

Se o mito tikuna, entre tantos outros, se volta sobretudo a casamentos demasiado distantes – com espécies animais que sempre acabam por revelar sua natureza não humana à mãe do protagonista, em especial por sua feiura ou incapacidade de realizar alguma atividade propriamente humana (comer adequadamente, plantar uma roça,...) –, há uma série de mitos que coloca em cena modalidades de casamento demasiado próximos. Uma versão kuniba do mito de origem da lua, por exemplo, narra o episódio de uma mulher que, ao receber toda noite a visita de um desconhecido, decide por esfregar jenipapo em sua cara. Com isso, descobre a verdadeira identidade de seu amante secreto: tratava-se de seu irmão. Este acaba degolado pelos seus, decidindo tornar-se lua (Lévi-Strauss [1968]: 83). Esta versão é bastante similar ao mito cashinahua de origem da lua com o qual abrimos este capítulo. Apresenta, no entanto, algumas transformações: a cabeça que vira lua é um homem, e este não é repreendido por não se casar, mas por desejar casar-se perto demais (com sua própria irmã).

Entre os mitos que colocam em cena distintas modalidades de casamentos e mitos nos quais essa problemática está (ao menos superficialmente) ausente, há alguns episódios comuns. É a recorrência desses episódios (como o da mulher-grampo; o da cabeça desprendida do corpo; da origem de determinados astros ou constelações; e da viagem de canoa de sol e lua) que permite a Lévi-Strauss comparar distintas narrativas ao agrega-las em um grupo de transformações, relacionando assim os fenômenos propriamente "sociológicos" (ligados diretamente à aliança matrimonial) a fenômenos expressos em outros códigos, como o astronômico. Vejamos um caso.

Lévi-Strauss oferece um conjunto de interpretações quanto às oposições polares exprimidas em código sociológico. Uma delas visa dar inteligibilidade à oposição que contrasta o incesto ao bestialismo (os casamentos com outras espécies ou mesmo com inimigos). Em ambos os casos, trata-se da tematização daquilo que Lévi-Strauss ([1968] 2008: 97) chama de "transgressão" das normas de aliança – ou seja, os mitos representam formas de aliança matrimonial que não devem ocorrer. Conforme os mitos se transformam, essa oposição é atravessada por outros conjuntos de oposições, como aquela, expressa em código astronômico, entre periodicidade curta ou cotidiana (simbolizada na oposição entre dia e noite) e periodicidade longa (mensal ou anual,

simbolizadas respectivamente pelas fases da lua e pelo aparecimento recorrente de certas constelações). Assim, nas palavras do autor, "em sua busca por um cônjuge, um humano pode ir perto demais ou longe demais. E o retorno periódico de determinados corpos celestes, anual, mensal ou diário, permite representar os valores fluidos da endogamia e da exogamia por um modelo apropriado" (Lévi-Strauss [1968] 2008: 98). Em outras palavras, as transformações entre os mitos recenseados por Lévi-Strauss apontam que uma boa aliança não é nem muito próxima (associada à periodicidade curta, e portanto, incestuosa, entre o dia e a noite) nem muito distante (associada tanto à periodicidade mensal quanto anual) – modelo que já havíamos encontrado ao discutir casos etnográficos de casamentos conceitualizados como próximos. A grande contribuição do autor é demonstrar como os mitos exprimem o problema da distância nas alianças matrimoniais sempre a partir de uma interseção entre distintos códigos.

É curioso notar uma passagem interna ao livro que debatemos, não explicitada por Lévi-Strauss, através da qual o foco do autor, conforme introduz novos mitos, parece se deslocar do problema da aliança para aquele do casamento propriamente dito. Em linhas gerais, o autor passa do vocabulário da "transgressão", "abuso" ou "perversão" da aliança, associado à explanação dos episódios de origem de astros e constelações (Lévi-Strauss [1968] 2008: 79-101), para uma consideração sobre a distância relativa entre as quais os cônjuges podem se encontrar antes de realizarem um casamento, relacionada à sua discussão sobre o episódio da viagem de canoa de sol e lua (Lévi-Strauss [1968] 2008: 121-176). Sugiro que essa passagem é concomitante ao deslocamento de uma lógica que opõe termos (incesto / bestialismo, por exemplo) para uma que opõe relações (próximo U distante / distante // próximo[26]). Desse modo, enquanto acima tratava-se de afirmar a mediação da oposição (de grande intervalo) entre incesto e bestialismo, o problema da distância relativa no casamento – i.e., o fato de que previamente ao casamento os cônjuges estarão "relativamente juntos ou disjuntos" (Lévi-Strauss [1968] 2008: 157) – coloca em cena um continuum analógico no qual pequenos intervalos se impõem[27]. Podemos esclarecer essa ideia por meio dos exemplos etnográficos mobilizados neste capítulo: como as suas consequências o demonstram, o incesto é sempre uma negação absoluta da aliança. Porém, o fato de duas pessoas poderem ser afastadas (i.e., diferenciadas) por meio de transformações revela como o casamento opera num espaço cromático em que

[26] Isto é, a oposição (/) entre a conjunção (U) do próximo e do distante e a disjunção (//) do próximo e do distante.
[27] Para um comentário sobre a passagem de largos a pequenos intervalos, cf. Gonçalves 2007.

qualquer mínima distância (ou seja, qualquer pequeno intervalo) se torna relevante para a definição de um casamento adequado ou impróprio.

O que essa passagem pode indicar? Poderíamos considerar, a título de hipótese, que, no livro aqui debatido, o problema da aliança se coloca em chave dicotômica – ou bem se realiza uma aliança, ou se lhe transgride. Assim, a boa aliança é aquela que põe em cena cônjuges *nem* muito próximos, *nem* muito distantes, mediando a oposição entre incesto e bestialismo. Por outro lado, o problema do casamento introduziria uma complexidade de ordem cromática: impõe-se a questão da *relativa* separação e conjunção dos cônjuges, dispostos sobre um espaço sociogeográfico no qual qualquer mínimo intervalo, sempre contingente, é considerado – ainda que também o casamento imponha sua própria dicotomia (ou bem se casa, ou não). Neste sentido, podemos considerar como "não casados" os solteiros e também os praticantes de uniões "bestiais", uma vez que "a ordem atual do mundo exige que os humanos se casem entre si" (Lévi-Strauss [1968] 2008: 66). Ainda que no livro discutido Lévi-Strauss não proponha, ao menos explicitamente, a distinção entre aliança e casamento, ela nos permite conceitualizar duas formas de oposição (uma dicotômica e outra cromática) no campo de nosso objeto. Com estas considerações, esboço a seguinte figura, seguida de comentários:

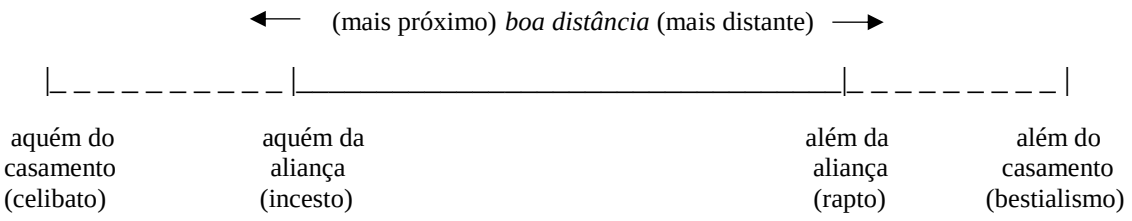


Fig. 1: distâncias no casamento e na aliança. Inspirado em Lévi-Strauss (2006 [1968]: 143).

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que tanto o celibato quanto o bestialismo também estão, respectivamente, aquém e a além da aliança, por serem ambos uma negação da troca que idealmente segue o casamento. São, porém, formas que também negam a própria relação entre cônjuges e, por essa razão, integram a oposição dicotômica que envolve a presença ou ausência de casamento – solteiros e humanos que preferiram relacionar-se a outras espécies não são, do ponto de vista humano, casados[28].

[28] Como veremos à frente, as possibilidades de relações sexuais com seres não humanos são constantes nas terras baixas da América do Sul. Elas implicam dois pontos: a) que o animal, espírito ou morto seja visto

Por sua vez, o incesto e o rapto de mulheres implicam uma união entre duas pessoas – sejam eles efetivados como casamentos ou apenas como relações sexuais. Contudo, são também conexões que negam a aliança: os incestuosos replicam externamente suas relações (como vimos acima) e o rapto de mulheres é uma forma de contrair um casamento sem com ele adquirir afins efetivos (cf. capítulo 3, onde o tema será discutido com maior profundidade). Entre os dois polos – que constituem-se por quatro termos – está o espaço cromático no qual pode se dar o casamento à boa distância (que pressupõe, portanto, a aliança). Esta modalidade de união é uma que presa, sobretudo, pela segurança. No entanto, como os próprios polos são constituídos por quatro termos, entre cada par de termos também há distâncias relativas – deslocando o caráter cromático da figura em direção de seus limites.

Os espaços polares da figura (indicados pela linha pontilhada) apontam para uma condensação do potencial transformativo por trás das uniões sexuais ou matrimoniais. Já notamos como o incesto e o celibato não provisório frequentemente desembocam em metamorfose corporal. Peço ao leitor que mantenha em mente que as uniões distantes também implicam esse risco – ponto que será desdobrado por toda esta dissertação, sobretudo em relação aos casamentos com brancos.

Lévi-Strauss talvez tenha sido o primeiro a apontar que o tema da proximidade e do afastamento entre os cônjuges é fonte de importantes elaborações filosóficas na América indígena (sobretudo nas áreas de floresta tropical da América do Sul). A principal síntese do parentesco na Amazônia, elaborada por Viveiros de Castro (2002a), também se volta a esse tema, manifestando mais uma vez a importância da distância sociogeográfica entre os cônjuges para a definição do matrimônio na região. Nos voltemos a ela.

***

Na década de 1940, Lévi-Strauss ([1947] 2003; [1949] 2012) já apontava a importância da terminologia de parentesco, em conjunto com o sistema de atitudes, para a definição das alianças matrimoniais. Através de sua proposição sobre o imperativo da

---

como humano pelo/a homem ou mulher seduzido/a; b) que a continuidade dessa relação leva à perda da condição de "humano" pelo/a envolvido/a. Nesse sentido, essas uniões bestiais não são propriamente casamentos do ponto de vista humano – são captura, sedução, guerra ou morte (o que colocaria união "bestial" e casamento enquanto dois acontecimentos paralelísticos que dependem do ponto de vista do sujeito; cf. Lima 1996: 35).

aliança (cuja expressão imediata seria a proibição universal do incesto), o autor advogava que as possibilidades matrimoniais estariam em maior ou menor medida determinadas pelas terminologias – em sistemas elementares a prescrição do casamento em certas categorias daria maior peso à terminologia, enquanto em sistemas complexos as terminologias se limitariam a apontar os limites inferiores da aliança (i.e., as categorias nas quais o casamento é proscrito). No entanto, como nota Viveiros de Castro (2002a: 94-96), os materiais sul-americanos se mantiveram ausentes das sínteses lévi-straussianas, já que as terminologias do continente não pareciam capazes de fornecer fórmulas globais de totalização do *socius* (colocando-se aquém de sistemas elementares de parentesco).

Com o florescimento de etnografias modernas na região, o debate sobre o parentesco sul-americano se impôs, marcado por um esforço de definição da natureza dos sistemas terminológicos no continente. Assim, a partir das décadas de 1960 e 1970, começou a forjar-se certo consenso sobre o caráter dravidiano dos sistemas terminológicos na Amazônia, em contraste com os sistemas de tipo crow-omaha[29] do Brasil Central: o tipo dravidiano foi notado no Alto Xingu (Basso 1970; 1975), nas Guianas (Overing 1972; 1973) e no Alto Rio Negro (C. Hugh-Jones 1979), tendo sido proposto para outras áreas da Amazônia nos anos seguintes.

A definição do sistema terminológico de tipo dravidiano surge dos trabalhos de Louis Dumont (cf. sobretudo, 1953) sobre a Índia do Sul. De modo resumido, o autor encontrou no material indiano um sistema de "duas classes" conformadas pela transmissão de um "elemento-*kin*" (i.e., "consanguíneo") e de um "elemento-afim" entre as gerações, repartindo o universo classificatório em "consanguíneos" [*kin*] e "afins". Esse tipo de sistema conformaria duas regras clássicas: a) o afim de um afim é um consanguíneo, o consanguíneo de um consanguíneo é um consanguíneo e um afim de um consanguíneo é um afim; b) a repetição de alianças através das gerações sempre ocorre, em decorrência da repartição do universo classificatório nessas duas "classes" (que, no

[29] Os sistemas definidos como crow-omaha caracterizam-se, tipologicamente, pela incidência de equações oblíquas: seja do lado paterno (Crow) ou do lado materno (Omaha), os parentes cruzados da mesma geração de Ego são terminologicamente deslocados [*skewed*] às gerações ascendentes. Inversamente, os parentes do lado materno (Crow) ou do lado paterno (Omaha) são terminologicamente deslocados às gerações descendentes. Assim, num sistema de tipo Crow, FZS = FZ e MBD = BD (a equivalência deve ser lida da esquerda para a direita, e nunca ao contrário). Além disso, as terminologias crow-omaha não parecem estabelecer regras matrimoniais claras. A incidência desse sistema foi também postulada para os Mapuche (cf. Course 2005 para comentários críticos).

entanto, não se comportam como grupos de descendência: não são herdadas substâncias ou direitos, mas relações de aliança).

Com efeito, encontramos na imensa maioria da Amazônia sistemas terminológicos que dividem o universo classificatório em consanguíneos (usualmente associados a parentes paralelos) e afins (usualmente associados a cruzados). No entanto, a aplicação direta do modelo de Dumont para a região encontra ao menos dois empecilhos. Em primeiro lugar, há uma série de "anomalias" internas aos próprios sistemas terminológicos. Encontramos casos de "havaianização" no Alto Xingu (cf. Basso 1970; Coelho de Souza 1995) e entre os Araweté (cf. Viveiros de Castro 1992), para citarmos apenas dois exemplos, demonstrando a possibilidade de todos os corresidentes na geração de Ego serem classificados como consanguíneos, em determinados contextos. Também notamos inflexões iroquesas entre grupos jívaro[30] (cf. Taylor 1998) e no Alto Xingu (cf. Coelho de Souza 1995; Guerreiro 2011), referindo-se à classificação dos filhos de primos não pelo "cruzamento" dos pais, mas por seu sexo relativo[31] (ou seja, filhos de primos cruzados de mesmo sexo podendo ser classificados como "consanguíneos", e não como "afins", como seria de se esperar num sistema dravidiano clássico).

A inflexão de elementos "extra-terminológicos" sobre as terminologias constitui o segundo empecilho para a aplicação do modelo de Dumont sobre a Amazônia. É comum, por toda a região, a associação de consanguíneos distantes a afins, assim como corresidentes, mesmo quando afins, podem ser tratados – e chamados, sobretudo por tecnonímias – como se fossem consanguíneos. Esses casos, bem como uma série de outros fenômenos, indicariam a importância da distância socioespacial para a definição do parentesco (e outras coisas mais). Ora, foi precisamente o tratamento exaustivo sobre o problema da distância que permitiu a confecção da principal síntese sobre o parentesco na Amazônia.

A partir de uma ampla revisão bibliográfica, Viveiros de Castro (2002a) demonstra dois princípios básicos orientando o parentesco amazônico: de um lado, há o caráter diametral da terminologia, distinguindo claramente pela terminologia

---

[30] O ponto central no texto de Anne-Christine Taylor é demonstrar, precisamente, como um sistema tipologicamente iroquês pode conservar o principal aspecto dos sistemas dravidianos: a replicação de relações de aliança através das gerações.

[31] Cf. Trautmann & Barnes (1998) para as diferenças entre os dois tipos (dravidiano e iroquês). Para uma ampla discussão sobre as variações nos tipos dos sistemas terminológicos sul-americanos, cf. Viveiros de Castro 1995.

“consanguíneos” (com quem o casamento está excluído, a princípio) e “afins” (idealmente casáveis) – o que aproximaria a região, como já vimos, à Índia do Sul. Por outro lado, encontra-se também uma oposição fundamental, disseminada pela Amazônia (e por outras partes das terras baixas sul-americanas), que o autor formula em termos da distinção entre cognatos e não-cognatos (categorias sociológicas, e não terminológicas, uma vez que ambas podem incluir indivíduos classificados como consanguíneos e como afins). Trata-se de uma distinção entre pessoas socioespacial e genealogicamente próximas (podendo incluir apenas os corresidentes ou estender-se além deles) e pessoas socioespacial e genealogicamente distantes. Ao contrário da primeira oposição, de caráter diametral (operando distinções digitais e diatônicas), a segunda oposição apresenta-se como um círculo concêntrico, engendrando um *continuum* analógico, escalar e cromático separando o próximo e o distante (Viveiros de Castro 2002a: 122). O ponto a sublinhar é a “inflexão” que a segunda oposição (de ordem “extra-terminológica”) opera sobre a primeira (ou seja, sobre a terminologia). Em outras palavras, o gradiente de distância sobredetermina a grade terminológica digital (Viveiros de Castro 2002a: 123). Assim, as terminologias de parentesco são importantes para a definição dos casáveis na Amazônia, mas se encontram afetadas e infletidas pela distância socioespacial e genealógica.

As implicações disso são muitas, das quais devemos sublinhar algumas. De saída, o idioma da afinidade predomina nas relações com não-cognatos: as pessoas social, espacial e/ou genealogicamente distantes são usualmente associadas aos perigos da afinidade, e com elas não se trocam, usualmente, esposas, mas outras coisas (“mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças” [Viveiros de Castro 2002a: 157]). Por sua vez, o idioma da consanguinidade prepondera entre os cognatos: os afins com quem se estabelecem trocas matrimoniais são tratados como versões enfraquecidas dos afins prototípicos, tornando-se espécies de quase-consanguíneos. Desse modo, consanguíneos distantes podem ser acoplados ao idioma da afinidade, assim como afins próximos podem ser tratados como consanguíneos. Essa diferenciação do campo relacional leva Viveiros de Castro a propor uma tripartição da afinidade na Amazônia: encontraríamos afins efetivos (aqueles relacionados pelo matrimônio, ou seja, os cunhados, os genros, os sogros), afins virtuais (aqueles com quem se pode estabelecer alguma sorte de troca matrimonial, como os primos cruzados, os tios maternos, etc.) e afins potenciais (aqueles com quem não se trocam esposas, usualmente cognatos distantes ou mesmo não-cognatos) (Viveiros de Castro 2002a: 128).

Face a isso, é possível notar que o casamento – e, portanto, o próprio parentesco – não opera na Amazônia como sociologia totalizadora, sendo incapaz de "dar conta das propriedades globais dos sistemas da região" (Viveiros de Castro 2002a: 105). O domínio dos afins potenciais – ou seja, aquele da "meta-afinidade" (Taylor 2000) – não é determinado por relações de aliança matrimonial, apesar de constituir-se como parte fundante da socialidade amazônica. Conforme se aumenta a distância em relação a Ego, a afinidade revela-se como um princípio relacional que *exclui* a aliança. Torna-se, em suma, expressão da axiomática canibal onipresente na região: na relação com o exterior, do qual estão excluídos os afins efetivos e virtuais, encontra-se uma economia cósmica da predação que "circunscreve e determina a economia política do casamento" (Viveiros de Castro 2002a: 168).

Com essas ponderações, retornamos ao problema levantado em *A Origem dos Modos à Mesa*. De fato, a síntese de Viveiros de Castro (2002a) e a comparação entre mitos sobre casamentos próximos e afastados por Lévi-Strauss ([1968] 2008) são variações sobre um mesmo tema: ambos os autores atentaram para a importância dos cálculos de distância nas práticas matrimoniais dos povos das terras baixas sul-americanas[32]. Seria possível afirmar, portanto, que tanto Lévi-Strauss quanto Viveiros de Castro apresentaram de modo abstrato aquilo discutido no início deste capítulo: casamentos assaz próximos, envolvendo o risco da autoidentidade entre relações, devem ser feitos mais distantes, por meio de tratativas visando a diferenciação de cônjuges. Inversamente, um casamento ideal coloca em cena cônjuges não muito afastados, dado o perigo da afinidade. Dessa maneira, uniões entre pessoas cujas relações são semelhantes encontram-se no espaço *aquém* da boa distância na qual o matrimônio deve ocorrer, assim como os afins potenciais, seguindo a trilha de Viveiros de Castro, estariam no espaço *além* da boa distância (cf. fig. 1).

Com efeito, e retomando uma proposição já acima efetuada, os casamentos nas terras baixas sul-americanas parecem envolver dois movimentos: de um lado, é preciso afastar cônjuges muito próximos, por meio de procedimentos de afinização que visam produzir distinções entre pessoas cujas relações se assemelham (cf. os casos araweté, timbira, aweti, mebengôkre e, sobretudo, arara). Por outro lado, é preciso gradualmente remover a afinidade dos envolvidos em um casório, criando semelhança como modo de

[32] Se o contraste entre terminologias dravidianas e crow-omaha é responsável pela distinção Amazônia/ Brasil Central, o próprio Viveiros de Castro (2002a: 154-6) sublinha o rendimento dos gradientes de distância para a definição do parentesco entre os jê-bororo.

evitar os perigos inerentes à diferença (cf., sobretudo, o caso piaroa). Nos exemplos etnográficos que viemos discutindo, bem como nas elucubrações em chave teórica de Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, encontramos a necessidade de criação *e* de eclipsamento de afinidade entre cônjuges: trata-se, em suma, de fabricação de afinidade efetiva onde antes havia consanguinidade ou afinidade virtual.

Ora, no tocante aos casamentos impróprios com pessoas afastadas, é possível notar como os mitos apresentados por Lévi-Strauss não se reduzem a conceitualizar como longínquos os casamentos com outras "espécies": também os estrangeiros e inimigos humanos não são parceiros matrimoniais apropriados. E os brancos, uma vez que atracaram na América, parecem ter se adequado muito bem aos últimos dois papéis, levantando o problema do porquê terem se tornado cônjuges possíveis entre alguns povos das terras baixas sul-americanas.

Digitais, ou dos brancos n°1

"O herói cultural ofereceu então às pessoas uma espingarda, um arco e alguns ornamentos rituais. Com a prioridade da escolha, os Índios escolheram o arco e os ornamentos, deixando o Homem Branco com a espingarda" (Hugh-Jones 1988: 144). Este episódio, extraído de um mito barasana, é amplamente disseminado nas terras baixas sul-americanas: encontramo-nos em diversas populações do Alto Rio Negro (para uma versão Desana, cf. Buchillet 2002: 130; para uma Tukano, cf. Lasmar 2005: 150), entre os Waiãpi (cf. Gallois 1988: 76; 2002: 219), também entre os Waimiri-Atroari (cf. Baines 2002: 316) e, possivelmente, entre muitas outras. Além de uma clara afinidade com os temas da má escolha e da origem da vida breve (cf. Lévi-Strauss [1964] 2004; cf. Viveiros de Castro 2000 e Lasmar 2005 para comentários sobre essa afinidade[33]), o episódio do arco e da espingarda demonstra uma separação entre duas humanidades, até então conjuntas: aquela dos brancos e aquela dos índios. Associa essa separação a diferenças técnicas (os brancos detêm uma tecnologia exuberante, simbolizada pela espingarda), que levam por sua vez a distinções morais (os brancos, ao ficarem com a espingarda, também se tornaram violentos, insensatos, rápidos, intrépidos, etc.). Em suma, a uma

[33] Viveiros de Castro (2000: s/p.) propõe que a transformação entre os mitos sobre a origem da vida breve e aqueles sobre a origem dos brancos sugerem que "os brancos têm a mesma origem que a morte".

superioridade técnica branca, cobiçada pelos índios, soma-se uma inferioridade ética-moral dos brancos, criticada e rejeitada pelos indígenas (cf. Viveiros de Castro 2000).

No caso do Alto Rio Negro, tal episódio pode ser suplantado por (ou vir acompanhado de) outro: aquele em que o demiurgo convida os heróis a se banharem num lago borbulhante, mas apenas o ancestral dos brancos toma coragem para tanto, dando origem aos corpos diferentes dos brancos (atestado pela cor de sua pele, mas também em sua capacidade de rejuvenescimento) (cf. Hugh-Jones 1988: 144; Andrello 2006: 373)[34]. Se a (má) escolha pelo arco apresenta em registro dos objetos uma objetivação das capacidades contrastantes de brancos e índios, o episódio do banho faz o mesmo, mas em registro corporal (Andrello 2006: 385).

Há, de fato, uma imensa quantidade de mitos que tratam da origem dos brancos nas terras baixas sul-americanas, distintos do disseminado episódio da espingarda e do arco (ainda que muitos também sejam transformações do tema da origem da vida breve). Em alguns casos (cf. DaMatta 1970; Fausto 2001), os brancos têm origem a partir de uma criança mágica, filha de uma índia e de um rato. Pela falta de controle de suas capacidades, a criança acaba despertando raiva nos parentes, que a tentam matar ou a matam (usualmente pelo fogo), abandonando-a. Quando retornam para ver que fim levou a criança, descobrem-na ainda viva, ou ressuscitada, e branca, com capacidades das quais seus antigos parentes estão desprovidos. Transformações dessa narrativa são encontradas entre os Timbira (DaMatta 1970) e os Parakanã (Fausto 2001). Guardam analogias evidentes com a narrativa dos tupi quinhentistas, para quem a divisão entre brancos e índios também resulta de uma escolha equivocada dos últimos, que decidem (assim como na narrativa timbira) queimar o demiurgo Maire-Monan, cujos "filhos verdadeiros" (os brancos) recebem bens culturais dos quais os índios acabam privados (cf. Lévi-Strauss 1991). Encontramos uma transformação contemporânea dessa versão entre os Mbya, também colocando em cena a origem dos brancos (cf. Pierri 2013).

Poderíamos recensear uma série de mitos de origem dos brancos e procurar transformações entre eles, algo que escapa a nosso escopo. Gostaria antes de sublinhar um caráter comum a todos eles: a distância abismal que os eventos míticos inauguram entre brancos e índios. Com efeito, a origem dos brancos usualmente marca um dos

[34] Segundo Andrello (2006: 384), as versões no Alto Rio Negro para o surgimento dos brancos parecem oscilar entre o registro dos objetos (o episódio do arco e da espingarda) e o registro corporal (o episódio do banho). Ambos, no entanto, operam objetivações das capacidades constrastantes de brancos e índios. No geral, o registro corporal é fundamental para distinguir brancos e índios. Para um exemplo mbya, cf. Macedo 2009.

desequilíbrios mais fortes concebíveis pelo pensamento indígena (cf. Lévi-Strauss 1991: 92): não à toa os brancos são frequentemente identificados a divindades, a povos inimigos, ou aos mortos. Entre os Tupi quinhentistas, o contraste entre brancos e índios é o primeiro a aparecer após a separação entre "criadores" e "criaturas" (cf. Lévi-Strauss 1991: 77). Algo semelhante se dá entre os Kuikuro: para estes, o nível superior de contraste entre "nós e outros" é aquele entre brancos e índios (cf. Franchetto 1993: 103). Nas narrativas alto rio-negrinas comentadas acima, os brancos logo se separam de todos os distintos povos da região, excluindo-se de parte importante do processo de transformação ao qual os ancestrais dos índios se submeteram antes de assumirem sua forma atual (cf. Andrello 2006: 385). Já entre os Kawaiwete (Kayabi), os brancos figuram nas "histórias dos antigos" como "tipos genéricos de monstros, deuses ou espíritos malevolentes" (Oakdale 2008: 793). Sem voltar-se a narrativas míticas, Terrence Turner (1993: 59), por sua vez, demonstra como a antiga classificação mebêngôkre, baseada em zonas concêntricas (nas quais a "sociedade kayapó, [...] plenamente humana" ocupava o centro, seguida de outros povos e animais), está hoje acompanhada de uma classificação diametral separando os "índios" (todos eles) dos "brancos". Seria possível ler todos esses casos a partir da hipótese comparativa proposta por Fausto (2001: 515ss): claramente baseado na tríade cosmológica proposta por Viveiros de Castro (1986) para os povos falantes de línguas tupi-guarani (Sobrenatureza/Sociedade/Natureza), o autor sugere que os brancos ora são associados diretamente ao primeiro domínio (quando enfatiza-se suas capacidades xamânicas superiores, ligadas diretamente às divindades), ora ao terceiro domínio (quando ressalta-se sua violência e sua conexão direta ao jaguar)[35]. Numa aparente transformação desse esquema, os Wayana apresentam uma tripartição distinta (entre inimigo/animal/sobrenatural), conferindo aos brancos aspectos dos três domínios – associando-os ora à inimizade, ora à animosidade e ora ao poderio sobrenatural (van Velthem 2002: 65).

Os termos utilizados pelos índios para chamarem e se referirem aos brancos indica algo análogo. Entre diversas populações os brancos são chamados por termos distintos daqueles usados para os inimigos e estrangeiros "tradicionais": para os Mbya, a palavra

[35] Para Fausto (2001: 515), a associação dos brancos ao jaguar é mais comum em conjuntos multilocais "pacíficos" (como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu), enquanto sua associação às divindades é clássica em sistemas "guerreiros". Tal hipótese mereceria um tratamento que não posso aqui fornecer. Contudo, gostaria apenas de sinalizar como as capacidades xamânicas dos brancos são amplamente registradas no Alto Rio Negro – demonstrando que não é apenas por sua "violência" que são conhecidos (cf. sobretudo Buchillet 2002; Lasmar 2005; Andrello 2006).

jurua, uma referência aos pelos faciais dos não indígenas, é um termo usado especificamente para os brancos (cf. Macedo 2009: 263). Entre os Aweti (Vanzolini 2015: 106), os brancos são chamados de *carai'wa*, termo distinto de *mo'at* (que marca os "xinguanos" ou, ainda, o humano/antropomorfo) e de *waraju* (que sinaliza os índios não xinguanos). O termo é disseminado entre muitas populações de língua tupi e entre todos os povos do Alto Xingu (cf. Menget 2001), também tendo sido utilizado pelos Tupi quinhentistas para se referirem aos brancos, numa comparação de seu poder com aquele dos grandes profetas, os caraíba (cf. Fausto 2001; Sztutman 2012). O material quinhentista parece assim esclarecer que o termo utilizado por vários povos tupi e não tupi para designar os brancos (caraíba, carai'wa, karaí, etc.) deriva de uma comparação de seu poder extraordinário àquele dos grandes pajés. Contudo, frequentemente tal termo não encontra correlatos nas línguas nas quais é utilizado (como no caso aweti; M. Vanzolini, com. pessoal), demonstrando mais casos em que o termo para "brancos" é diferente daqueles usados em referência a outras criaturas.

Em outros exemplos, os brancos foram primeiro referidos por termos traduzíveis como "inimigos". Esse foi o caso dos Parakanã, entre os quais os brancos foram assimilados por algum tempo aos *akwawa* ("inimigos") mas logo passaram a ser chamados por um termo distinto e específico a eles, *toria* (cf. Fausto 2001: 470). Há ainda outra possibilidade: que os brancos continuem sendo chamados por termos tradicionalmente utilizados para referir-se a "inimigos", como entre os Mebêngôkre. Entre estes, os brancos foram primeiro chamados de *kuben krut* (povo de cristal), assimilados portanto a mais uma espécie de inimigo. Posteriormente, no entanto, o termo *kuben* (inimigo) em sua forma não composta (i.e., não acompanhada de nenhum outro termo diferenciador), passou a ser utilizado para se referir genericamente aos brancos (Lea 2012: 23, n. 9).

A meu ver, todas essas variantes indicam que os brancos atualmente são, para os indígenas das terras baixas sul-americanas, os outros por excelência, protótipos de inimigos ou afins potenciais. Como afirma Taylor (2015: 154), "se a ordem colonial consagrou a dissolução das práticas guerreiras que alimentavam a relação com o Outro, ela até agora não fez desaparecer a perspectiva do Inimigo, um papel hoje destinado aos Brancos – e que eles desempenham muito bem". Os mitos demonstram a separação de duas humanidades distintas, enquanto os termos indígenas para "brancos" apontam um largo intervalo entre a humanidade indígena e a branca. Com efeito, a invasão europeia da América leva os índios, em sua maioria, a conceituar uma distinção digital entre

brancos e índios – com o último polo sendo mais ou menos extensível a outros coletivos indígenas. Isso não significa que os afins potenciais e inimigos tradicionais deixaram de existir, mas que os brancos passaram a assumir sua expressão mais bem acabada[36]: os brancos são desejados, mas temidos; suas tecnologias são exuberantes, mas sua moral é duvidosa; são menos-que-humanos e mais-que-humanos[37]. Plenamente humanos, contudo, é o que os brancos *não* são:

> O casamento de um branco com uma índia não é permitido não. Se o branco tenta casar com a índia ele vai ter que trabalhar na roça, ele vai ter que sustentar a família, vai ter que sustentar o sogro. Pegar jacaré vivo, pegar jacaré vivo! Isso não é brincadeira não. Vocês estão achando graça, mas não é brincadeira não! A gente pega jacaré vivo, carrega dez jabutis nas costas. Isso vocês vão querer fazer? Isso branco não vai querer fazer! (Juventino Pesírima apud Grupioni 2002: 40).

Enquanto conjunto de qualidades e capacidades genéricas, portanto, a posição de "branco" se encontra diametralmente oposta àquela de "índio". Com efeito, ambas assumem contornos e conteúdos variáveis, mas o caráter digital dessa oposição e sua extensão pan-ameríndia nos coloca um problema comparativo, já adiantado na citação acima: por que brancos específicos passaram a ser considerados por certos povos como cônjuges possíveis, mesmo sendo, genericamente, assaz distantes (i.e., estrangeiros, afins potenciais, inimigos)? Ou seja, por que casar com pessoas oriundas de um "povo" que está *fora* da boa distância? A discussão realizada neste capítulo antecipa que a resposta não deve estar (somente) nas terminologias[38]. A solução, procurarei demonstrar nos

---

[36] Segundo Viveiros de Castro (2002d), os tupi quinhentistas deslocaram sua relação com inimigos para aquela com os brancos – uma manifestação particular disso que agora demonstro. Já entre os Kawaiwete (Kayabi), outro grupo falante de língua tupi-guarani, os seringueiros não indígenas tornaram-se a partir do século XX seus principais inimigos na guerra (cf. Travassos 1992).

[37] Vide o comentário de Viveiros de Castro (2000: s/p.): "o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação – sua cultura –, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação – sua sociedade".

[38] Ainda que suas transformações por termos brasileiros certamente constituam um tópico de interesse, o qual não poderei aprofundar nesta dissertação. Para que tal investigação fosse possível, seria necessário que os casos etnográficos recolhidos e comparados apresentassem versões completas das terminologias dos povos estudados, algo que, salvo raríssimas exceções, não é o caso. Além disso, cabe uma especulação: vimos acima como pessoas distantes são sempre referidas por termos de afinidade nas terras baixas sul-americanas (algo que as coloca, ao menos *terminologicamente*, como cônjuges possíveis). Por outro lado, na língua portuguesa utilizamos termos de parentesco específico para pessoas com quem usualmente *não* nos casamos – o que também posiciona pessoas "distantes" (do ponto de vista genealógico) como casáveis. Nesse sentido específico, as duas línguas em substituição (o que inevitavelmente leva à introdução de novos termos de parentesco) não são logicamente incompatíveis. Em outro sentido, a introdução do português poderia ter por efeito, justamente, impelir as pessoas a deixarem de se casar com "parentes", uma vez que todos aqueles a que nos referimos por termos de parentesco são "não casáveis". Esta segunda observação é etnograficamente inválida: não somente entre populações indígenas que adotaram o português, mas também

próximos capítulos, se encontra na alternância entre dois movimentos: de um lado, os casamentos afastados (em nosso caso específico, com brancos) podem ser contextualmente estratégicos e, de outro, eles devem ser feitos mais próximos. O primeiro está intimamente associado àquilo que na literatura especializada foi chamado de "virar branco" (cap. 2), o segundo com o que glosarei de "domesticação dos brancos" (cap. 3) – que nos revelará outro modo, analógico e cromático, de classificação dos não indígenas, também disseminado por todas as terras baixas sul-americanas.

---

entre diversas populações rurais Brasil afora, casamentos entre pessoas que se referem e se chamam por termos de parentesco são possíveis e, em muitos casos, comuns. Tal tema, portanto, ainda aguarda investigações mais apuradas para que possa se tornar, de fato, um tema de pesquisa.

capítulo 2
o parente como outro

Não parava de pensar: "Aqui não tenho mais ninguém. Quero desaparecer, bem longe daqui, na terra dos brancos. Quero viver com eles e virar um deles!". Eu estava mesmo tomado por essa ideia. Não queria mais viver em nossa casa, nem ver nossa floresta. Tinha decidido abandoná-las para sempre. Virar branco – eu não pensava noutra coisa

(Kopenawa & Albert [2010] 2015: 280-1)

Em sua dissertação de mestrado, Camila Mainardi (2010: 58) demonstra a atualização, entre os Tupi Guarani de Piaçaguera, de uma gradação entre o "mais índio" e o "menos índio". Para esses indígenas, eles próprios se colocam, inequivocamente, como "menos índios" face a seus vizinhos Mbya, uma vez que os últimos falam a língua, mantêm rituais constantes na casa de reza e, sobretudo, não se casam com brancos. Se tal diagnóstico aparenta pura negatividade, os Tupi Guarani apontam como a "mistura" tem suas vantagens: "os Tupi Guarani não são bobos como os Guarani [Mbya]", garante um interlocutor, enquanto outro pontua que: "os Tupi Guarani estudam, fazem faculdade [...], eles contestam, brigam" (apud Mainardi 2010: 59). Os casamentos com brancos, conjugados a uma intensificação das relações com o mundo dos não indígenas, levaria os Tupi Guarani, segundo sua própria perspectiva, a serem menos manipuláveis – ao contrário de seus vizinhos mbya, "passíveis de serem iludidos pelos não índios por não terem aprendido a lidar com o mundo envolvente" (Mainardi 2010: 59).

Neste capítulo, exploro comparativamente a ideia de que alianças matrimoniais com brancos podem permitir a aquisição de certo prestígio, algo que também ocorre em outras modalidades de casamento nas terras baixas sul-americanas. Em seguida, demonstro como os casamentos com brancos permitem a um indígena colocar-se no ponto de vista do branco, vendo-se a si e aos seus, em certos contextos, como outros. O inverso é logicamente necessário e também desejável: que os parentes de Ego o vejam, em determinadas circunstâncias, como outro (i.e., como branco). Como veremos, essa modalidade de autotransformação (Coelho de Souza 2010) já foi bastante ressaltada nas terras baixas sul-americanas e está em compasso com formas de particularização que não envolvem diretamente o casamento intra-humano, como o xamanismo e a guerra. Sugiro

que isso aponta uma transformação por trás dos casamentos com brancos. O objetivo deste capítulo é demonstrar como estes matrimônios, apesar de demasiado distantes, podem ser desejáveis pelos indígenas, ainda que apresentem perigos não negligenciáveis.

Economias do prestígio

Vimos ao final do último capítulo que os brancos são conceitualizados pelos índios da região como "outros" por excelência: são de uma só feita "mais-que-humanos" e "menos-que-humanos", associados às divindades e aos animais, desejados porém temidos. Neste sentido, o que permite o casamento com um branco e, mais, quais são os efeitos desses matrimônios? Como veremos neste e no próximo capítulo, as respostas são variadas. Nesta seção descrevo alguns casos nos quais os casamentos com brancos são fonte de prestígio para indígenas, algo intimamente conectado a uma política do matrimônio nas terras baixas sul-americanas. Desse modo, reflito neste primeiro momento sobre uma continuidade dos casamentos com brancos em relação aos casamentos entre índios afastados (inimigos e estrangeiros), que se explica pela extensão, condensação e aumento de influência dos coletivos da região a partir da quantidade e da qualidade de relações obtidas através do matrimônio. Veremos ainda neste capítulo, contudo, que não podemos reduzir os casamentos com brancos a esta característica.

Os Karipuna do Amapá dizem-se "misturados". Segundo Antonella Tassinari (2003), a afirmação aponta tanto para um movimento pretérito – através do qual famílias karipuna se casaram com famílias de migrantes "brasileiros" – quanto para práticas matrimoniais contemporâneas. Com efeito, atualmente as alianças matrimoniais karipuna oscilam entre duas tendências: de um lado, casamentos localmente endogâmicos, frequentemente colocando primos como cônjuges desejados (Tassinari 2003: 169); de outro, casamentos com pessoas "de fora", usualmente não índios que vivem nas cidades e se casam com mulheres karipuna (Tassinari 2003: 185). Os Karipuna traduzem essas estratégias por dois conjuntos de frases: as primeiras são ditas "não misturarem o sangue", ou "não deixarem o sangue espalhar", enquanto as segundas acarretam a "mistura do sangue" (Tassinari 2003: 196).

Conforme as uniões com pessoas "de fora" ocorrem, os novos cônjuges podem passar a viver na aldeia, junto aos sogros indígenas (num esquema uxorilocal, uma vez que são sobretudo mulheres indígenas que se casam com brancos), ou então se mudarem

para as cidades (num esquema virilocal). As duas possibilidades são valorizadas pelos Karipuna, já que ambas têm suas vantagens. Segundo a análise de Tassinari, essa valorização está intimamente relacionada à mitologia karipuna, que associa o controle da cobra grande canibal, condensação de diversas formas de alteridade, ao fim do isolamento associal – marcando, portanto, a importância do exterior para a constituição de sua socialidade. Nas palavras da autora,

> Os Karipuna incluem na categoria de "diferentes, mas necessários uns aos outros", seres que geralmente pertencem à categoria de alteridade extrema: num plano sociológico, seriam os membros das outras etnias, não-índios, forasteiros e, num plano cosmológico, seriam os seres do "outro tempo" ou do "outro mundo" (Tassinari 2003: 223).

No mais, Tassinari considera que os casamentos com brancos também apresentam funções "econômicas". No caso da virilocalidade, conforme uma filha passa a viver na cidade, seus familiares podem estender suas redes de cooperação ao meio urbano: o novo casal fornece aos parentes uma "fonte externa de contatos" (Tassinari 2003: 208), fundamental para a venda de farinha, atividade econômica de suma importância aos Karipuna. Segundo Tassinari (2003: 208),

> Trocando em miúdos: casar uma filha com alguém da cidade de Saint Georges, e mesmo tê-la residindo ali, pode ser muito mais valorizado que manter a filha por perto, na medida em que tal aliança confere à família da noiva uma via de acesso à cidade de Saint Georges, onde poderiam passar uma noite se precisassem vender farinha, por exemplo.

Na interpretação de Tassinari (2003), portanto, os casamentos com brancos teriam funções "cosmológicas" e "econômicas", já que associam-se à necessidade do exterior em sua cosmologia e às vantagens materiais que apresentam à economia karipuna. Essa característica também se observa nos casos em que os cônjuges brancos são levados a viver nas aldeias: as pessoas "de fora", uma vez inseridas nas aldeias karipuna, fornecem importantes e valorizados conhecimentos para os indígenas (Tassinari 2003: 184), além de permitirem uma ampliação dos círculos internos de ajuda e cooperação mútuas, fundamentais à organização da socialidade karipuna (Tassinari 2003: 208ss). Seja em arranjos uxorilocais ou virilocais, os casamentos com pessoas "de fora" são desejáveis pois rompem o isolamento associal, negativado pela cosmologia karipuna, e apresentam

vantagens econômicas ou materiais, conforme estendem ou adensam redes de cooperação.

O caso karipuna é um importante exemplo, pois permite perceber como casamentos com brancos podem agir na diferenciação das famílias indígenas, seja lhes fornecendo novos conhecimentos, habitação na cidade ou ainda estendendo seus círculos de cooperação. Em todos os casos, as relações matrimoniais com pessoas "de fora", por conterem qualidades específicas, fornecem elementos para que os Karipuna elicitem diferenças entre os grupos locais, sendo em última instância fonte de prestígio. E, de acordo com Tassinari (2003: 206), essa prática matrimonial está intimamente relacionada à forma como se contraem casamentos na região das Guianas: seja nas uniões com índios ou com brancos, existe uma oscilação contextual entre fechamento e abertura do grupo local ao matrimônio com pessoas afastadas (cf. Grupioni 2002; cf. também capítulos 2 e 3 para uma discussão mais aprofundada).

A etnografia de Fileno (2017) permite levantarmos mais elementos. Para os Mura do Igapó-Açu, um indígena casado com uma pessoa branca e que opte por viver na cidade pode despertar "dissídios dolorosos" nos parentes (Fileno 2017: 189). Por essa razão, os Mura preferem trazer os cônjuges forasteiros para viverem nas aldeias. Como veremos no próximo capítulo, esses cônjuges são feitos parentes "por consideração" a partir de uma série de operações que os aproxima, ao longo do tempo, do ideal de humanidade mura. Além disso, esses cônjuges – como todos os afins mura, nos relata Fileno (2017: 192) – têm um "potencial de inovação", uma vez que permitem um "acréscimo de força para dilatar a influência da família extensa" (Fileno 2017: 192). Vejamos a fala de um tuxaua mura:

> Se você quer casar você vai casar, mas você vai puxar sua família pra cá porque aqui é nossa aldeia, aqui é nossa cidade. Você não vai pra lá, você vai morar aqui perto da gente. Quer dizer, aí as coisas vão crescendo muito mais (apud Fileno 2017: 195).

Esta fala não é dirigida a um possível cônjuge branco, mas a análise de Fileno (2017) sugere que seu teor é aplicável aos casamentos com não índios. Assim como ocorre nos casamentos realizados com outros povos indígenas (tais como os Mundurucu e Apurinã), a "inovação" da afinidade entre os Mura está em sua possibilidade de fazer crescer uma família extensa através da atração matrimonial de pessoas afastadas. Casamentos distantes, com índios ou não índios, quando acompanhados da capacidade de

um pai em manter seus filhos residindo junto a si, são neste sentido fonte de prestígio para as famílías extensa mura (cf. Fileno 2017).

Também os Potiguara da Paraíba preferem trazer os cônjuges não indígenas para viverem em suas aldeias (J. Vieira 2010). Assim como ocorre com os Mura, esses indígenas consideram que o matrimônio com brancos (e não parentes, de forma mais geral) permite a extensão do grupo doméstico, proporcionando a dilatação de trabalhos comunitários e o aumento da influência do chefe local (J. Vieira 2010: 56). De modo semelhante àquilo que registra Tassinari (2003), a análise de José Glebson Vieira aponta que é por meio dos casamentos com pessoas distantes que os Potiguara conseguiram romper a vida em isolamento do passado, caracterizada por matrimônios entre parentes próximos (J. Vieira 2010: 67). Foi a abertura dos grupos domésticos a pessoas advindas de paragens afastadas, indígenas e não indígenas, que permitiu aos Potiguara tornarem-se "civilizados", distinguindo-os dos "índios selvagens" dos quais descendem (J. Vieira 2010: 99-107). Como relata Vieira (2010: 108), os casamentos com não índios também propiciam a produção de diferença entre os grupos domésticos potiguara, opostos por graus de pureza e mistura (assunto ao qual ainda retornaremos neste capítulo). O "virar civilizado", engendrado por meio de casamentos com distintos "tipos de pessoa", é elemento presente também na Amazônia peruana, como o caso dos Piro atesta (Gow 1991). Ali como no litoral nordeste do Brasil, os casamentos com índios e não índios[39] afastados são fundamentais para a diferenciação de pessoas e coletivos, podendo ser importante fonte de prestígio.

Com efeito, a obtenção de prestígio através de alianças matrimoniais não é fato incomum nas terras baixas sul-americanas – não se restringindo, como estamos notando, aos casamentos com brancos. No Alto Rio Negro, encontramos duas modalidades de aquisição de prestígio por meio do casamento: em um sistema social no qual a hierarquia assume grande valoração, diferenciando grupos agnáticos (os famosos sibs) por sua ordem mítica de aparecimento (cf. C. Hugh-Jones 1979; cf. Pedroso 2013 para comentários comparativos), os sibs de alta hierarquia podem manter suas reivindicações de prioridade hierárquica ao operarem casamentos com outros sibs de alta hierarquia, usualmente de grupos linguísticos distintos. Neste caso, os grupos locais são formados

[39] Uma ressalva importante deve ser feita: os Piro não afirmam que se casam com "brancos", mas apenas com *moza gente* (classificação traduzível por "mestiços") (cf. Gow 1991). Esse tipo de afirmação é comum nas terras baixas sul-americanas, como veremos. Em todos os casos, os "não índios" são diferenciados entre si, e costuma afirmar-se que casamentos jamais são efetuados com "brancos" prototípicos (que, para os Piro, são os *gringos*). Esses casos serão vitais para a comparação efetuada no próximo capítulo.

por homens de um ou mais sibs (do mesmo grupo linguístico) de alta hierarquia, junto às suas esposas de grupos locais distantes. Por sua vez, os sibs de baixa hierarquia investem na conformação de ambientes cognáticos, nos quais grupos afins vizinhos reiteram alianças matrimoniais através do tempo (cf. Cabalzar 1998; 2009 para o modelo). Em um caso, mantém-se por perto os sibs de mesmo grupo linguístico, investindo no idioma da hierarquia (i.e., da descendência) como forma de diferenciar coletivos; no outro, mantém-se próximo os sibs afins de outros grupos linguísticos, também de baixa hierarquia, dando maior relevância ao idioma da afinidade como forma de particularização. Em ambas as possibilidades, o objetivo é a obtenção de prestígio, ou o aumento da influência de um grupo local, por meio de distintas estratégias matrimoniais. A proposição de Antônio Guerreiro (2011) para os Kalapalo, potencialmente extensível a todo a região do Alto Xingu, sugere algo semelhante. Segundo o autor, os "nobres" kalapalo – pessoas que herdariam algumas prerrogativas, incluindo aquela relativa à posição de chefia – procuram casar seus filhos também com pessoas "nobres", mas de outros grupos locais e/ou linguísticos. Isso demonstraria um esforço em manter um alto prestígio por meio de alianças matrimoniais. Gregor (2001) também relata como certos pais mehinaku tentam arranjar casamentos com filhos de chefes, algo que poderia ser lido como um caso da descrição de Guerreiro.

Na região das Guianas, o casamento com pessoas distantes pode colaborar, por sua vez, para o crescimento de coletivos. Como no exemplo karipuna, população também guianense, há uma dinâmica oscilante na região entre casamentos próximos (localmente endogâmicos) e casamentos distantes. No último caso, é preciso que os afins sejam previamente aproximados por meio de trocas (cf., sobretudo, Barbosa 2005; 2009). Uma vez tornados menos distantes, casamentos podem ocorrer, levando a um acréscimo do prestígio dos coletivos. Como apontam certas análises, isso depende, nas Guianas como em outras regiões nas quais se dá maior valoração à uxorilocalidade, da capacidade do chefe do grupo local em atrair os genros para viverem junto a si e em manter seus filhos homens casados na localidade, aumentando sua influência sobre um número maior de pessoas e magnificando seu coletivo (cf., para dois esquemas análogos, Howard 2001 sobre os Waiwai e Grupioni 2002 para os Tiriyó).

Em todas essas regiões, a obtenção de prestígio por meio do matrimônio pode se dar por três movimentos: 1) a condensação de coletivos por meio da atração de afins; 2) a extensão das redes de aliança pelo território, colocando em cena pessoas e grupos antes não relacionados; 3) a aquisição de relações que detenham qualidades específicas e

desejadas. A consequência é um acréscimo no tamanho, na extensão ou simplesmente na influência dos grupos locais.

Entre os antigos Tupi tal dinâmica se fazia especialmente clara e particularmente interessante a nossos propósitos, uma vez que coloca em cena os casamentos com brancos. Sabemos como os Tupi quinhentistas alternavam duas formas "extremas" de aliança: os casamentos avunculares, i.e., aquele entre uma sobrinha e seu tio materno, e os casamentos com pessoas afastadas, usualmente para conformação de alianças guerreiras. Havia ainda os casamentos de mulheres com cativos de guerra, posteriormente mortos nos rituais antropofágicos. Na análise de Renato Sztutman (2012), nos três casos a relação com a guerra era imediata: conforme um guerreiro adquiria prestígio pelo acúmulo de nomes e marcas (obtidos com vitórias guerreiras e execução de contrários), maior era sua possibilidade de atrair genros para viver consigo e de manter seus filhos homens casados residindo junto a si. Simultaneamente, conforme expandisse suas redes de aliança por meio do casamento, maior era sua chance de ser vitorioso na guerra e de se singularizar (Sztutman 2012: 207-13).

Ora, parece ser também a busca por prestígio que levou os antigos Tupi a se interessarem pelos casamentos com brancos, algo apreensível sobretudo no caso dos *truchements*, rapazes franceses que passavam tempos residindo junto aos índios para posteriormente servirem de intérpretes qualificados. Presentes sobretudo no projeto da França Equinocial (tentativa de colonização francesa do Maranhão no início do século XVII[40]), esses brancos interiorizados, que compartilhavam com os índios "a comida, a moradia, a indumentária, os rituais, a guerra" (Perrone-Moisés 2013: 46) e recebiam esposas indígenas, pareciam servir a dois propósitos: "fazer crescer" um coletivo sob a chefia de um morubixaba (um grande guerreiro) – colocando sob a influência do último mais um genro – e estender as alianças bélicas com os brancos (neste caso, os franceses). Não somente nas tentativas de colonização francesa essas alianças foram observadas: alguns náufragos portugueses (sobretudo Diogo Álvares e João Ramalho) foram encontrados trocando mulheres com indígenas, formando amplas redes de aliança que acabariam por facilitar a realização da colonização "propriamente dita" (Sztutman 2012:

[40] Ainda que os *truchements* fossem figuras centrais às tentativas de colonização francesa do Brasil, muitos tinham visões depreciativas sobre eles, visto que pareciam tornar-se "selvagens". Os próprios franceses teriam proibido, em sua primeira tentativa de colonização na Baía da Guanabara, os casamentos entre franceses e indígenas: "proibiu Villegagnon, depois de ouvir o parecer do conselho, que nenhum cristão se juntasse às mulheres dos selvagens, sob pena de morte. [...] Durante todo o tempo que lá estive, não vi francês algum tomar mulher selvagem. Encontrado esta lei claro fundamento na palavra de Deus, foi ela exatamente observada" (Léry [1578] 2009: 115).

156-7). Incorporar brancos, portanto, era um modo de magnificar um chefe e seus parentes, agregando relações que serviam sobretudo ao sucesso guerreiro – condição para a singularização de um grande homem.

O trabalho que traça uma ligação mais estreita entre casamentos com brancos e obtenção de prestígio é aquele de Cristiane Lasmar (2005) sobre os indígenas que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). Como aponta a autora, as mulheres que vivem na cidade e são casadas com brancos atuam como um "arrimo de família", pois são capazes de receber parentes vindos das comunidades interioranas e ampara-los. Nas palavras de Lasmar (2005: 168), "ajudar os parentes necessitados é, sem dúvida, uma forma de incrementar o seu prestígio no interior da família extensa". Na interpretação da autora, ao estenderem as redes de aliança ao mundo urbano, os casamentos com homens brancos garantem acesso mais facilitado "ao mundo da cidade, do hospital, da escola e das mercadorias" (Lasmar 2005: 197).

Conforme a exposição realizada até agora, há uma clara continuidade entre o prestígio obtido por meio de casamentos com brancos com aquele obtido através dos casamentos entre indígenas. Em ambos os casos, o casamento enquanto "ação política" (Sztutman 2012) permite a singularização, particularização ou diferenciação de pessoas e/ou grupos, ao estender redes de aliança, inflacionar coletivos e permitir a aquisição de relações com qualidades valorizadas (por motivos econômicos, políticos e cosmológicos). No entanto, veremos como a literatura especializada reconhece nos casamentos com brancos um tema suplementar, a princípio ausente nos casamentos "tradicionais". Trata-se do conhecido fenômeno do "virar branco", usualmente comparado ao xamanismo e à guerra, mas pouco relacionado aos casamentos – exceto quando de fato envolve matrimônios entre brancos e índios. O significado dessa distinção será explorado à frente. Por ora, devemos avançar na compreensão de que o prestígio obtido pelo casamento não se reduz às extensões de redes, às condensações de coletivos e à obtenção de relações qualificadas. Demonstro a seguir como diferentes estratégias matrimoniais podem apresentar valorações distintas nas terras baixas sul-americanas, sendo negativas ou positivadas a depender de contextos e sujeitos. Isso revelaria como pessoas e coletivos nas terras baixas sul-americanas podem se diferenciar entre si pelas *formas* com que se casam.

Comparações indígenas

Abrimos este capítulo com os contrastes estabelecidos pelos Tupi Guarani em relação aos Mbya. Com efeito, a noção tupi guarani de "mistura" é mobilizada a todo tempo para diferenciá-los de seus vizinhos. Ao que tudo indica, tanto os Tupi Guarani quanto os Mbya consideram os primeiros "menos índios" que os segundos, sobretudo pelos reiterados casamentos entre os Tupi Guarani e os brancos. Segundo Camila Mainardi (2010), essa oposição em torno da "mistura" se desdobra em uma série de oposições derivadas: os Tupi Guarani andariam menos que os Mbya, não falariam a língua e praticariam menos artesanato que seus vizinhos. Por outro lado, como já apontamos, os Tupi Guarani, de sua própria perspectiva, seriam menos enganáveis pelos não indígenas e mais capazes de lidar com o mundo dos brancos. Quando estive em campo, escutei comentários apontando para a pertinência dessas distinções: alguns interlocutores me apontaram, por exemplo, como seria fácil ganhar dos Mbya no futebol, uma vez que o maior contato com o mundo dos brancos levaria os Tupi Guarani a serem melhores no jogo. Curiosamente, em um campeonato que pude acompanhar, a equipe tupi guarani de Itaoca foi eliminada justamente por um time mbya do Rio de Janeiro. Talvez, me afirmaram alguns, os Mbya estivessem ficando mais espertos...

Já apontei na Introdução a esta dissertação meu investimento, em trabalhos anteriores, em uma análise que buscasse explicar as valorações distintas que os Tupi Guarani e os Mbya conferem aos casamentos com brancos, demonstrada ora pela positividade, ora pela negatividade conferida a essa forma de aliança matrimonial. Retomando brevemente o argumento, sugeri então que essas distintas valorações se explicariam por diferentes "antropologias" tupi guarani e mbya, uma vez que os últimos dariam grande ênfase ao *nhe'e* (a alma-palavra de origem celeste) para a definição dos humanos verdadeiros. Ora, a depender das descrições, ou bem a origem do *nhe'e* dos brancos é outra, ou eles estão completamente desprovidos desse princípio vital. Ao contrário, o conceito de *nhe'e* ou de outros princípios vitais análogos teria parco rendimento entre os Tupi Guarani, segundo as etnografias disponíveis. Com isso, abrir-se-ia maior espaço para que os corpos brancos fossem feitos semelhantes aos corpos indígenas, permitindo em última instância os intercasamentos[41]. Sugeri ainda que, face

[41] Para o conceito de *nhe'e* de um ponto de vista comparativo e etnográfico, cf. o trabalho de Elizabeth Pissolato (2006). Os trabalhos de Valeria Macedo (2009) e de Amanda Migliora (2014) exploram as distinções entre *nhe'e* dos brancos e dos Mbya. Sobre os Tupi Guarani, me vali à época sobretudo da tese de Camila Mainardi (2015), ainda que as teses posteriores de Ligia Almeida (2016) e Amanda Danaga

ao confinamento territorial e à dispersão populacional, observaríamos nos dois povos transformações inversas de uma estrutura que articula distância socioespacial e casamento: os Tupi Guarani prefeririam se casar com não parentes geograficamente próximos enquanto os Mbya optariam pelo casamento com parentes geograficamente afastados.

O fato é que, a despeito de qualquer interpretação, ambos os grupos se utilizam dos casamentos com brancos para se diferenciarem entre si. Isso leva Camila Mainardi (2010: 88) a sugerir que esses matrimônios, junto a outros marcadores de diferença face aos Mbya, revelam um "uso político" da "identidade étnica" tupi guarani, sobretudo no contexto de sua pesquisa de mestrado, marcado por conflitos territoriais em torno da demarcação da TI Piaçaguera. A autora revela que devemos entender esses esforços contrastivos, dos quais os casamentos com brancos formam parte central, como um caso de etnicidade e "cultura com aspas"[42] (Barth 1998; Carneiro da Cunha 2009).

Evidentemente, não devemos pensar que o problema da identidade étnica esteja ausente neste caso, como nunca está "quando a 'cultura' é assumida de modo autoconsciente" (Wagner [1981] 2010: 71; cf. ainda Goldman 2015). Mas necessitamos ir além, indagando se os diferentes modos de casar operam distinções entre coletivos a partir de lógicas propriamente ameríndias – diferentes, portanto, do esquema da etnicidade imposto nas relações com os Estados nacionais (cf. Viveiros de Castro 1999).

Não é apenas na mata atlântica paulista que os casamentos com brancos são utilizados como diferenciadores de coletivos. Entre os Pataxõ Hã hã hãe notamos algo semelhante: segundo Hugo Pedreira (2017: 17), todos ali se reconhecem como "parentes de sangue". Ao mesmo tempo, no entanto, o "sangue" é também o elemento por excelência para marcar as diferenças internas aos Pataxó Hã hã hãe, reveladas em duas chaves. Em primeiro lugar, em uma imagem da descendência que separa "ramas" distintas originadas de "troncos" diferentes: como afirma um interlocutor de Pedreira (apud 2017: 11), "o pai é o tronco do filho, o filho é a rama do pai, e todo tronco é uma rama". Desse modo, "tronco" parece assumir um sentido de ascendência e "rama" de descendência, e ambas as imagens, atreladas ao sangue, distinguem pessoas entre os Pataxó Hã hã hãe (Pedreira 2017: 12). Em segundo lugar, em uma imagem da afinidade, intimamente

(2016) confirmem diversos pontos e tenham constituído aporte fundamental para elaborações posteriores (cf. Brusco 2017).

[42] Conceitos não tão distintos. Como a própria Carneiro da Cunha (2009:362) revela, a "cultura" "opera num regime de etnicidade".

relacionada aos casamentos: entre esses indígenas, afirma-se que as diferentes modalidades de casamento revelam “misturas” de “sangue” distintas. Detenhamo-nos nesta segunda característica.

Segundo Pedreira (2017: 18), o termo “mistura” carrega para os Pataxó Hã hã hãe uma ambivalência, uma vez que sinaliza tanto a boa convivência entre todos aqueles que são “uma parentagem só” (por terem historicamente misturado sangues de distintos povos), quanto a “insuperável divisão” dessas mesmas pessoas (Pedreira 2017: 17). Com isso, a “mistura” pode referir-se tanto a casamentos que “apuram o sangue” – i.e., a alianças reiteradas entre famílias, em um processo de “convergência” por assemelhamento que leva ao estabelecimento de uma única parentagem –, quanto a casamentos que “enfraquecem o sangue” – como as alianças matrimoniais com brancos ou com “primos carnais” (de primeiro grau) (Pedreira 2017: 24-28). O interessante é que essas valorações são elas próprias variadas: os velhos, por exemplo, consideram que os casamentos entre “primos carnais” têm justamente a capacidade de “apurar o sangue”, enquanto jovens parecem discordar e considerar casamentos com brancos como uma boa opção. Nas palavras de Pedreira (2017: 41; grifos no original),

> Podemos assumir que a *mistura* é o modo como o *sangue* realiza uma relação, sempre apresentando uma tensão entre semelhança e diferença. Ela se apresenta em vários níveis e várias direções, ora atravessando as diferenças de sangue, ora adensando as relações entre pessoas “*de mesmo sangue*”.

Face a essas distintas conotações que a “mistura” pataxó hã hã hãe pode assumir, diferentes estratégias matrimoniais têm por efeito, precisamente, a criação de diferenças internas aos Pataxó Hã hã hãe. Como afirma Pedreira (2017: 26), diferentes famílias têm “conceitos” distintos sobre a positividade ou negatividade de cada forma da “mistura”. Há, com efeito, “controvérsias entre distintas estratégias” (Pedreira 2017: 34), das quais o casamento com brancos é uma. Com as comparações dos efeitos que cada estratégia matrimonial pode ter, os Pataxó Hã hã hãe criam distinções entre si, algo somente possível pois eles “misturam-se de modo divergente” (Pedreira 2017: 40). Ou, ainda, nas palavras de uma interlocutora, “cada um cria seu povo do jeito que achar certo, não é?” (apud Pedreira 2017: 35).

É importante ainda entendermos que o “sangue”, revelando uma teoria indígena da substância, tem íntima relação com os corpos pataxó hã hã hãe (cf. Pedreira 2017: cap. 4). As diferentes misturas de sangue produzem continuidades e afastamentos em relação aos antigos, revelando “corpos carregados de história” (Pedreira 2017: 153), do mesmo

modo como criam diferenças e semelhanças nos corpos de coetâneos. Note-se, portanto, que as distintas estratégias matrimonias diferenciam pessoas (distinguindo, por exemplo, pessoas de "segundo sangue", filhas de uniões mistas, daquelas de "primeiro sangue", filhas de uniões entre indígenas; cf. Pedreira 2017: 24), segundo suas diferenças corporais. Neste caso o casamento com brancos é para os Pataxó Hã hã hãe um traço diacrítico que não pode ser reduzido à construção de identidades étnicas: as diferenças de sangue, atualizadas por distintas estratégias matrimoniais, atravessam o próprio povo e distinguem corporalmente pessoas e famílias pelas relações que decidem traçar.

Diferentes formas pelas quais se estabelecem alianças matrimoniais não agem como diferenciadoras de corpos apenas quando colocam em cena cônjuges não indígenas – como o próprio caso pataxó hã hã hãe já adianta. No Alto Rio Negro, o modo como os diferentes povos de língua tukano oriental estabelecem alianças matrimoniais em muito contrasta com a maneira pela qual seus vizinhos Maku[43], habitantes das zonas interfluviais, se casam. E, mais importante, os povos envolvidos frequentemente apontam essa característica quando se comparam entre si.

Segundo Jean Jackson (1983), os Bará, índios ribeirinhos de um afluente do Uaupés, consideram que os Maku não se casam de forma apropriada. Algo semelhante afirma Christine Hugh-Jones (1979: 241) sobre os Barasana, para quem os Maku "não têm regras de exogamia, casas e um mínimo de artefatos". De acordo com Ramos et alli (1980: 166), os Maku são considerados por diversos povos tukano como animais, uma vez que se casam "com sua própria gente". Parecem portanto generalizadas, pelo Alto Rio Negro, descrições derrogatórias dos Maku pelos diversos povos de língua tukano oriental, colocando em cena a maneira como os primeiros se casam, comem, vivem, etc. Esse tipo de apreciação negativa pode ter sido acompanhada no passado, segundo alguns autores (cf. Jackson 1983; Santos-Granero 2009a), de servidão ou mesmo escravidão dos Maku por distintos povos tukano, hipótese controversa.

Os etnógrafos que trabalharam com povos maku descrevem uma organização social semelhante àquela descrita pelos próprios Tukano. Ao contrário do ideal professado no sistema regional do Alto Rio Negro, segundo o qual as alianças

[43] Atualmente os Maku são referidos por distintos nomes, usualmente derivativos de "hup" (como Hupdah, Hupdeh, etc.). Estou ciente do caráter pejorativo que o etnônimo "maku" guarda, atribuído principalmente pelos povos tukano oriental que habitam as margens dos grandes rios e afluentes da região (cf. Lolli 2016). No entanto, para não me distanciar do antigo debate sobre a distinção "Maku" vs. "índios do Rio", bem como para conservar a coletivização, assaz instrutiva, desses povos dos interflúvios pelas próprias populações de língua tukano oriental, mantenho a denominação Maku por toda esta dissertação.

matrimoniais devem se dar entre grupos linguísticos distintos, ou ao menos entre membros de fratrias diferentes, e no qual idealmente os afins masculinos de sibs de diferentes grupos linguísticos devem viver em grupos locais distintos (cf. C. Hugh-Jones 1979; Jackson 1983; Cabalzar 2009), os Maku frequentemente se casam com membros do mesmo grupo local e vivem junto a seus afins, forjando ambientes cognáticos distintos do protótipo tukano de residência agnática (cf. Silverwood-Cope 1990; Marques 2009). Ainda que diversos autores tenham buscado mostrar as transformações entre os modelos agnático (dos povos tukano) e cognático (dos povos maku), revelando portanto conexões entre os sistemas de parentesco dos dois conjuntos de povos (cf. Arhem 1989; S. Hugh-Jones 1993; Marques 2009), é interessante observar como aquilo que chamamos de "parentesco" parece ser utilizado pelos próprios índios para traçarem distinções entre si. Mas o que isso pode revelar?

Diversos etnólogos têm enfatizado como a semelhança entre parentes deve ser construída contra um fundo de diferenças que separa os mais diversos seres do cosmos (cf. Gow 1997; Viveiros de Castro 2002b; Vilaça 2002). Dessa maneira, a procriação, a comensalidade e também o casamento agem como vetores de transformação de corpos, visando a produção de um assemelhamento corporal entre parentes. Se os euro-americanos consideram o corpo como substrato biológico inato, as descrições etnográficas sobre os povos das terras baixas sul-americanas têm enfatizado, ao contrário, que corpos na região necessitam ser constantemente produzidos (cf. Seeger et alli 1979), contra o constante risco de metamorfose corporal e de perda da posição de humanidade (cf. Vilaça 2005). Isso indica que as diferenças entre distintos coletivos humanos, bem como entre humanos e não humanos, assentam-se em seus corpos diferentes[44] (cf. Viveiros de Castro 2002c).

Ora, o caso pataxó hã hã hãe (Pedreira 2017), apresentado acima, permite observar como as distintas maneiras pelas quais as famílias se casam (e, portanto, se "misturam") levam a diferenças nos sangues indígenas – e, como consequência, em seus corpos. Algo

[44] Uma das principais implicações da teoria etnográfica do "perspectivismo ameríndio", tal qual formulada por Lima (1996) e Viveiros de Castro (2002c): enquanto o paradigma do relativismo cultural euro-americano considera a natureza como um "universal" e as culturas como "particulares" – colocando a diferença entre coletivos humanos no plano da "cultura" (daí o "multiculturalismo") –, as populações ameríndias considerariam que a "cultura" é a mesma para todos os seres (humanos e não humanos) e que é nas naturezas – i.e., nos corpos com pontos de vista particulares – que se assentam as diferenças entre povos distintos ("multinaturalismo"). Não nos esqueçamos que "ponto de vista" aqui é algo radicalmente distinto do "perspectivalismo" euro-americano (cf. Strathern 2011): perspectivas distintas engendram na Amazônia ontologias distintas, e não são portanto diferentes "epistemologias" representando um único mundo (cf. Viveiros de Castro 2015).

semelhante parece ser a perspectiva tukano sobre os Maku: estes são acusados de serem quase-animais não somente por se casarem de modo inapropriado, mas por terem outros hábitos alimentares (dieta baseada sobretudo em carne de caça, e não em peixe), outros rituais e por não portarem ornamentos corporais que conformam as pessoas verdadeiras no complexo do Uaupés. Curiosamente, como demonstra Bruno Marques (2009: 118), também os Maku acusam outros grupos maku de serem quase-animais, bem como julgam serem os Tukano grandes feiticeiros: ambos são considerados "formas de ideal da humanidade às avessas" (Marques 2009: 120). Os corpos distintos, feitos de modos dessemelhantes, são os responsáveis por estabelecerem essas diferenças.

Em um estudo recente, Fernando Santos-Granero (2009a) procurou comparar diversos casos de sistemas regionais pré-colombianos nos quais se observava assimetrias entre os povos que os integravam – forjando situações, segundo o autor, de "escravidão cativa" entre os indígenas. Não necessitamos aderir ou não à hipótese de Santos-Granero sobre a existência de formas indígenas de escravidão, bastando a descrição sobre como essas populações marcavam as diferenças entre si: cativos, mesmo antes de serem capturados, eram sempre considerados "menos que humanos" por terem corpos distintos de seus captores (Santos-Granero 2009a: 147). As distinções através dos corpos podiam incluir, como nas relações entre os Maku e os Tukano (também analisadas por Santos-Granero), comparações indígenas sobre formas distintas de se casar.

Notamos portanto uma importante característica: entre diversos povos das terras baixas sul-americanas, as diferenças entre coletivos são marcadas pelas distintas maneiras com que constroem seus corpos – e, consequentemente, como produzem semelhanças entre si. Ora, formas de casamento também são comparadas pelos indígenas para atestar essas diferenças, pois os casamentos também atuam na produção de humanidade comum (ou de um ponto de vista compartilhado) entre os cônjuges e seus afins. E aqui reencontramos o problema dos casamentos com brancos: entre povos habitando uma mesma região, ou entre distintos grupos locais de um mesmo povo, a consolidação de alianças matrimoniais com brancos pode agir para diferenciar coletivos e pessoas. Resta agora entendermos como isso está relacionado ao corpo.

O primeiro sentido é simples: como apontamos brevemente, o campo da humanidade é frequentemente coextensivo ao campo do parentesco (todo humano verdadeiro é um parente; cf. Coelho de Souza 2004), algo que explica por que "menos que humanos" têm corpos distintos – ao fabricarem seus corpos segundo outros parâmetros, incluindo por formas outras de contrair alianças matrimoniais, esses povos

são inequivocamente diferentes. Distintos povos ou grupos locais são neste sentido diferentes de saída: sendo um conjunto de pessoas que constroem seus corpos *entre si* e segundo parâmetros próprios (nos quais se incluem formas de casamento e de residência pós-marital), pouco importa se casam-se com brancos ou indígenas. Porém, parece haver algo específíco ao caso dos casamentos com brancos, pois estes não são apenas incluídos nos modos *dos outros* de fazer parentesco – eles produzem transformações específicas, nada triviais e pouco ordinárias, *nesses outros*.

Voltemos aos Tupi Guarani, mas desta vez de uma perspectiva mbya. Já havia escrito acima como os Mbya recusam, em sua ampla maioria, os casamentos com brancos (cf. Migliora 2014 e Pereira 2017 para uma exceção). Segundo Valeria Macedo (2009: cap. 7), isso está intimamente relacionado à descontinuidade ontológica em relação aos brancos: estes têm almas-palavra (*nhe'e*) e corpos distintos, produzindo afecções animais e sobrenaturais por sua falta de discernimento, sua capacidade multiplicadora e seu materialismo desmedido, o que os torna causadores de doença e morte. Atualmente, os Mbya devem equacionar essa descontinuidade ontológica com a proximidade dos brancos (Macedo 2009: 280): no mundo dos projetos e do imperativo de demarcação territorial, torna-se necessário aproximar-se dos brancos e de seus idiomas institucionais. Isso intensifica os perigos de enfraquecimento da pessoa mbya e da transformação em outro (ou morto) pela incorporação de capacidades brancas (como o dinheiro, o papel, etc.). Para os Mbya, os casamentos com brancos intensificariam ainda mais essa convivência, ocasionando sua proibição quase consensual em diversas aldeias (Pissolato 2012: 106). Afinal, essas alianças matrimoniais têm efeitos catastróficos: a pessoa que se casa ou se relaciona sexualmente com um *jurua* possivelmente viverá pouco, pois *Nhanderu* (a principal divindade mbya) abandona-a. Desse modo, graças às capacidades destrutivas dos brancos e à expulsão das aldeias daqueles que se casam com eles, os matrimônios com *jurua* podem colocar fim, "no âmbito do sujeito, à maneira mbya de alterar-se" (Pissolato 2012: 108). Mesmo em Camboinhas, aldeia mbya em Niterói onde casamentos com brancos ocorreram, ressalta-se o perigo de que essas uniões levem a uma transformação em outro (i.e., em branco) (cf. Migliora 2014; Pereira 2017). Do ponto de vista mbya, portanto, os matrimônios com brancos podem implicar um enfraquecimento da pessoa e sua morte prematura, fenômeno intimamente associado à transformação completa em branco.

Em texto recente, Valeria Macedo (2017) explora um ponto interessante: segundo os Mbya, os Tupi Guarani teriam maior capacidade de se "misturar", pois, sendo

descendentes diretos dos antigos povos canibais da costa brasílica, teriam seu sangue bastante misturado com o de inimigos, conferindo a eles maior força para não adoecer com casamentos "mistos". O corpo canibal, afirma uma interlocutora de Macedo (2017: 519), "aguenta a mistura". Apesar dessa composição distinta dos corpos tupi guarani, estes foram durante os últimos séculos cônjuges possíveis aos Mbya, sobretudo pela compatibilidade parcial entre suas línguas (na interpretação mbya) (Macedo 2017: 518). No entanto, conforme os Tupi Guarani foram se casando com os brancos, os Mbya passaram a recusa-los como cônjuges. Isso, pois "o gradiente de mistura nos corpos tupi guarani compromete a socialidade pautada pelos *nhe'e porã* [almas-palavra bonitas], os quais não acostumam e afastam-se" (Macedo 2017: 520). Notemos, portanto, que as razões mobilizadas pelos Mbya para recusarem o casamento com os Tupi Guarani são análogas às razões que apelam para recusar o matrimônio com brancos.

A meu ver, isso demonstra que os Tupi Guarani, aos olhos mbya, não são distintos *apenas* porque se casam de forma diferente – e, consequentemente, porque teriam formas dessemelhantes de construir corpos humanos. De um ponto de vista mbya, seria possível sugerir que os Tupi Guarani são também diferentes porque se casam com *brancos*, uma vez que estes podem levar ao adoecimento, morte e transformação em branco. Afinal, os não indígenas não são qualquer tipo de "outro" (representando, na maior parte das vezes, a figura por excelência da alteridade perigosa) (cf. capítulo 1). Desse modo, os Tupi Guarani não apenas transformariam seus corpos de modo distinto, eles transformariam seus corpos *como* brancos – e, portanto, em *corpos brancos.* Evidentemente, os Tupi Guarani não concordariam, completamente, com este diagnóstico mbya, como veremos ao longo desta dissertação. Ao contrário, eles insistem na possibilidade de que os casamentos com brancos levem estes a se transformarem em indígenas por meio da convivência continuada (cf. Mainardi 2015; Almeida 2016; Danaga 2016).

Seja como for, percebemos nesta seção dois aspectos: a) os casamentos com brancos são mais um modo de comparação indígena sobre distintas formas de fazer pessoas plenamente humanas – possibilitando, portanto, diferenciações entre pessoas e coletivos por modos distintos de produzir corpos (no caso que nos interessa, por modos distintos de casar); b) os casamentos com brancos instauram um modo *específico* de comparação indígena, uma vez que podem levar à transformação de uma pessoa e/ou de um coletivo de pessoas em brancos – algo intimamente atrelado à particularidade do "virar branco" face a outras modalidades de casamento, como veremos. Em ambos os casos, notamos uma lógica indígena de comparação que é distinta dos esquemas da

etnicidade – ainda que essas modalidades de comparação possam ser plenamente traduzidas ao problema da "cultura".

Na próxima seção inicio a exploração do porquê os casamentos com brancos são distintos de casamentos com índios, atentando-me sobretudo à maneira como os indígenas percebem e se engajam com a sexualidade dos brancos. Antes, gostaria de escrever mais umas poucas palavras sobre as comparações indígenas através daquilo que nomeamos "parentesco"[45].

***

Em texto recente, Peter Gow (2014) volta o olhar à região do Ucayali para indagar acerca da possibilidade de utilização da fórmula canônica do mito, proposta por Lévi-Strauss ([1955] 2003), para cartografar transformações entre sistemas de parentesco de populações vizinhas. Como sabemos desde sua monografia (Gow 1991), as comunidades nativas dessa região da Amazônia peruana congregam povos distintos – sobretudo Piro e Asháninka – que ressaltam a "mistura" entre si: através dos intercasamentos, esses povos erigiram um modo de vida próprio, em comunidades multilíngues, no qual as classificações das pessoas segundo os etnônimos pode variar conforme o contexto e o enunciador.

No início de seu artigo, Gow (2014) demonstra como os mitos, especialmente na comunidade nativa de Santa Clara, são fundamentais para marcar diferenças nas origens das pessoas – estas se atentam às diferentes maneiras de contar um mito e discutem-nas. Assim, estes indígenas afirmam que o narrador de um mito identificado como piro é, sem sombra de dúvidas, uma pessoa piro. Além disso, o autor demonstra como a análise estrutural de diferentes mitos da região permite a utilização da fórmula lévi-straussiana, capaz de apontar as transformações entre as versões coletadas.

No entanto, conforme Gow se desloca ao parentesco, um empecilho se impõe: voltando-se à terminologia, o autor demonstra como as pessoas não se engajam em discutir as traduções dos termos de parentesco entre as diferentes línguas faladas no local,

[45] Utilizo aqui da mesma estratégia proposta por Vanzolini (2015: 27) em seu livro: "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). Ou seja, entendo por "parentesco" aquilo que nos mundos indígenas seria um análogo daquilo que chamamos, em nossa linguagem, de "parentesco" – incluindo desde modos de casar e tratar pessoas chamadas por determinados termos, até os sistemas terminológicos.

apesar das “importantes diferenças nas estruturas internas das terminologias de parentesco” (Gow 2014: s/p.). Citemos um exemplo: enquanto em Piro é fundamental marcar a idade relativa de um irmão conforme se dirige a palavra a ele, em Asháninka não há marcadores para a idade relativa de germanos. Mesmo assim, as traduções dos termos de uma língua a outra são feitas sem a especificação das diferenças entre eles. Com isto, Gow conclui que as traduções de termos de parentesco não são um problema para os povos indígenas de Santa Clara, algo que inverte a dupla torção lévi-straussiana: ao passarmos por esta fronteira linguística, os termos não se invertem, mas se mantêm como se não houvesse inversão alguma:

> 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 engajasse em uma discussão deste problema aparentemente óbvio (Gow 2014: s/p.).

As sugestões de Gow (2014) para interpretar este problema são interessantes: segundo o autor, há uma ênfase em Santa Clara no “viver bem”, de tal maneira que mesmo quando as soleiras [*thresholds*] culturais e linguísticas se impõem – manifestando, por exemplo, distintos modos piro e asháninka de fazer determinadas coisas –, os indígenas dão pouca atenção a elas. No cotidiano, portanto, afirma-se mais o caráter “misturado” das pessoas da comunidade que suas origens particulares. Os mitos, ao contrário, refletiriam sobre as diferenças entre os povos ali residentes, uma vez que pensam as possibilidades de uma vida mal vivida (como aquela entre afins jaguares, por exemplo). A partir dessas sugestões, Gow (2014) conclui que devemos abandonar a ideia de que fronteiras culturais e linguísticas, assim como os povos que separam, existam a priori – ao contrário, elas seriam parte de “entidades mais largas” [*larger entities*], ou “conjuntos” [*ensembles*], com relações sociais características.

Ao mesmo tempo em que soa óbvia, a conclusão de Gow é um pouco obscura. Afinal, não sabemos ao certo se a comunidade de Santa Clara, congregando seus diferentes “tipos de gente”, é um “conjunto”, ou se o conceito se aplica melhor à região mais alargada do Ucayali. Seja como for, a proposta por uma antropologia dos “conjuntos”, indicando novas possibilidades comparativas, parece estar intimamente relacionada à proposição recente de uma “teoria etnográfica da aculturação”, formulada pelo mesmo autor (cf. Gow 2015; cf. ainda Amoroso e Mahalem de Lima 2011). Com ela, Gow (2015) atenta ao fato de que as populações indígenas da Amazônia sempre

estiveram se “aculturando” entre si. O caso do Alto Xingu, segundo Gow (2015: 36), seria exemplar. O próprio conceito de “aculturação” parece ter sido primeiramente formulado por etnógrafos alemães que trabalharam na região, justamente para descrever um fator distintivo deste sistema – o desenvolvimento de uma “cultura comum” entre os povos de línguas distintas que ali habitam. Assim, de acordo com o autor, precisaríamos problematizar nossas tradicionais “unidades” de estudo (um “povo”, uma “sociedade”, e assim por diante), olhando para suas próprias teorias acerca daquilo que chamamos de “perda cultural”.

Se lermos as conclusões de Gow sobre o parentesco em Santa Clara à luz de sua proposta de uma “teoria etnográfica da aculturação”, nota-se a conformação histórica de um “conjunto” a partir de um processo de intercasamentos que despotencializaram as diferenças entre povos até então separados (cf. também Gow 1991). Neste caso etnográfico específico, foi justamente o “parentesco” que permitiu aos indígenas passarem a se reconhecer como “misturados”. As diferenças em Santa Clara – e, em uma escala mais ampla, nas “comunidades nativas” do Ucayali – são cotidianamente eclipsadas pela ênfase no “bem viver”, ao mesmo tempo em que são mantidas através dos mitos distintos que refletem sobre problemas particulares. Aculturação pelo parentesco, eis o que parece sugerir Gow para a região.

As conclusões etnográficas de Gow (2014) são assaz interessantes, e suas proposições recentes em muito se conectam a novas abordagens comparativas em antropologia (cf. Strathern 2004; 2016). Contudo, é preciso ressaltar que o parentesco, colocando em cena formas distintas de casar e de tratar pessoas chamadas por determinados termos, nem sempre atua na indistinção entre povos: ao contrário, como vimos nos exemplos acima, formas de se casar podem ser fundamentais em contrastes estabelecidos pelos próprios indígenas. Evidentemente, isso não implica que esses povos vejam-se como “sociedades”[46] (ponto ressaltado por Gow 2014), mas que refletem sobre modos distintos de fabricar corpos e, com isso, estabelecem suas próprias soleiras culturais e linguísticas. Se o parentesco “não se inverte” (Gow 2014) em Santa Clara, alhures ele poderia ser analisado por transformações análogas às míticas (cf. Brusco

[46] De acordo com Gow (2014), os indígenas das Comunidades Nativas não se engajam no problema das traduções entre termos de parentesco justamente por não se enxergarem como “sociedades” – demonstrando que este problema é tipicamente “antropológico” (i.e., alógeno). Concordo com Gow, ainda que seja importante ressaltar que as comparações entre formas distintas de casar e de tratar parentes (chamados por termos específicos) também são atuantes nas terras baixas sul-americanas (e, por terem a referência imediata ao corpo, tampouco implicam que esses povos se vejam como “sociedades”).

2017). Inclusive, o próprio Gow (1991) demonstrou que nas “comunidades nativas” onde viveu, os indígenas estabelecem um grande contraste em relação aos “índios selvagens” do mato. Uma das razões para tanto, segundo o próprio autor, é que os últimos só se casam entre si, enquanto os primeiros tornaram-se “civilizados”, de sua perspectiva, justamente ao romper o isolamento e efetuar casamentos entre diferentes “tipos de gente”.

Isso não invalida o argumento de Gow (2014; 2015), mas aponta que, em outros conjuntos (como quiçá na mata atlântica paulista e no Alto Rio Negro), o “parentesco” pode ser o próprio *locus* de produção de soleiras culturais e linguísticas pelos indígenas. As comparações em torno da pertinência, ou não, dos casamentos com brancos é um caso desse fenômeno. Contudo, como já sugeri brevemente, os matrimônios com não índios apresentam particularidades quando os comparamos com os casamentos entre índios distantes. A seguir, veremos como a sexualidade dos brancos é percebida por diferentes populações indígenas, algo que nos adiantará elementos para compreendermos a particularidade dos casamentos com brancos.

O sexo dos outros

Os Yanesha da Amazônia peruana contam uma narrativa de um homem transformado em tapir (cf. Santos-Granero 2009b). Instado por seu pai a buscar um tapir ferido na mata, o homem é incapaz de encontrar o animal. Acaba encontrando uma linda e jovem mulher, que lhe faz uma revelação: o tapir machucado, buscado pelo homem, era na realidade a mãe da encantadora mulher. Seduzido, o homem passa três dias comendo com a bela jovem e sua mãe machucada, e acaba por se apaixonar e adquirir traços dos tapires (como um longo nariz e um odor forte). Quando retorna a seus parentes, estes percebem sua transformação, e não reduzem esforços para garantir a perda de seus traços de tapir recém adquiridos. Como consequência, o homem nunca mais pôde reunir-se com sua amada tapir (Santos-Granero 2009b: 484).

Segundo Santos-Granero, há uma clara analogia dessa narrativa com as relações entretidas pelos Yanesha com os brancos. Assim como o herói da história, passar muito tempo com brancos, vivendo entre eles e comendo com eles, leva a uma transformação da pessoa, que vira branca (*become like the white people*). No entanto, como nota Luisa Elvira Belaunde (2009) em um comentário ao texto, Santos-Granero não se atenta a um ponto importante: o fato de o homem não apenas comer com as mulheres tapires, mas ser

sexualmente seduzido pela jovem. Em suma, ainda que a analogia guarde seu sentido principal – brancos, assim como tapires, são outro tipo de gente e viver com eles é se transformar neles –, é preciso enfatizar que também os brancos são capazes de seduzir homens e mulheres indígenas, despertando neles desejo sexual.

Essa modalidade de comparação não se restringe aos Yanesha. Entre os Mbya, por exemplo, a transformação de pessoas em branco é frequentemente comparada a uma forma de transformação envolvendo distintas espécies animais. Trata-se do *-jepota*, conceito utilizado por esses indígenas para se referirem a pessoas que, após certo tempo perdidas na mata, retornam apresentando traços e comportamentos animais (usualmente de jaguares). Os Mbya contam que essas pessoas encontraram lindas mulheres ou homens na floresta, por quem se apaixonam e com quem passam a manter relações sexuais. No entanto, essas lindas criaturas são, do ponto de vista humano, animais, a quem a pessoa seduzida vê como gente. São os xamãs mbya que devem trabalhar para evitar a transformação completa de seu congênere em bicho. Caso falhem, a pessoa seduzida abandonará seus parentes para sempre, passando a viver junto à espécie de seu amado (cf. Macedo 2013 para a melhor descrição. O tema, no entanto, já fora também descrito por Schaden [1954] 1974).

Ora, os Mbya frequentemente usam o termo *-jepota* para se referir a sua aproximação com o mundo dos brancos (cf. Migliora 2014; Pereira 2017). Dois pontos devem ser esclarecidos. Em primeiro lugar, o *-jepota* marca um processo de transformação em curso, e não sua consolidação. Do mesmo modo, utilizar o termo *-jepota* para tratar da sedução dos brancos aponta para uma transformação gradual, mas passível de ser controlada, em branco – i.e., um "virar branco" mais que uma transformação completa em branco (cf. Vilaça 2000; Kelly 2005 e infra). Em segundo lugar, é preciso enfatizar o caráter sexual de tal sedução: os brancos, assim como espécies animais que aparecem como lindos homens e mulheres, despertam fascinação e desejo sexual nos indígenas. Não à toa o *-jepota* é frequentemente traduzido ao português pelos Mbya como "se encantar por" (cf. Macedo 2013). Como diversos coletivos mbya apontam, o sexo prolongado com brancos, passível de desembocar no casamento, pode levar ao adoecimento e morte da pessoa (cf., sobretudo, Pissolato 2012) – outra consequência possível do *-jepota.*

A associação entre os brancos e não humanos sexualmente atrativos também é notada pelos Kaingang, para quem os "diabos", figuras que vivem em cidades grandes e ricas, despertam sua atração sexual e o desejo por seus objetos. Caso aceitem o convite

sexual e material dos “diabos”, os índios acabam por se transformar neles e abandonar seus parentes, algo que traz consequências nefastas para toda a aldeia: é dito que os diabos capturam a alma dos parentes daqueles que aceitam sua proposta e eventualmente transformam toda uma aldeia em cidade grande. Essas criaturas se mostram aos Kaingang como brancos, portando suas feições corporais – não é coincidência, portanto, que vivam em cidades grandes e ricas (cf. Cimbaluk 2017).

A analogia traçada por índios e antropólogos entre brancos e seres sexualmente atrativos também se encontra no Alto Rio Negro. Segundo Lasmar (2005), por toda a região os não indígenas são comparados aos *wa’i masa*, seres subaquáticos frequentemente considerados como “gente”[47]. Nos mitos de origem compartilhados pelos povos de língua tukano oriental do Alto Rio Negro, narra-se que antigamente todos os seres eram aquáticos, e apenas parte se transformou em humano. Aqueles que se mantiveram como peixe (i.e., os *wa’i masa*) têm inveja dos atuais humanos, pois apesar de verem-se como gente, cultivarem roças, usarem enfeites cerimoniais, beberem caxiri e serem ricos, mantêm seus corpos de peixe. Por essa razão, frequentemente fazem mal aos índios: diz-se que seu grande poder de fala (*uuró*) lhes dá a capacidade de causar transformações nos outros, habilidade também compartilhada pelos xamãs indígenas. Nos momentos de resguardo, a atração dos *wa’i masa* torna-se mais potente e sua conversa torna-se mais persuasiva, podendo atrair homens e mulheres ao fundo do rio, onde adoecem, morrem, ou viram gente-peixe (Lasmar 2005: 217-9).

Por toda a região os brancos são comparados a esses seres[48]. Assim como os *wa’i masa*, eles são poderosos e ricos, donos de conversa poderosa e detentores de grande potência transformativa. Isso explica a disseminação entre as mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira (AM) de uma narrativa que conta a paixão de uma mulher por um *wa’i masa*. Este sempre lhe aparece como um belo homem branco, que acaba por lhe engravidar e trazer doenças trágicas e fatais. Como demonstra Lasmar (2005: 224-7) para São Gabriel da Cachoeira, esses relatos são usualmente associados aos botos, um tipo de *wa’i masa* descrito como homem branco e atraente. Caso a mulher não esteja benzida ou não respeite alguma regra ou restrição, a conversa do boto (seu *uuró*) pode ser destrutiva: ela é atraída para viver com ele no fundo do rio, onde torna-se também uma *wa’i masa*. Ainda que os casamentos entre homens indígenas e mulheres brancas sejam incomuns na

[47] Para um trabalho que questiona o estatuto de “gente” dos *wa’i masa*, cf. Barreto 2013.
[48] Conferir a afirmação de um jovem Tukano (apud Lasmar 2005: 220): “Os *wa’i masa* não fazem mal a vocês, brancos, porque vocês também são *wa’i masa*”.

região, há versões para a atração de homens pelos *wai'masa*, que lhes aparecem como lindas mulheres brancas (cf. Lasmar 2005: 227). Os efeitos, ao que tudo indica, são os mesmos: o rapaz também acaba por ser levado ao fundo do rio.

Também na Amazônia peruana circulam histórias de sedução por botos entre mulheres indígenas[49] (Belaunde 2015). Como no Alto Rio Negro, essas figuras são diretamente comparadas aos não indígenas: ambos, brancos e botos, são mestres do encantamento e do desejo, capazes de seduzir os indígenas e despertar neles um desejo sexual insaciável. Segundo Luisa Belaunde, isso demonstraria como os mundos das duas figuras são mundos sem resguardo: enquanto entre as populações indígenas o resguardo é forma de alimentar o desejo pelo outro, possibilitar o acesso a outros parceiros sexuais (humanos e não humanos) e construir pessoas relacionais, nas cidades dos botos e dos brancos pululam uma sexualidade sem restrições e um desejo desenfreado (Belaunde 2015: 555). Uma vez atraídos pelo boto, os indígenas podem abandonar seus parentes e passar a exercer uma sexualidade desconectada do parentesco – assim como a sedução pelo sexo desenfreado nas cidades amazônicas leva às mesmas consequências. Belaunde (2015: 541) liga diretamente a quebra do resguardo – e a consequente atração dos brancos e botos – ao processo de transformação de indígenas em "mestiços". Um exemplo é o de mães indígenas solteiras, cujos filhos são descritos como "filhos do boto" (frequentemente filhos de um branco namorador que acaba por abandonar a amante). Elas podem ser rechaçadas pelos parentes na comunidade e eventualmente passar a viver nas cidades, "onde a dureza do mercado de trabalho as condena a realizar serviços de empregadas domésticas e outras atividades mal remuneradas, incluindo o trabalho nos bares e a prostituição" (Belaunde 2015: 559).

Em todos os exemplos mobilizados encontramos uma associação dos brancos a não humanos poderosos e sexualmente atrativos. As consequências dessas relações podem ser variadas, indo desde a aquisição de capacidades transformativas à perda da humanidade (e consequente transformação em branco). Mas de onde provém a atração dos brancos? Por que sua sexualidade atrai os indígenas?

---

[49] Como bem demonstra Lasmar (2005: 223-4), as narrativas sobre boto são compartilhadas por diversas populações não indígenas da Amazônia, algo que poderia sugerir sua origem europeia. No entanto, a autora também demonstra que, quando narradas por pessoas indígenas, devemos considerar essas histórias sempre do ponto de vista indígena (ou seja, como transformações de cosmologias indígenas – algo que, para o caso do Alto Rio Negro, fica evidente na tripla comparação botos-brancos-*wa'i masa*). Salta também aos olhos o caráter perspectivista (qua Viveiros de Castro 2002c) dessas narrativas: os protagonistas acabam por se transformar em peixe e a ver suas realidades como peixe (não mais reconhecendo, portanto, seus antigos parentes). Isso também poderia sugerir a influência decisiva de um paradigma ameríndio sobre essas narrativas – senão de fato atestar sua "origem" indígena.

De saída, notamos como a sexualidade dos brancos é sempre considerada como uma sexualidade *outra*. Ou seja, suas práticas sexuais são objeto de curiosidade por contrastarem com as práticas indígenas. Os Waiwai, por exemplo, consideram que os brancos oscilam entre uma hipersexualidade – que explicaria por que suas cidades são abarrotadas de gente – e uma hipossexualidade – capaz de justificar por que os missionários se abstêm de práticas sexuais (Howard 2002). Em sentido análogo, Gabriel Gentil, um homem tukano que escreveu uma das poucas autobiografias indígenas da América do Sul (sem jamais ter conseguido publica-la), critica a avareza dos missionários, quando desejavam instaurar a castidade entre jovens mulheres, e a dominação de comerciantes, que procuravam comprar sexo junto às índias (Calavia Sáez 2012: 18). Belaunde (2015: 546), por sua vez, relata sua experiência em uma comunidade shipibo-konibo, onde presenciou um número expressivo de famílias, reunidas na casa do chefe, assistindo a um filme pornográfico com atores de traços europeus. Uma de suas interlocutoras se divertia com a maneira desvairada dos brancos de fazer sexo: "eles fazem muito, uma e outra vez!" (apud Belaunde 2015: 546), sinalizando a hipersexualidade dos não indígenas. Barbara Arisi (2012) descreve algo semelhante para os Matis, entre os quais os filmes pornográficos constituíam-se como sorte de "material etnográfico", utilizado para investigar as práticas sexuais dos brancos, objeto de curiosidade pelas diferenças em relação à sexualidade matis (estes ficavam chocados, por exemplo, com imagens de sexo oral). Já entre os Wajãpi, os homens consideram as mulheres brancas como mais "agitadas" no sexo, enquanto as mulheres sugerem que os homens brancos são mais carinhosos e lhes dão mais prazer (Rosalen 2015: 533).

Essa sexualidade outra dos brancos não desperta apenas curiosidade, sendo também fonte de prestígio. Diversas populações indígenas parecem valorizar pessoas que aprenderam as práticas sexuais dos brancos. Isso fica especialmente claro entre os Matis: Arisi (2012: 58) relata a trajetória de um homem que, após ter passado algum tempo fora da aldeia, passou a ser conhecido como alguém que sabia "transar como branco". Diversas mulheres passaram a deseja-lo, e muitos homens ciumentos "acusavam-no de haver feito sexo com praticamente todas as mulheres de uma das comunidades" (Arisi 2015: 58-9). Ainda entre os Matis, um rapaz convidou a antropóloga a fazer sexo com ele, buscando "aumentar seu prestígio com os demais jovens [...] em busca de um reconhecimento de *status*" (Arisi 2015: 64). Já entre os Cashinahua, McCallum (1997) relata a fascinação de jovens frequentadores das cidades com a ideia de aventuras sexuais com mulheres brancas. Segundo a autora, essa seria uma forma de "empoderamento" (McCallum 1997:

134) desses jovens no cenário das relações interétnicas. Como já vimos, entre os Wajãpi se espera que os homens indígenas façam sexo como brancos (Rosalen 2015) – talvez assim seja mais fácil conseguir uma amante e até mesmo uma esposa.

Notamos portanto uma dupla dinâmica: a sexualidade dos brancos é fonte de curiosidades, despertando desejo e sedução nos indígenas justamente por seu caráter exógeno. Ao mesmo tempo, aqueles que têm aventuras sexuais com brancos podem aprender a fazer sexo como eles – algo que pode, eventualmente, aumentar o prestígio da pessoa. Em suma, transar *com* branco é uma forma de passar a transar *como* branco, adquirindo potências e capacidades sexuais desejadas pelos pares indígenas. Como no caso do homem que virou tapir, manter relações sexuais com outra humanidade engendra uma transformação corporal que assemelha corpos indígenas a corpos brancos. Poderíamos dizer, portanto, que a fonte última do prestígio atrelado àqueles que transam como branco reside em sua transformação em outro: ao particularizarem-se face a seus parentes, adquirindo capacidades corporais alheias, são enxergados contextualmente como outros – i.e., como brancos. Pode-se ressaltar a transitoriedade e contextualidade dessa transformação, ao marca-la como um processo parcial que evita que o sexo com branco leve à perda das capacidades relacionais próprias ao parentesco indígena. Contudo, principalmente o trabalho de Belaunde (2015) demonstra como esse desejo pelo sexo dos outros pode levar a uma captura completa da perspectiva indígena pelos colonizadores. Ou seja, há a possibilidade de que transar com e como outro engendre uma transformação completa do sujeito envolvido, algo frequentemente assinalado pelos indígenas da região (assunto discutido abaixo e também no capítulo 4).

Virar branco

Retomemos o percurso deste capítulo. Começamos sugerindo como os casamentos com brancos são fonte imediata de prestígio, algo também observado em diferentes modalidades de matrimônio entre índios nas terras baixas sul-americanas. Posteriormente, notamos como os casamentos com brancos são objeto de valorações díspares entre povos vizinhos, indicando sua continuidade em relação às avaliações contrastantes em torno de formas distintas de contrair matrimônio. Por fim, demonstramos como a sexualidade dos brancos desperta desejo nos índios e desencadeia um processo de transformação corporal naqueles que se engajam sexualmente com não

índios. Assim, a sedução despertada pelos brancos não apenas instaura a mínima possibilidade do matrimônio em uma região onde a satisfação mútua dos desejos pelos cônjuges é fundamental (cf. Gow 1989; Belaunde 2015), como também engendra processos de transformação corporal.

Viemos também sugerindo que os casamentos com brancos operam transformações específicas nos corpos indígenas. Esse fenômeno está intimamente conectado àquilo que na literatura ficou conhecido como "virar branco", que será discutido a seguir. Ele nos fornecerá, como veremos, uma importante resposta à questão levantada ao final do último capítulo: por que os brancos, pessoas via de regra consideradas demasiado distantes, puderam se tornar cônjuges possíveis para alguns povos das terras baixas sul-americanas?

Comecemos explorando o tema do "virar branco". Salvo engano, a primeira autora a dar um importante rendimento conceitual ao tema foi Aparecida Vilaça (2000: 57), apontando que entre os Wari' "o processo de contato com os Brancos é pensado pela ótima do xamanismo. Assim como os xamãs, simultaneamente humanos e animais, os Wari' hoje possuem uma dupla identidade: são Brancos e Wari'". Uma vez que entre os Wari' – e entre outros povos das terras baixas sul-americanas, como já apontávamos – o corpo é o local da diferença entre os diversos seres do cosmos, a adoção de roupas ocidentais visaria o acesso a outra perspectiva através da adição de um novo corpo (branco), somando-se ao corpo wari'. A "dupla identidade" wari' é portanto ativada e possibilitada pela existência de "dois corpos simultâneos [wari' e branco]" (Vilaça 2000: 69).

Exploremos a analogia feita por Vilaça entre o "virar branco" e o xamanismo. Segundo a autora, os xamãs wari' procuram viver com determinadas espécies animais, cujos membros passam a ver como humanos a partir do convívio prolongado (Vilaça 2000: 63). Isso leva os xamãs a terem dois corpos simultâneos, percebidos por eles como dois corpos humanos. Seus parentes wari', no entanto, percebem um desses corpos como não humano, ou seja, como o corpo de um inimigo, algo notado pelos estranhos comportamentos que os xamãs costumam apresentar. Com isso, nada impede que, em determinadas circunstâncias, um xamã wari' adote o ponto de vista do inimigo não humano e passe a ver seus parentes como presas. De acordo com Vilaça (2000: 64), isso demonstraria que

> O xamã propicia aos Wari', a sociedade como um todo, a experiência, indireta, de um outro ponto de vista, o ponto de vista do inimigo: de *wari'* [humanos] passam a se ver como presas, *karawa*, porque sabem que é assim que o xamã os está vendo naquele momento. O que ocorre é uma dupla inversão: um homem destaca-se do grupo tornando-se animal e adotando um ponto de vista humano (*wari'*) para que o resto do grupo, permanecendo humano (Wari') possa adotar o ponto de vista animal.

A analogia à relação com os brancos é clara. Pois se antes os Wari' experienciavam a perspectiva do inimigo ao serem vistos por um parente-xamã como presas, hoje todos os Wari' podem experimentar a perspectiva de inimigo através de seus dois corpos simultâneos, branco e indígena (Vilaça 2000: 69). Pois como relata Vilaça (2000: 64) – e como já vimos para outros povos da região (cf. capítulo 1) – os brancos são hoje os inimigos (*wijam*) prototípicos. Adotar sua posição pela transmutação corporal, portanto, permite a um wari' ver-se a si e aos seus como inimigos, i.e. como outros. Notamos, a partir de Vilaça, como as relações com brancos, lidas em chave xamânica, são um caso do perspectivismo ameríndio (cf. Lima 1996; Viveiros de Castro 2002c). Guardam ainda claras analogias com a guerra: a execução de um contrário parece permitir, por todas as terras baixas sul-americanas, o acesso pelo matador a outro ponto de vista (o do inimigo), revelando a predação como "interiorização do Outro e [...] exteriorização do Eu" (Viveiros de Castro 2002e: 290).

Pouco após Vilaça (2000), José Kelly (2005) também procurou conferir sentido a enunciados dos próprios Yanomami sobre o "virar branco". Utilizando-se de uma linguagem wagneriana, o autor aponta como o movimento de "virar branco" yanomami constitui-se como um processo de diferenciação de certos sujeitos face à similaridade com seus parentes (i.e., face à "convenção" yanomami). Assim como Vilaça, Kelly (2005: 218) sugere que esse processo se atualiza nos corpos indígenas, transformados por meio da aquisição de capacidades *napë* (brancas). Isso indica que esse processo de transformação do Eu atualiza-se pelo acesso a outra perspectiva, que permite a uma pessoa colocar-se como *yanomami* em certos contextos e como *napë* (branco) em outros. Assim, "virar branco" é adquirir a capacidade de diferenciar-se de determinados sujeitos a partir da "condição dual *yanomami/napë*" da pessoa (Kelly 2005: 218).

Outros casos foram descritos na literatura especializada, guardando importantes similaridades com os dois exemplos acima discutidos (cf. Santos-Granero 2009b; Coelho de Souza 2017; Pitarch 2013 para um exemplo mesoamericano). Todos ressaltam a continuidade do processo de "virar branco" em relação às alternâncias perspectivas

características do xamanismo e da guerra. E ainda apontam a distância dessa concepção em relação a teorias aculturativas que suporiam o caráter degenerativo de tais casos.

Mas o que dizer das transformações corporais engendradas por casamentos com brancos? Ora, essas modalidades de casamento também foram interpretadas à luz da teoria etnográfica do "virar branco" por alguns autores (cf. sobretudo Lasmar 2005; Nunes 2012; Migliora 2014). Vejamos dois importantes exemplos.

A análise de Cristiane Lasmar (2005) sobre os casamentos de mulheres indígenas com homens brancos em São Gabriel da Cachoeira (AM) é um bom ponto de partida. Segundo a autora, a migração de indígenas à cidade parece colocar em cena outras modalidades de aquisição e distribuição de prestígio, como já havíamos notado. Ao contrário do que ocorre nas comunidades ribeirinhas, onde os modelos da hierarquia clânica e da "comunidade produtiva" (Lasmar 2005: 131) são as principais vias para o prestígio, encontramos em São Gabriel da Cachoeira mulheres indígenas que, ao se casarem com brancos e passarem longos períodos na cidade, estariam "virando brancas" e, com isso, angariando prestígio por outros meios, ao se diferenciarem dos seus parentes do "interior" pelo acesso aos conhecimentos e capacidades dos brancos. Tal constatação necessita ser interpretada à luz da operação, em São Gabriel da Cachoeira, de uma gradação que vai do "mais branco" ao "mais índio", passando pelas posições mais centrais de "menos branco" e "menos índio" (cf. capítulo 3 para outros exemplos de gradações análogas). Esse tipo de "escala de classificação social" (Lasmar 2005: 161), distinta da classificação dos grupos agnáticos da região segundo sua ordem mítica de surgimento, diferencia pessoas no espaço e no tempo de acordo com seus estilos de vida, seus corpos e sua "orientação rumo ao modo branco de viver" (Lasmar 2005: 182). Casar-se com branco, neste sentido, é um passo decisivo para a autotransformação e consequente reposicionamento na escala classificatória.

Não podemos perder de vista um argumento central de Lasmar: essa modalidade de transformação não necessariamente implica o abandono da posição de "índio", levando a autora a caracterizar o "virar branco" como "um contínuo vir a ser", ou seja, como um devir (Lasmar 2005: 194; cf. Deleuze & Guattari [1980] 2012a; Viveiros de Castro 1986 para o primeiro uso do conceito, salvo engano, para a América indígena). É justamente a comparação entre brancos e *wa'i masa* (discutida acima) que permite à autora propor o caráter processual e transitório desse processo: assim como um xamã pode ter relações com os *wa'i masa* sem perder sua perspectiva humana, também os indígenas poderiam transitar pelo mundo dos brancos e apropriar-se de suas potências criativas, sem com isso

deixarem de ser índios. Neste sentido, Lasmar explora uma analogia entre casamentos com brancos e xamanismo, demonstrando como as alianças matrimoniais com não índios implicam não somente uma nova forma de aquisição de prestígio, como também uma transformação corporal semelhante àquela experienciada pelo xamã, capaz de transitar entre perspectivas humanas e não humanas através de metamorfoses corporais.

Argumento semelhante é proposto por Eduardo Nunes (2010; 2012) para os Karajá (Iñy) de Buridina. Os casamentos com brancos, que representavam 77,8% das alianças matrimoniais dos interlocutores de Nunes, abrem a possibilidade de que os Karajá construam corpos que contêm duas perspectivas, *iñy* (indígena) e branca. A ativação de cada uma dessas perspectivas depende das relações entretidas: em determinadas circunstâncias, pode-se ser indígena e, em outras, branco. A principal característica dessa relação é a separação escrupulosa dos elementos indígenas e brancos na vida dessas pessoas – como, por exemplo, a distinção entre "comida *tori* [branca]" e "comida *iñy*" (Nunes 2012: 138-139), ou entre roupas brancas e indígenas (Nunes 2012: 254), que passam a atuar como dispositivos transformativos. Isso demonstra que a "mistura" karajá também atua como um análogo do xamanismo (Nunes 2012: 256): de acordo com Nunes (2012: 264), os Karajá de Buridina vivem num coletivo de "pequenos xamãs", em que virtualmente todas as pessoas são capazes de experienciar um outro ponto de vista e fazer o caminho de volta (Nunes 2012: 323).

Ora, impõe-se uma espécie de paradoxo: tanto as relações matrimoniais quanto as relações não matrimoniais com brancos foram interpretadas como casos do xamanismo. Nos exemplos discutidos, não se utilizam apenas casos de casamentos entre índios para lançar luz aos casamentos com brancos. Mobiliza-se o *xamanismo* para explicar esses fenômenos. Segundo essas análises, os casamentos com brancos podem ser melhor compreendidos a partir de uma comparação com práticas xamânicas, antes que pela comparação com outras práticas matrimoniais. Sugiro que isso demonstra uma notável transformação por trás dos casamentos com brancos. Resta demonstrá-lo.

Comecemos retomando o exemplo wari'. De acordo com Aparecida Vilaça (2000: 69), os Wari' seguem recusando os casamentos com brancos. Em primeiro lugar, pois os brancos rejeitam doar suas mulheres aos índios, algo que os torna péssimos afins. Em segundo lugar, pois os Wari' não desejam que seu processo de "mudança de identidade" (Vilaça 2000: 69) se complete. Afinal, nos casamentos entre os Wari' e seus inimigos tradicionais, comuns na história deste povo, os novos afins incorporados eram feitos plenamente humanos por um processo de warinização (Vilaça 2000: 65) visando a

transformação de inimigos em consubstanciais. Como demonstra Vilaça (2000: 65), os casamentos eram parte fundamental desse processo: conforme um (ex-)inimigo passava a compartilhar comidas e substâncias com seu novo cônjuge e seus novos afins, tornava-se gradualmente semelhante aos Wari', passando a ser, com o tempo, um parente. Neste sentido, caso os Wari' se casassem com brancos, algo semelhante ocorreria: estes seriam feitos semelhantes por um processo gradual de assemelhamento corporal. Segundo Vilaça (2000: 69), é precisamente isso que os Wari' não desejam:

> Eu diria que os Wari' querem continuar a ser Wari' sendo brancos. Em primeiro lugar, porque desejam as duas coisas ao mesmo tempo, os dois pontos de vista. Os outros inimigos, aqueles que trouxeram para junto de si, como os OroWin, tornaram-se logo Wari'. É isso que acontece com a proximidade completada pelo casamento: a identidade. Os Wari', pelo que entendo, não querem ser iguais aos Brancos, mas mantê-los como inimigos, preservar a diferença sem no entanto deixar de experimentá-la. [...] São Wari' e Brancos, às vezes os dois ao mesmo tempo.

Vemos portanto que a recusa dos Wari' em se casar com brancos se explica, justamente, pelas consequências engendradas pelos casamentos com inimigos: os matrimônios com índios distantes produzem entre os Wari' um assemelhamento corporal que cria identidade contra a diferença pretérita. Dessa maneira, para que os Wari' possam continuar "virando brancos" – i.e., acessando as duas perspectivas – é preciso que não se casem com brancos, pois isso inevitavelmente conjugaria os pontos de vista de índios e não índios, pondo fim a essa diferença vital aos Wari'. Em suma, a autora interpreta a impossibilidade do casamento com brancos à luz dos casamentos entre inimigos indígenas, diferentemente das interpretações de Lasmar (2005) e Nunes (2012), que comparam os matrimônios com brancos às práticas xamânicas. É preciso que nos voltemos a outras análises de casamentos entre inimigos e estrangeiros indígenas para compreendermos essas interpretações distintas. Minha hipótese é que as descrições etnográficas não nos permitem supor que os casamentos com estrangeiros/inimigos indígenas engendrem algo análogo ao "virar branco", uma vez que estes casamentos, como descreve Vilaça e outros autores, agem sobretudo na consanguinização do cônjuge interiorizado. Ou seja, minha sugestão é que nenhuma análise etnográfica aponta que um cônjuge indígena interiorizado promove um "devir outro" em seu parceiro matrimonial. Testemo-la em alguns contextos etnográficos

Como já havíamos notado, no Alto Rio Negro as alianças matrimoniais usualmente respeitam a norma de exogamia local, atrelada na maioria dos casos à exogamia de grupo linguístico. Como são as mulheres que circulam pelo matrimônio, observando-se a regra da virilocalidade, é bastante comum que as esposas vivam nos grupos locais de seus maridos, em meio a afins que falam outra língua. A descrição de Christine Hugh-Jones (1979) sobre os Barasana aponta que essas mulheres jamais se tornam membras do grupo de descendência de seus maridos, não havendo teorias de consubstancialização entre cônjuges. Ao contrário, a autora demonstra como as esposas seguem sendo forasteiras (*outsiders*) durante toda sua vida (C. Hugh-Jones 1979: 161). No entanto, levando em conta os casamentos preferenciais na região com a FZD (filha da irmã do pai), nota-se que uma esposa frequentemente se casa no grupo de descendência de seus tios maternos – algo que, segundo Jackson (1983: 131) em sua descrição dos Bará, tornaria este casamento menos penoso às mulheres quando comparado àquele em um grupo com o qual não se estabeleceu nenhuma aliança matrimonial prévia[50]. Mesmo no último caso, contudo, a residência não faz das esposas parte do grupo de descendência de seus maridos, e elas conservam importantes laços com o grupo de origem (Jackson 1983: 70). Cristiane Lasmar oferece uma perspectiva distinta: face à "dolorosa perspectiva da mudança de residência" (Lasmar 2005: 123) compartilhada pelas mulheres da região, que frequentemente sentem-se abandonadas pelos membros masculinos de seu grupo agnático quando são "dadas"[51] em casamento, a esposa tende a se consubstanciar com o (ou seja, se assemelhar ao) marido e seus parentes, ao mesmo tempo em que se "desconsubstancia" em relação aos homens de seu grupo agnático de origem (Lasmar 2005: 130). O processo, no entanto, é sempre parcial, pois a diferença introduzida pelas mulheres estrangeiras é vital à "reprodução física e social do grupo" (Lasmar 2005: 130). Notamos assim duas interpretações contrastantes para a região do Alto Rio Negro, uma enfatizando a impossibilidade de consanguinização das esposas (C. Hugh-Jones; Jackson) e outra atestando para a inevitável consubstancialização entre marido e esposa (Lasmar). Nos

[50] Essas replicações de aliança teriam ainda um rendimento suplementar na região: a transmissão dos nomes. Uma vez que as mulheres recebem os nomes da geração de suas avós, usualmente das irmãs dos pais de seus pais (FFZ), a replicação de alianças entre dois grupos de descendência engendra uma situação na qual as nominadoras são também avós maternas (MM) das meninas, contribuindo à conservação dos nomes dentro de um mesmo grupo de descendência (cf. C. Hugh-Jones 1979: 163). Este tema merece maior elaboração, e não posso oferece-la aqui (cf., para a discussão sobre os nomes no Alto Rio Negro, Andrello 2016).

[51] Segundo Lasmar (2005: 105), o termo é usado pelas próprias mulheres para se referirem a seus casamentos, descrevendo-os como "o dia em que meu pai me deu para ele".

dois casos, no entanto, jamais se afirma que a origem externa das mulheres promova alguma forma de metamorfose corporal em seus maridos.

Também não encontramos enunciados análogos no Alto Xingu, sistema regional no qual casamentos com membros de outros grupos locais, e mesmo linguísticos, são comuns. Segundo Gregor (2001), os casamentos "intertribais" seriam fundamentais às trocas de bens e à difusão do sistema regional alto-xinguano (cf. também Mehinaku 2010). Da perspectiva mehinaku, explanada por Gregor, esses casamentos podem levar estrangeiros a se tornarem membros do grupo, assim como os matrimônios com pessoas indígenas não-xinguanas podem pacificar esses inimigos (Gregor 2001: 178). Os casamentos com outros grupos xinguanos e também com grupos não-xinguanos carregam, contudo, enorme tensão: as pessoas que se deslocam para se casar têm medo de serem ridicularizadas pelos novos afins, especialmente por não entenderem sua língua. De maneira análoga, os possíveis cônjuges de uma mulher que casou-se com um estrangeiro infernizam a vida do parceiro incorporado. Segundo Marina Vanzolini (2015), os Aweti, também xinguanos, afirmam explicitamente que preferem se casar com outro aweti: além de temerem as ridicularizações sugeridas por Gregor, o risco de enfeitiçamento, sempre relacionado aos afins, condensa-se em terras estrangeiras. A mesma autora (cf. sobretudo Vanzolini 2010) também ressalta que um cônjuge não jejua quando seu parceiro está doente, pois cônjuges são irremediavelmente diferentes. Essa constatação levanta dúvidas quanto às afirmações de Gregor (2001) sobre a possível identificação entre cônjuges de povos distintos no Alto Xingu.

Seja qual for a interpretação, é notável que no Alto Xingu a conformação do sistema regional multilíngue tenha sido acompanhada da manutenção do monolinguismo de cada povo. Para Mehinaku (2010), os casamentos interétnicos ocasionam a "mistura" (*tetsualu*) de diferentes línguas e costumes (engendrando diferentes modos de construir corpos), que se amalgamaram mas se mantiveram diferentes. Parece haver, assim, uma dinâmica oscilante na região entre identificação parcial entre cônjuges de povos distintos e manutenção de suas diferenças anteriores. Em todos os casos, uma pessoa que passa a viver em outro grupo xinguano pode retornar a sua aldeia de origem sem que tenha se tornado "outro" (algo não tão claro quando se coloca em cena os casamentos com não-xinguanos), ao mesmo tempo em que pode construir semelhança com seus afins a partir da comensalidade e do matrimônio (a despeito dos riscos que essas alianças podem engendrar). Não existem enunciados sobre a transformação que um cônjuge interiorizado pode promover em seu parceiro matrimonial.

Também já vimos como nas Guianas os casamentos distantes podem ocorrer, estando relacionados ou a um amansamento mútuo dos grupos de afins envolvidos (cf. Gallois 1988 para os Wajãpi; Grupioni 2002 para os Tiriyó) ou então ao amansamento de estrangeiros pelos novos cônjuges (cf. Howard 2001 para os Waiwai; Barbosa 2009 para os Aparai e Wayana). Tampouco na região encontro qualquer registro que descreva os casamentos com estrangeiros como prática que desencadeia alterações corporais em seus parceiros. Algo tampouco observado em casos de captura de esposas (cf. Fausto 2001 para os Parakanã; voltaremos ao assunto no capítulo 3).

A partir dos três casos regionais aqui analisados, proponho uma breve síntese. Em primeiro lugar, cônjuges estrangeiros podem conservar inteiramente sua alteridade, não se tornando parentes e nem sendo "humanizados" (como no caso de certas interpretações do sistema do Alto Rio Negro; cf. ainda Menget 2001 para os Ikpeng). Em segundo lugar, os cônjuges estrangeiros podem ser "amansados" ou "pacificados" (cf. o próximo capítulo; esse é o caso da região das Guianas, do Alto Rio Negro, na interpretação de Lasmar, e dos Wari'), ainda que a diferença nunca seja completamente obliterada. (O Alto Xingu pareceria conformar um exemplo intermediário, uma vez que ali os estrangeiros podem tanto ser amansados quanto maltratados por seus novos afins, tornando-se um parente ou conservando integralmente sua diferença[52]). Quando o tema do "amansamento" entre cônjuges se observa, encontramos duas constatações: a) uma correlação entre sentido da transformação e residência pós-marital – i.e., o estrangeiro é quem deverá se transformar para se "acostumar" ao modo de vida de sua nova localidade (cf. capítulo 3 para exemplos); b) uma dinâmica de gênero, através da qual mulheres devem ser "amansadas" por seus maridos (cf. Taylor 2000; Grupioni 2002; Garcia 2015). Tais constatações não são mutuamente exclusivas, podendo estar presentes em uma mesma população. Em todos os casos, a interiorização de estrangeiros pelo casamento não é acompanhada de metamorfose corporal de seus cônjuges.

A interpretação que mais se aproximaria desta possibilidade diz respeito a outro efeito dos casamentos distantes: a incorporação de um estrangeiro pelo casamento evita que um grupo de pessoas já muito próximas siga casando entre si (cf. Fausto 2001 para os Parakanã Orientais; Coelho de Souza 2017 para os Kisêdjê). Ou seja, contra o

[52] Outro exemplo intermediário, mas por conformar as duas soluções em um mesmo povo (separado em dois após uma contenda) é o dos Parakanã. Enquanto os Parakanã Ocidentais enfatizam que as estrangeiras capturadas como esposas devem ser tornadas semelhantes, os Parakanã Orientais utilizaram-se de um rapaz capturado na guerra para fundar duas metades em seu coletivo – conservando e interiorizando a diferença fornecida por ele (cf. Fausto 2001).

assemelhamento progressivo produzido nas relações cotidianas, o casamento distante opera como fonte de diferenciação entre pessoas. Mesmo assim, o cônjuge interiorizado será inevitavelmente assemelhado através de procedimentos de identificação corporal (como a comensalidade, a (co)procriação, etc.). Este ponto é ressaltado por Marcela Coelho de Souza em seus trabalhos (cf. 2004; 2017): mesmo a diferença introjetada pelo casamento com um "não parente" será inevitavelmente despotencializada, de tal modo que o processo deve recomeçar a cada novo matrimônio (seja "afastando" parentes para permitir o casamento, como vimos no capítulo 1, seja contraindo casamentos com pessoas distantes). Se o casamento produz diferença, o faz para permitir uma nova identificação, e não para ativar um "devir outro" no "atrator" do cônjuge estrangeiro. Com efeito, nos parece que este deverá ser posto a uma "boa distância" – nem tão próximo (permitindo a diferenciação entre parentes), nem tão distante (garantindo a correlação entre humanidade e parentesco) (cf. capítulo 1, e também capítulo 4). Isso indica que tampouco nesses casos o estrangeiro interiorizado seja desencadeador de metamorfoses corporais: ressalta-se, também nessas interpretações, a despotencialização da diferença entre cônjuges ao longo do tempo (cf. Coelho de Souza 2017). Argumento aqui, portanto, pela necessidade de distinguir o casamento enquanto produtor de diferenças (quando "distancia" um parente pela reclassificação ou introjeta uma fonte de relações diferenciais; cf. capítulo 1) dos riscos de transformação completa em outro envolvidos nos processos de devir outro que caracterizam o xamanismo, a guerra, o ritual e, segundo as interpretações apresentadas acima, os casamentos com brancos. Pois no último caso o casamento parece ser menos uma estratégia de produzir diferenças – e possibilitar a continuidade do parentesco – que uma forma de bestialismo (cf. capítulo 1).

O único exemplo no qual o casamento com um inimigo pareceria análogo ao "virar branco" é aquele no qual um parente se afasta e passa a viver entre estrangeiros, podendo ali se casar. O exemplo da parentela araweté que se separou de todo o grupo e, ao retornar após muitos anos, foi comparada a inimigos é um caso desse fenômeno (Viveiros de Castro 1992: 57). Mesmo assim, existe a possibilidade de que um parente, após longa ausência entre outros, ainda seja considerado um semelhante ao retornar (cf. Fausto 2001 para os Parakanã; High 2015 para os Waorani).

As considerações avançadas permitem que ressaltemos as seguintes características: nos casamentos entre índios afastados, um parente que passa a viver em terras estrangeiras pode ser caracterizado como um "outro", mas isso não se aplica a todos os exemplos. Quanto a um estrangeiro interiorizado, ele não é dito ser um desencadeador

de transformações corporais que permitam a seu cônjuge passar por um processo de devir outro. Enquanto isso, nos casamentos com brancos, tanto um "atrator" de cônjuge quanto um indígena que se casa na cidade podem ser ditos estarem "virando branco" – i.e., experimentando uma sorte de devir outro que instaura corpos contendo duas perspectivas, branca e indígena, contextualmente alternáveis (cf. supra). Ora, como sugerem as analogias apontadas mais acima, é justamente no xamanismo que encontramos o alicerce dessas intrigantes diferenças. Vejamos.

São comuns nas terras baixas sul-americanas as descrições de xamãs que contam com a ajuda de espíritos-auxiliares para realizarem suas curas e agressões. Em alguns casos, afirma-se que o xamã *se casa* com um espírito-auxiliar. Entre os Kaingang, por exemplo, as relações dos *kujã* (xamãs) com seus animais-auxiliares é dita ser "uma relação matrimonial" (Crépeau 2002: 119). Esse matrimônio leva a uma transformação do xamã, em cujo corpo são inseridos três sementes de um cipó (Crépeau 2002: 119). Os Asháninka também afirmam que seus xamãs se casam com uma ou mais "esposas espírito" (Weiss 1975: 162). Somente através dessas relações privilegiadas e matrimoniais com esses espíritos podem os xamãs vê-los como humanos – enquanto o resto de seus congêneres sequer consegue enxerga-los (Weiss 1975: 160). Entre os Nambiquara, por sua vez, um xamã só é completamente iniciado quando se encontra com um espírito dos mortos que o chama de "cunhado" e lhe dá uma esposa-espírito (Price apud Miller 2007: 187). Segundo Joana Miller (2007: 198), ao se abster do consumo de alimentos e de práticas sexuais entre os vivos, o xamã nambiquara (mamaindê) estabelece com sua nova esposa relações de comensalidade, algo que lhe permite partilhar da perspectiva dos espíritos dos mortos, contraindo entre estes uma série de "parentes". Face a isso, o xamã torna-se um espírito: nas palavras da autora (Miller 2007: 202), "o xamã não é 'como' um espírito, ele é um espírito". De acordo com Suzanne Oakdale (2008: 803), também entre os Kawaiwete (Kayabi) os xamãs frequentemente têm esposas entre os espíritos, com quem compartilham comida. Isso torna seus corpos muito magros.

Em outros casos, as relações estabelecidas com os espíritos-auxiliares não é de caráter matrimonial, mas também passa pelo parentesco. Para os Yanomami, um xamã torna-se "pai" de seus espíritos-auxiliares, os *xapiri* (Kopenawa & Albert [2010] 2015: 172). Mas isso também demanda uma série de restrições alimentares e sexuais, bem como a ingestão contínua de *yãkoana*, um alucinógeno. Somente assim um iniciando pode ter seu corpo transformado pelos *xapiri*, processo que o permite ouvi-los e, posteriormente, vê-los. "Eu mesmo tinha me tornado um deles" (Kopenawa & Albert [2010] 2015: 149),

afirma ter notado Davi Kopenawa após completar essa árdua tarefa. Também os xamãs piro declaram que são pais de espíritos-auxiliares, pequenas pedras chamadas de *incanto*, trazidas à aldeia junto a si e que são "gente" (Gow 1991: 239). Do ponto de vista de um xamã, seu *incanto* é um parente, enquanto para todos os outros corresidentes trata-se de um "demônio do rio", fonte de extremo perigo (Gow 1991: 240). Isso leva os xamãs a se tornarem eles mesmos demônios, apesar de suas curas serem fundamentais à salvaguarda do parentesco piro (Gow 1991: 241).

Notamos, portanto, que as relações matrimoniais e/ou de parentesco com espíritos-auxiliares implicam ao menos dois pontos. De um lado, o xamã deve frequentemente se abster das relações com seus corresidentes, afastando-se deles para poder realizar suas curas e agressões. De outro lado, deve entreter com seus auxiliares relações que o permitem se transformar *em* espírito, de maneira a compartilhar o ponto de vista *dos* espíritos. Essas duas consequências levam o xamã a ser simultaneamente um "parente" – algo atestado no uso de seus conhecimentos para a cura de seus corresidentes – e um "outro" – como a constante possibilidade de passar a ver seus congêneres como inimigos sugere (cf. Gow 1991 para a elaboração desse paradoxo em chave etnográfica). Em suma, aqui o casamento (e/ou processos mais gerais de aparentamento) leva o xamã a ser capaz de transitar entre (ao menos) duas perspectivas, ao contrário do que sugerimos para os casamentos com inimigos e estrangeiros, onde trata-se de despotencializar, ainda que parcialmente, a diferença dos cônjuges interiorizados. Neste sentido particular, os matrimônios com brancos seriam mais próximos aos casamentos entre xamãs e seus espíritos que aos casamentos com estrangeiros e/ou inimigos (a partir de Lasmar 2005; Nunes 2012 e também Migliora 2014) – algo que remete às frequentes comparações dos brancos a espíritos diversos, que adiantamos no capítulo anterior e aprofundamos na última seção. Resta ainda esclarecer um ponto importante.

Importantes antropólogos (cf. Kelly 2001; Viveiros de Castro 2002d; Vilaça 2005; 2016) sugeriram que a pessoa ameríndia, assim como a melanésia (cf. Strathern [1988] 2006), seria um "divíduo". Segundo Viveiros de Castro (2002b), isso se dá pois a afinidade é parte constitutiva de toda e qualquer pessoa das terras baixas sul-americanas, por ser o valor não-marcado (ou o "dado") na região. Em outras palavras, a afinidade seria a própria condição da Relação na região, onde reina a diferença (e não a identidade) como princípio relacional por excelência. Com isso, o autor sugere que a construção de corpos similares por meio do convívio cotidiano seria uma forma de eclipsar a parte "afim" (ou,

ainda, "não humana") da pessoa. Assim, é *contra* a afinidade constitutiva do cosmos, interior à toda pessoa, que o "processo do parentesco" se efetua:

> A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada. Mas então, ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de despotencialização da afinidade: sua redução pelo (e ao) casamento (Viveiros de Castro 2002b: 423).

Neste sentido, o casamento, junto à (co)procriação, à comensalidade, ao compartilhamento de substâncias etc., seria uma tratativa para deliberadamente produzir semelhança (i.e., "consanguinidade") contra um fundo de diferenças. Pois é este fundo de diferenças – exterior, mas imanente a todos os sujeitos – que caracteriza as relações de predação e agressão entre afins potenciais (ou, ainda, entre humanos e não humanos), que apesar de temidas, são sempre desejadas. A tal "construção do parentesco", com efeito, é uma tentativa – sempre falha, imprecisa e infinita – de instaurar alguma semelhança (identidade ou segurança, poderíamos ainda dizer) em um cosmos constantemente entrecortado pela diferença[53]. A pessoa ameríndia é "dual", portanto, pois sempre conserva *algo* de (ou uma parte, diríamos) afim, a despeito de todo o esforço cotidiano de consanguinização.

Essa descrição deve ainda ser acompanhada de sua contraparte: nos momentos extraordinários (extra-parentesco, extra-maritais) investe-se deliberada e controladamente na elicitação da "parte" afim da pessoa. Ou seja, a guerra, o ritual e o xamanismo são os contextos por excelência para que os ameríndios experimentem o ponto de vista de outros (Viveiros de Castro 2002b: 452-3). É neste sentido que o "virar branco" seria análogo ao xamanismo e à guerra: também nele se investe em um eclipsamento intencional da posição de "índio" através da elicitação da posição de "branco", possibilitando ver a si e aos parentes como "outros" (cf. Kelly 2016; Coelho de Souza 2017 para esclarecimentos). Além disso, o constante perigo de metamorfose demonstra como também há sempre (i.e., cotidianamente) o risco da transformação em "outro" – daí a impossibilidade, segundo Viveiros de Castro, da plena identidade nas terras baixas sul-americanas. O parentesco, em suma, é sempre tomado de assalto pela diferença, seja em ocasiões controladas, seja em eventos indesejados.

---

[53] É tanto que a própria "diferença" deve ser "diferenciada" – um aparente paradoxo que revela, no entanto, como a "diferenciação" é também nas terras baixas sul-americanas (como entre os Melanésios) a ação convencional e intencional dos humanos (cf. Wagner [1981] 2010).

O fenômeno do "virar branco" foi intimamente relacionado a esse aspecto "dividual" da pessoa ameríndia (cf. principalmente Kelly 2005; 2016). Desse modo, ser "parte" índio e "parte" branco é uma extensão analógica da fração interna à pessoa ameríndia: colocar-se face a seus parentes como branco é deliberadamente diferenciar-se deles, vendo-os como um outro (neste caso, um branco) os veria. Portanto, o "virar branco" é em alguma medida *inverso* aos esforços de extração (ou eclipsamento) da afinidade (cf. Coelho de Souza 2017 para sugestão similar), uma vez que joga com a diferença radical e abismal entre brancos e índios não para dela se diferenciar (fabricando um "corpo de índios"), mas usando-a para desestabilizar os esforços cotidianos de assemelhamento corporal[54]. Não à toa Kelly (2016: 87) sugere que o limite do devir branco – ou seja, o ponto em que ele se tornaria uma transformação irreversível – seria quando os índios se vissem diante da "impossibilidade de fazer parentes em seus próprios termos". Pois isso poderia implicar o desaparecimento da posição de "índio", contra a qual o "virar branco" procura se diferenciar. Oferecemos aqui uma interpretação distinta daquela de Vilaça (2000): os casamentos com brancos não seriam um problema (apenas) porque incorreriam na redução da alteridade dos brancos (i.e., em sua consanguinização pelos índios), mas porque estenderiam ao parentesco uma modalidade de ação que lhe é inversa. É esta conclusão que alcançamos quando contrastamos os efeitos dos casamentos com brancos àqueles dos casamentos entre índios afastados.

Vimos no início deste capítulo como as alianças matrimoniais com não indígenas podem ser fonte de prestígio para os coletivos que a realizam – também uma modalidade

---

[54] Minha descrição, importante ressaltar, é distinta daquela de Kelly (2005), pois o autor toma como o "dado" do "virar branco" a moralidade compartilhada entre todos os Yanomami, algo que é apenas *parte* de seu mundo inato (cf. Leite 2016). Se a "moralidade" yanomami – modos corretos de fazer parentesco, de falar a língua, etc. – foi instaurada miticamente, a ação cotidiana e deliberada dos Yanomami seria fazer-se distinto de seus parentes (e *não*, ressalte-se, diferenciar-se do fundo infinito de diferença). Por outro lado, se a "mitologia da diferenciação" (Leite 2016) também integra o "dado" yanomami, a produção deliberada de semelhança entre parentes faz parte de sua ação intencional humana (algo que Leite 2016 sugere ser uma forma de "coletivização"). Me parece haver um paradoxo neste ponto: se a "construção" do parentesco é diferenciação – como sugere Viveiros de Castro (2002b) –, Kelly (2005) estaria afirmando que o "virar branco" integra o mesmo movimento do parentesco (algo que discordo, como veremos), enquanto Leite (2016) estaria afirmando que parentesco (ou melhor, a "convivialidade" [cf. Overing 1999]) é coletivização, ao contrário do que afirma Viveiros de Castro. O problema me parece ser a *aplicação* do modelo de Wagner ([1981] 2010) – que correlaciona a oposição entre diferenciação e coletivização àquela entre cotidiano e ritual – às terras baixas sul-americanas, que merecem seus próprios modelos. Pois há uma grande inovação na síntese de Viveiros de Castro (se a compararmos a uma leitura simplificada do modelo de Wagner): não se pode atrelar nem a "semelhança", nem a "diferença", ao "dado" ou à "ação intencional humana": "assim, o corpo conecta os parentes, a alma os separa – porque a alma conecta os não-parentes (os humanos aos não-humanos) e o corpo os separa" (Viveiros de Castro 2002b: 446). Se o corpo é feito, ele aparece simultaneamente como conectivo *e* disjuntivo – i.e., a "diferenciação" deliberada (a "construção do parentesco") promove tanto identidade (que é apenas um "mínimo" de diferença) quanto diferença (por contraefetuação).

de particularização face a outros parentes e coletivos. Neste primeiro sentido, esta forma de aliança matrimonial estaria em pleno compasso com os casamentos entre índios distantes, colocando em cena novos cônjuges. Posteriormente, vimos como os brancos, por serem radicalmente distintos dos índios, fornecem a estes a possibilidade de autotransformação corporal, através da incorporação de capacidades não indígenas – e, consequentemente, de seu ponto de vista. Conforme o "virar branco" se estende *ao parentesco* por meio das alianças matrimoniais, algo parece ocorrer. Como nos casamentos entre xamãs e seus espíritos auxiliares – através dos quais o xamã torna-se um "outro" pelo parentesco com espíritos –, os matrimônios com brancos instauram o perigo constante (e cotidiano) de que os índios, por meio do casamento (e, consequentemente, da comensalidade, da (co)procriação, etc.), passem a produzir parentesco não somente *com* brancos, mas sobretudo, *como* brancos.

Neste sentido, os casamentos com não índios apresentam uma transformação notável em relação aos matrimônios que índios contraem com estrangeiros e inimigos "tradicionais". Afinal, se os matrimônios com brancos são uma modalidade de diferenciação, não são *qualquer* diferenciação, mas uma assaz perigosa, precisamente porque atualizam em contexto marital algo usualmente atrelado a contextos "extra-maritais" (i.e., à guerra, ao xamanismo e ao ritual), intensificando o potencial de curto-circuito nos esforços cotidianos de produção do parentesco. Pois ao invés de reduzirem a "afinidade pelo (e ao) casamento" (Viveiros de Castro 2002b: 423), instaurando uma "boa distância" entre cônjuges, eles potencializam a capacidade disruptiva da afinidade potencial *no seio* do casamento. Essa característica é simultaneamente um bônus e um ônus desses casamentos: permite um flerte constante com outro ponto de vista (algo constantemente buscado pelos indígenas da região) ao mesmo tempo em que condensa o perigo da perda da perspectiva de humano (i.e., de "índio") (voltaremos a este assunto no capítulo 4). Sugiro que essa discussão explicaria por que os casamentos com brancos foram frequentemente comparados ao xamanismo. Afinal, apresentam uma importante particularidade em relação aos matrimônios "intra-humanos".

Terminamos o capítulo anterior se indagando o porquê dos brancos terem se tornado cônjuges possíveis a alguns povos indígenas, apesar de serem radicalmente distintos (i.e., menos-que-humanos e mais-que-humanos). No presente capítulo oferecemos uma resposta a esta questão: os casamentos com brancos, justamente por unirem cônjuges demasiado distantes (perigosos mas desejados, temidos mas poderosos), permitem a introjeção do "devir-outro" – a "superposição intensiva de estados" (Viveiros

de Castro 2002b: 419) através da metamorfose corporal – no próprio âmago do parentesco, onde costuma se investir no constante (mas frágil) eclipsamento da diferença. Essa discussão, porém, dá conta de apenas parte da resposta: há tentativas, por todas as terras baixas sul-americanas, de fazer as alianças matrimoniais com brancos à "moda antiga" – i.e., como se fossem casamentos com inimigos e estrangeiros interiorizados. Este será o tema de nosso próximo capítulo.

capítulo 3
o outro como parente

Os casamentos dos Brancos, que tanto persuadiu a Lei de 4 de Abril de 1755, tem sido pela maior parte pouco afortunados; porque em logar de as Índias tomarem os costumes dos Brancos, estes têm adotado os daquellas

Francisco Xavier de Sampaio, ouvidor da capitania do Rio Negro (apud Andrello 2006: 80).

Os Tupi Guarani insistem que seus cônjuges brancos devem se "acostumar" à vida nas aldeias (cf. Mainardi 2015; Almeida 2016; Danaga 2016). Como afirma Pitotó, interlocutor de Camila Mainardi (2015: 80), se os cônjuges não indígenas "se acostumam" ao modo de viver tupi guarani, eles se tornam "que nem índio". Da mesma maneira, interlocutores tupi guarani de Ligia Almeida (2016: 145; grifos no original) afirmam que "*se casou com índio, vira índio também*", já que essas pessoas passam a viver "*mesmo como índio*". Toninho Awá, cacique da aldeia Ywyty Guaçú que teve suas palavras registradas na tese de Amanda Danaga, vai ainda mais longe, ao afirmar que conheceu "brancos que são até mais índios que muitos índios" (Danaga 2016: 58).

Estes exemplos tupi guarani já adiantam que as descrições etnográficas disponíveis não permitem que restrinjamos os casamentos com brancos ao fenômeno do "virar branco", descrito no capítulo anterior. Como já mencionei, há esforços em fazer estes matrimônios à imagem dos casamentos com estrangeiros e inimigos indígenas. Neste capítulo, procuro explorar comparativamente o fenômeno da "domesticação" dos brancos, um processo gradual e intencional de aparentamento com não indígenas que encontra no casamento uma de suas mais fortes expressões. Em geral, esse movimento permite que não indígenas tornem-se índios através do parentesco. Procuro, assim, descrever algumas estratégias indígenas para a remoção parcial da alteridade dos brancos, que podem permitir a transformação de brancos em índios – i.e., em parentes. Ao final do capítulo, busco comparar este movimento a outras práticas indígenas, discutindo-o à luz de algumas teorias sobre as terras baixas sul-americanas.

O rapto de forasteiros

Diversos pesquisadores descreveram a prática do rapto de mulheres entre povos das terras baixas sul-americanas. Apesar de, comparativamente, não muito comum na região (cf. Viveiros de Castro 2002a: 175), a captura de pessoas para o casamento tem elementos interessantes para compreendermos certos matrimônios com brancos. Vejamos alguns exemplos de casamentos por captura que não envolvem brancos, para posteriormente observarmos algumas atualizações contemporâneas do rapto – que surpreendentemente colocam em cena os não índios.

Em sua monografia sobre os Barasana, povo tukano do Alto Rio Negro, Christine Hugh-Jones (1979: 97) descreveu casos de incursões, realizadas por homens, para apreensão ou obtenção de esposas (*wife-getting*). Essas incursões poderiam ser motivadas pela falta de reciprocidade por parte de um grupo afim, que seria atacado na calada da noite caso tivesse se recusado a retribuir uma mulher a doadores de esposas. As incursões também poderiam ser uma resposta a uma captura anterior – ou seja, uma espécie de retaliação a um ataque pretérito. Por fim, as capturas de esposas poderiam ser motivadas pelo desejo de contrair um matrimônio unilateral – i.e., aquele no qual se exime de trocas futuras (cf. C. Hugh-Jones 1979: 97).

Segundo Christine Hugh-Jones (1979: 97), as consequências dessa forma de obtenção de esposas seriam três. Em primeiro lugar, a captura de uma esposa poderia ser completada por trocas de mulheres em encontros subsequentes, instaurando relações amigáveis entre os dois grupos afins. Este primeiro caso parece relacionar-se diretamente àquilo que Jean Jackson (1983: 133-4) glosa, para os Bará (também alto rionegrinos), de "rituais de abdução simulada", nos quais as capturas de esposas seriam realizadas com a finalidade de serem posteriormente reciprocadas, ou retaliadas. Em segundo lugar, o rapto poderia não desembocar em outras trocas de mulheres, ainda que os dois grupos passassem a trocar outras coisas e participar de rituais de celebração da afinidade (os chamados "dabucuri" em língua geral), instalando relações tensas, mas positivas, entre os dois grupos envolvidos. Por fim, havia a possibilidade de que nenhuma troca se seguisse ao rapto de uma mulher, pondo fim às relações pacíficas entre dois conjuntos de afins. A positividade deste último exemplo residiria na possibilidade de obtenção de um casamento unilateral, através do qual os captores se veriam isentos das relações com afins (usualmente distantes) (C. Hugh-Jones 1979: 97). Como descreve Jean Jackson, a captura

de esposas ainda era tema discutido entre os Bará no período de seu trabalho de campo, apesar de não ser mais praticada na região (Jackson 1983: 133).

Similarmente aos Barasana, encontramos entre os Parakanã, povo tupi-guarani do Xingu, uma valorização da captura de esposas (Fausto 2001). Segundo Carlos Fausto (2001: 195), os raptos de mulheres entre inimigos, praticados pelos Parakanã Ocidentais entre finais do século XIX e meados do século XX, teriam a função de apaziguar disputas internas por esposas e solucionar a escassez de cônjuges. Além disso, Fausto (2001: 303) ressalta que a positividade do rapto de esposas para os Parakanã, assim como para outros grupos de língua tupi-guarani, residiria na possibilidade de escapar do serviço-da-noiva. Em outras palavras, a ausência de afins, em povos predominantemente uxorilocais, eximiria um homem de ter de viver junto a seus sogros e de prestar-lhes serviços diversos e, na maior parte das vezes, desconfortáveis – razão semelhante à evocada para explicar a preferência pelo casamento com a sobrinha (ZD). Nos dois casos, "casar muito perto ou casar muito longe são estratégias para livrar-se do jugo dos doadores de mulheres e afirmar, assim, a própria autonomia" (Fausto 2001: 303).

Os exemplos apresentados têm uma característica inversa, importante de ser notada: os Parakanã, como já ressaltado, dão prioridade a arranjos uxorilocais de residência pós-marital, enquanto os Barasana e os Bará favorecem arranjos virilocais – algo já demonstrado para o restante do Alto Rio Negro (cf. capítulo 2). Mesmo assim, esses povos valorizavam o rapto de esposas por um motivo idêntico: a possibilidade de eximir-se de obrigações afins, sejam estas caracterizadas pelo serviço-da-noiva (Parakanã) ou identificadas a trocas subsequentes entre grupos afins (Alto Rio Negro). A captura de esposas, neste sentido, é uma forma de obter um cônjuge sem adquirir afins. Ainda que essa forma de casamento não tenha sido tão comum nas terras baixas sul-americanas (segundo Viveiros de Castro 2002a: 175), ela parece ter tido uma função importante, especialmente quando consideramos não somente o encargo das obrigações afins, como também os perigos diretamente associados à afinidade na região (cf. infra, capítulos 1 e 2).

O rapto de mulheres, assim como a guerra que frequentemente o acompanhava, deixou de ser praticado na maior parte das terras baixas sul-americanas. Não obstante, encontramos atualmente algumas formas de casamento que parecem replicar importantes características associadas a essa modalidade de aliança matrimonial. Vejamos dois exemplos.

Segundo Casey High (2015: 139), tornaram-se comuns nos últimos anos os casamentos de pessoas waorani com pessoas quíchua na Amazônia peruana. Como relata o autor, os Waorani favoreciam no passado os matrimônios entre primos cruzados, usualmente levando à residência uxorilocal. Naquele contexto, os Quíchua eram identificados como inimigos não casáveis. Ainda que High (2015: 139) aponte importantes continuidades entre as uniões de primos cruzados e aquelas com pessoas quíchua, há uma notável transformação: segundo o autor, na imensa maioria dos casamentos com cônjuges quíchua são estes que passam a residir nas aldeias waorani, em arranjos tanto virilocais quanto uxorilocais. Para os jovens homens waorani, os matrimônios com mulheres quíchua apresentam, portanto, uma imensa vantagem: se antes seriam obrigados a prestar o serviço-da-noiva aos sogros, hoje podem adquirir uma esposa quíchua e seguir vivendo junto a seus pais e demais parentes (High 2015: 139). Além disso, há outra característica marcante nos casamentos com mulheres quíchua:

> De acordo com muitos de meus amigos homens, casar-se com uma mulher quíchua é condizente com uma transação única [*one-off transaction*] que carrega poucas obrigações interfamiliares além do pagamento inicial de carne, bens ou dinheiro. Esses casamentos preservam a independência dos jovens rapazes de quem, em outro caso, se esperaria o cumprimento de obrigações associadas ao casamento local entre primos-cruzados (High 2015: 140).

Vemos no caso waorani algo análogo ao rapto: a despeito da exigência do pagamento inicial nos matrimônios com mulheres quíchua, essa forma de aliança matrimonial permite a um rapaz waorani se eximir de pesadas obrigações para com os afins, preservando sua autonomia. Evita-se assim não somente o desconfortável imperativo de viver junto aos afins, como o perigo associado à afinidade (também sublinhado por High 2015 para os Waorani).

Notamos algo análogo entre os Mapuche. Segundo Magnus Course (2011: 77), no passado os casamentos mapuche eram antecedidos de grandes negociações entre o noivo, junto a seu pai, e o sogro em potencial. Para que o casamento pudesse ocorrer, a família do noivo deveria fornecer uma volumosa soma de bens, como animais, cerveja fermentada e cidra para a realização de grandes rituais marcados por sessões de cantos, piadas e danças. Apenas mediante essa "forma elaborada de transação por preço-da-noiva" (Course 2011: 78) o rapaz poderia levar a nova esposa à sua casa – num esquema virilocal, portanto, de residência pós-marital. No entanto, os Mapuche hoje afirmam ser "todos pobres" (Course 2011: 78), de tal modo que não dispõem das condições

necessárias à realização desse tipo de cerimônia. Com isso, atualmente a forma mais comum de casamento é o matrimônio por fuga (*elopement marriage*)[55], traduzida para o espanhol pelos Mapuche como *casamiento por capto* (Course 2011: 76) – modalidade antiga de casamento, ainda que tenha se intensificado atualmente pela impossibilidade do patrocínio de grandes cerimônias matrimoniais.

Segundo Course (2011: 76), os parceiros decidem data e local secretos para se encontrarem. Com a moça portando uma pequena bolsa, os parceiros fogem à casa do pai do noivo, onde aguardam até a próxima manhã para enviarem um comunicado à família da noiva. O pai da mulher fica indignado, bradando que "roubaram ela de mim" (Course 2011: 76), apesar de saber que não pode fazer muito para impedir a consolidação do casamento. A única coisa que pode exigir é uma compensação pela perda de sua filha – seja na forma de uma noiva, seja naquela de um pagamento (Course 2011: 77). Segundo Course (2011: 78), isso indicaria que "tal casamento não é verdadeiramente um roubo". Contudo, caso o noivo fosse pedir permissão ao casamento antes de fugir junto à futura esposa, o pai da noiva exigiria uma celebração assaz custosa para a maioria dos Mapuche. Assim, uma vez "roubada" a noiva, seu pai se contentará com o recebimento de pagamentos menos dispendiosos.

Ainda que tenhamos fugido de nosso escopo comparativo com este último exemplo – os Mapuche etnografados por Course vivem na costa pacífica do Chile e praticam o pagamento de preço-da-noiva, pouco comum nas terras baixas sul-americanas –, penso que este apresenta uma contribuição interessante. Também entre os Mapuche vemos como a prática do rapto de esposas, ainda que seguida de um pagamento, permite evitar, ou ao menos diminuir, obrigações custosas junto aos afins. Com efeito, Course (2011: 81) demonstra que os Mapuche entendem as relações afins como idealmente igualitárias, e os casamentos por fuga parecem evitar que assimetrias se imponham entre grupos relacionados via afinidade.

Cada um dos exemplos citados acima apresenta suas particularidades. Todos, no entanto, sugerem uma analogia entre rapto de mulheres e fuga das custosas, e por vezes assimétricas, obrigações para com afins. Veremos a seguir como os casamentos com

[55] A noção de *elopement marriage* (ou *wedding*) tem um sentido bastante marcado na língua inglesa, não encontrando correlatos em português, até onde sei. O termo era utilizado para caracterizar a fuga de dois jovens, impedidos por suas famílias de contraírem matrimônio entre si, para se casarem. Curiosamente, a noção tem sido utilizada atualmente, inclusive no Brasil (conservando sua forma anglófona), para caracterizar cerimônias privadas nas quais se "foge" das obrigações de convidar um grande número de pessoas ao casório.

brancos podem ser outra atualização contemporânea dessa analogia, num sentido bastante interessante.

Fernando Fileno (2017) descreve para os Mura do Igapó-Açu alguns casamentos com forasteiros brancos, usualmente pescadores oriundos de cidades distantes que, uma vez recebidos nas comunidades mura, acabaram se afeiçoando por mulheres indígenas, casando com elas e permanecendo no local. Segundo o autor (Fileno, com. pessoal), os Mura consideram que apenas os matrimônios com esses estrangeiros distantes são casamentos com "brancos" – ponto ao qual retornaremos. Após o matrimônio, essas "entidades contrárias" devem ser, nas palavras dos Mura, "modeladas pelo costume" (Fileno 2017: 192): se investe sobre elas "consideração", valor supremo do parentesco mura que permite a transformação de afins distantes em afins efetivos, feitos à imagem da consanguinidade.

O que me interessa no exemplo mura é a distância envolvida nesses casamentos. Tendo em vista as discussões dos últimos capítulos, parece que os Mura se casam com brancos prototípicos, demasiado distantes, provenientes de locais afastados. No entanto, esse tipo de aliança matrimonial parece esconder uma estratégia interessante: os casamentos com brancos distantes replicam, em sua forma, os raptos de cônjuges.

Os Pataxó Hã hã hãe, de quem já falamos, têm duras críticas aos afins não indígenas, apesar de frequentemente se casarem com brancos. Hugo Pedreira (2017) narra a proibição do matrimônio com não índios na aldeia Nova Vida: caso algum jovem se casasse com um branco, deveria abandonar a comunidade e ir viver junto a seu novo cônjuge. Segundo o autor, alguns de seus interlocutores teceram comentários elogiosos a essa nova regra:

> Essa lei é boa (...). Lá, se casou com não índio, não mora lá dentro. Porque se misturar fica ruim, não tem jeito. Começa a chegar gente que não dá certo com índio. Enche demais, e depois que encheu não tem jeito. E fica ruim para a liderança (Waldemar apud Pedreira 2017: 78).

O mesmo interlocutor reforçou suas impressões com uma instigante afirmação: o problema dos casamentos com brancos reside em uma consequência potencialmente desastrosa, a possibilidade de que o cônjuge não indígena traga seus parentes brancos para viver consigo nas aldeias pataxó (Pedreira 2017: 78). Em outras palavras, há um grande risco de que os casamentos com brancos tenham por consequência a chegada de diversos afins brancos às aldeias pataxó.

Conforme a tese de doutorado de Leandro Mahalem de Lima (2017) permite entrever, entre os Arapiuns uma percepção semelhante é avançada e compartilhada entre os indígenas. Em uma determinada passagem do trabalho, o autor comenta o caso de um homem da cidade casado com uma mulher indígena, que passou a residir junto a ela e seus familiares na aldeia. A convivência com o cônjuge branco foi complicada, levando o casal a se mudar à cidade após algum tempo. Segundo Mahalem de Lima (2017: 291), o próprio rapaz branco não conseguiu se adaptar à vida entre os índios, pois encontrou dificuldades em obter alguma fonte de renda e foi gradualmente colocado em uma posição marginal nos circuitos de troca locais. Os indígenas, por sua vez, teciam suas próprias críticas ao morador branco:

> [Os índios], além de reclamarem o preconceito em relação à posição de sujeito como indígenas, afirmavam que por ser "filho da cidade", tentava convencer seus sogros e cunhados a "racharem" a aldeia. Caso sua liderança se fortalecesse, nada o impedia de trazer alguns de seus cognatos próximos para coabitarem no sítio de seu sogro, abrindo caminho para a apropriação daquelas "paragens" por parte de estranhos, oriundos da cidade, associados idealmente ao dinheiro e ao conhecimento das "coisas aí de fora" (Mahalem de Lima 2017: 291).

Se lermos os matrimônios com forasteiros brancos realizados pelos Mura à luz dos últimos dois exemplos, compreendemos sua positividade: ao contrário dos casamentos com brancos próximos, que podem eventualmente trazer seus parentes às aldeias, as alianças matrimoniais com brancos muito distantes, oriundos de locais afastados, parece não levar às mesmas consequências. Dito de outro modo, os matrimônios com forasteiros brancos replicam, em sua forma, os raptos de mulheres: também neste caso contrai-se um cônjuge pelo casamento sem adquirir, junto a ele, um conjunto de afins. Devemos ainda interpretar tal fenômeno à luz da discussão do último capítulo, pois como vimos, os casamentos com brancos podem ter por consequência uma transformação dos envolvidos em não indígenas, sobretudo pelo risco de se passar a construir parentesco não só com brancos, mas como brancos. Neste sentido, eximir-se das relações com afins brancos pode ser uma forma de diminuir os riscos associados a esse tipo de aliança matrimonial. Ao invés de "familiarizar", "pacificar" ou "amansar" um conjunto de pessoas brancas, relacionadas via casamento, reduz-se a amplitude da "domesticação" a uma única pessoa: o cônjuge não indígena.

A ficcção está repleta de exemplos similares. Para citarmos apenas um, no único conto de *O Aleph* que Borges ([1949] 2008) assume, sem certa ironia, representar "fatos fidedignos", o autor descreve o encontro de sua própria mãe com uma mulher indígena

loura. Como sua mãe acaba por descobrir, a mulher era inglesa e fora capturada pelos índios ainda jovem, tendo posteriormente se casado com um chefe e parido seus filhos. A mãe de Borges procura convencer a índia a fugir, lhe prometendo ajuda e suporte. Mal podendo falar o idioma que fora um dia seu, a índia loura recusa sua ajuda, e prefere permanecer junto a seus parentes indígenas.

Se neste caso uma captura ocorreu, os efeitos parecem ser similares àqueles descritos por Fileno (2017): também os forasteiros brancos se adequaram à vida junto aos Mura, produzindo parentesco com os indígenas e se tornando, eles próprios, parentes. Em ambos os casos, as alianças matrimoniais com não indígenas afastados, desprovidos de parentes nas cercanias, parecem permitir o sucesso da "domesticação", evitando a inversão no sentido desejado da transformação. Ou seja, adquirir um único cônjuge não indígena sem obter pelo matrimônio afins brancos pode garantir que sejam os brancos a se tornarem (ao menos parcialmente) índios, e não o contrário.

Há aqui uma curiosa reviravolta: reconhecíamos no capítulo 2 o imenso perigo atribuído por diversos povos indígenas aos casamentos com brancos muito afastados. Com efeito, veremos abaixo como os matrimônios com brancos próximos, frequentemente distinguidos pelos índios dos brancos prototípicos (avarentos, poderosos, perigosos), são mais comuns nas terras baixas sul-americanas. Essas atualizações contemporâneas do rapto, no entanto, sugerem que os matrimônios com não índios distantes são valorizados para além do "virar branco" – com a condição de que não envolvam a obtenção de afins brancos.

Replicando alianças

A seguir, discuto uma imagem inversa àquela desenhada na última seção. Como veremos, há casos nas terras baixas sul-americanas nos quais os índios procuram redobrar alianças com brancos através do tempo. Ou seja, o interesse nesses matrimônios parece se assentar justamente na possibilidade de adquirir afins brancos, que se tornam cônjuges potenciais para outros parentes indígenas. Sugerirei que essas alianças também têm o objetivo de remover, ou ainda eclipsar, a alteridade dos brancos pelo casamento – desta vez, não de um único cônjuge, mas de um conjunto de afins não indígenas.

Como descrevi brevemente no capítulo anterior, os Karipuna do Amapá frequentemente se casam com brancos, usualmente indivíduos que habitam as cidades

próximas (cf. Tassinari 2003). Quando os novos cônjuges não indígenas passam a viver nas aldeias (geralmente num esquema uxorilocal, uma vez que são sobretudo mulheres indígenas que se casam com homens brancos), sendo gradualmente "aproximados" ao modo de vida karipuna conforme passam a integrar os círculos locais de cooperação, podem eventualmente trazer seus parentes brancos às aldeias, dando origem a novos matrimônios. Com efeito, a descrição de Tassinari (2003: 205) sugere haver um processo que primeiro "aproxima" o estrangeiro branco e posteriormente "aproxima" sua família, conforme novos casamentos são realizados. Segundo a autora (Tassinari 2003: 205), somente com a replicação de alianças se completaria o "processo de aproximação, não apenas de um indivíduo, mas de sua família". Ora, essa inserção de cônjuges estrangeiros pelos Karipuna, junto a seus parentes, transforma pessoas "de fora" em pessoas "de dentro", que se tornam por fim não apenas "parentes", mas também "Karipuna" (Tassinari 2003: 204).

Os redobramentos de alianças com não indígenas são observados também entre os Potiguara (J. Vieira 2010). De acordo com José Glebson Vieira (2010), os Potiguara casaram e seguem se casando com pessoas "de fora", usualmente classificadas como "brancas". Conforme um cônjuge não indígena passa a residir na aldeia, deixa de ser classificado como "branco" e passa a ser classificado como "particular", algo que já demonstra os investimento potiguara na "domesticação" dessas pessoas (J. Vieira 2010: 110-1). Vieira (2010: 113) descreve casos sobretudo pretéritos nos quais, com a incorporação de um branco (habitualmente homem) através do casamento, parte de sua família fixava residência na aldeia. Essas famílias de brancos foram inseridas nos círculos de cooperação indígenas, passando a efetuar alianças matrimoniais com outros índios (J. Vieira 2010: 113). Segundo o autor, isso transformava um casamento exogâmico em uma sequência de matrimônios endogâmicos, demonstrando a replicação de alianças com brancos. Nas palavras do autor,

> Os "fundadores" ou "donos" de cada família se casaram com não-parentes, configurando círculos de abertura com o exterior e, por conseguinte, aproximando-se do "distante" em termos parentais ou genealógicos. Na geração seguinte, a preferência passou a ser dada às pessoas que mantinham relações de proximidade pela residência, estabelecendo, então, um processo de aparentamento e um tipo de preferência por pessoas reconhecidas por parentes (J. Vieira 2010: 74-5).

Nesse sentido, é curioso como os caciques das aldeias passavam a observar os comportamentos dos brancos interiorizados para definir se estavam, ou não, cumprindo

com as obrigações implicadas pela residência numa aldeia indígena. Segundo José Glebson Vieira (2010: 113), isso levava a uma constante reclassificação das famílias brancas interiorizadas. Antes de fixarem residência na aldeia, eram consideradas "sertanejas". Conforme se casavam com índios, poderiam se tornar "rendeiras", pagando uma renda ao "principal" (i.e., o chefe) para ali residirem. Se contribuíam com o trabalho comunitário, entretinham relações harmoniosas e passavam a se inserir nas redes de parentesco, poderiam ser reclassificadas como "aviladas" – algo que as eximia, dali em diante, de pagamentos pela residência. Neste último momento, passavam a ser também consideradas "caboclas" – autodenominação frequentemente utilizada pelos Potiguara (cf. J. Vieira 2010: 113). Como reitera José Glebson Vieira (2010: 2015), as alianças matrimoniais eram condição *sine qua non* para a transformação de "sertanejos" em "caboclos".

Voltemos aos Mura. Como Fernando Fileno (2017: 64) descreve, o parentesco mura costuma colocar em cena a repetição de alianças entre conjuntos de afins, algo resumido pela fórmula indígena do "casar como". Em linhas gerais, os Mura frequentemente se esforçam para casar-se como um parente próximo se casou, levando ao redobramento de alianças matrimoniais – como os muitos casos de uniões repetidas entre grupos de irmãos revelam (Fileno 2017: 64). Isso pode levar dois irmãos, por exemplo, a compartilharem um único conjunto de afins, mantendo consanguíneos por perto e atraindo novos afins. Segundo Fileno (2017: 67), os afins efetivos são prontamente investidos de "consideração", valor do parentesco mura que indica "afeto, criação e respeito" e, ainda, consubstanciação. O afim por "consideração" pode, com isso, atrair outras pessoas (seus próprios parentes) para a aldeia, iniciando um novo ciclo de casamentos. As replicações de alianças matrimoniais entre dois conjuntos de afins instaura, nas palavras de Fileno (2017: 65), uma "ilha segura dentro de um mar de afinidade".

Escrevi acima que os Mura concebem que os casamentos com "brancos" são apenas aqueles realizados com forasteiros ou estrangeiros. No entanto, como indica Fernando Fileno (com. pessoal), os Mura frequentemente se casam com pessoas que um membro do Estado identificaria apressadamente como "ribeirinhas", ou seja, como "não indígenas". Mesmo assim, essas pessoas são classificadas pelos indígenas como "Mura", precisamente porque entretêm com eles diversas relações, já bastante antigas – incluindo alianças matrimoniais redobradas ao longo do tempo. Dessa maneira, pessoas que num primeiro momento poderiam não ser identificadas como "caboclas" (i.e., "indígenas")

tornaram-se plenamente “Mura” após a replicação de relações ao longo do tempo. Por essa razão, escreve Fileno (2017: 64), o casamento é “o modo preferencial pelo qual a diferença é absorvida para o interior da aldeia” – o redobramento de casamentos permite a despotencialização da afinidade, transformando-a em “consideração”. Esse processo, segundo Fileno (2017: 66), também se replica nas relações dos Mura com outros povos indígenas, como os Mundurucu, Pirahã, Apurinã e Parintintin.

Os redobramentos ou replicações de aliança através do tempo são característica comum nos sistemas de parentesco das terras baixas sul-americanas. A discussão no primeiro capítulo desta dissertação sobre os trabalhos de Joanna Overing já o deve ter evidenciado: como a autora demonstra, num mundo em que o perigo da afinidade sempre se impõe – a despeito das tentativas piaroa de eclipsá-la por meio de tecnonímias –, somente a replicação de casamentos entre afins pode instaurar um mínimo de segurança nos grupos locais (Overing 1984: 149). Nas palavras da autora, “é através da troca matrimonial, especialmente aquela reencenada diversas vezes dentro do grupo local (...) que as diferenças são anuladas e a segurança alcançada” (Overing 1984: 149).

Para nossos propósitos, é interessante notar a ação desses redobramentos de aliança sobre um primeiro casamento distante. Especialmente para a região das Guianas, costuma-se descrever diversos procedimentos para a aproximação de dois grupos separados (e potencialmente inimigos), desembocando num matrimônio que, idealmente, deve ser seguido de outros. Vejamos alguns exemplos.

Entre os Aparai e Wayana, as parcerias de trocas estabelecidas entre pessoas de origens distintas criam uma mútua confiança entre os protagonistas (Barbosa 2009: 19; cf. também Barbosa 2005). Geralmente, essas trocas ocorrem por meio da reciprocidade protelada: conforme um dos participantes dá um bem a outro (uma espingarda ou um cachorro de caça, digamos), a retribuição será oferecida apenas no próximo encontro, que pode demorar anos. A igualdade por trás dessas parcerias de troca foi prejudicada com a inserção de bens industrializados, criando uma maior dependência dos povos distantes dos brancos e de suas cidades em relação aos indígenas próximos a eles (cf. sobretudo Barbosa 2005). Seja como for, o fundamental a retermos é que essas parcerias de troca levam a um amansamento mútuo dos envolvidos: na região, há diversos relatos que sempre enfatizam como

> Dada uma situação inicial de guerra, um dos grupos resolve aproximar-se do outro, ocasionando a oferta e degustação de comida, a beberagem de cauim, a

> troca de presentes e a oferta de encontros futuros. Inicia-se, dessa forma, o intercâmbio intenso de bens entre eles, e, em alguns casos, de cônjuges, culminando em intercasamentos (Barbosa 2009: 104-5).

Dessa maneira, ainda que Barbosa (2009: 103) indique que os parceiros de troca não costumam efetuar trocas matrimoniais entre si, há sempre a possibilidade de que, por meio do "amansamento" prévio ocasionado pela troca de bens, inimigos tornem-se cônjuges potenciais, e dois povos passem a se casar entre si. Esta parece ter sido a situação dos próprios Aparai e Wayana: antes inimigos, contraíram uma série de matrimônios (replicando casamentos, portanto) e hoje vivem juntos em um grande número de aldeias. É curioso notar, no entanto, que os relatos aparai e wayana sempre indicam que um povo é responsável pela "pacificação" do outro – no caso em questão, afirma-se que os Wayana foram pacificados pelos Aparai (cf. Barbosa 2009: 109). Voltaremos à díade agente/paciente (ou sujeito/objeto) da "familiarização" ao longo deste capítulo. Por ora, vejamos mais exemplos de como a um casamento distante se seguem casamentos próximos a partir do redobramento de alianças.

Denise Grupioni (2002) apresenta alguns exemplos nos quais grupos antes inimigos se aproximam e, com isso, passam a efetuar uma série de casamentos entre si. Como a autora relata, os Tiriyó são compostos de diferentes *taröno*, "gentes" distintas que em algum momento "se encontraram (*tapose*), iniciaram uma relação entre si (*einyawa*) e misturaram-se/ reuniram-se (*enmonyawa*)" (Grupioni 2002: 11), tornando-se "parentes" (*moitü*) (Grupioni 2002: 12). De acordo com Grupioni (2002: 89), esses encontros pretéritos poderiam ter dois desenlaces possíveis: extermínio ou aliança. No segundo caso, realizava-se um ritual de troca de sangue seguido de uma aliança matrimonial que inaugurava "a possibilidade de novas alianças entre ambos os grupos" (Grupioni 2002: 89). Esse processo é marcado pela transformação do sentimento de raiva mútua em contentamento e alívio que permitem a convivência pacífica (Grupioni 2002: 91; cf. Grotti 2012 para a descrição de rituais Trio/ Tiriyó que visam o mesmo fim, "alegrar-se" [*sesame*] entre diferentes). Conforme os casamentos vão ocorrendo entre os dois grupos afins, aqueles que eram antes inimigos vão gradualmente tornando-se semelhantes (Grupioni 2002: 119). É fundamental ressaltar, no entanto, que a diferença jamais é completamente apagada – como a persistência na identificação de diferentes *taröno* permite entrever[56].

---

[56] Denise Grupioni (2002) relaciona diretamente os diferentes *taröno* ao conceito de *itüpu*, o qual a autora traduz por "continuação" ou "grupo temporal". Em linhas gerais, os diferentes *itüpu* marcariam uma continuidade temporal entre pessoas através da descendência. Marc Brightman (2007), etnógrafo dos Tiriyó

Acerca dos Wajãpi, povo também guianense, Dominique Gallois (1988) demonstra ponto semelhante. Segundo a autora, os Wajãpi se relacionavam matrimonialmente com seus inimigos em duas chaves: de um lado, por meio da guerra e da captura de mulheres, que deveriam ser "domesticadas" para tornarem-se esposas; por outro lado, através da interrupção dos conflitos e da inimizade e consequente transformação dos inimigos em parceiros matrimoniais (Gallois 1988: 148). Curiosamente, a autora identifica a primeira estratégia à exogamia, enquanto associa a segunda à endogamia, uma vez que nas gerações subsequentes pessoas distantes tornam-se próximas (Gallois 1988: 146). De acordo com Gallois (1988: 148), os Wajãpi parecem ter historicamente optado pela segunda solução, transformando seus inimigos em parceiros e redobrando alianças matrimoniais com eles. Em outras palavras, passavam da guerra – associada diretamente a um mundo de raptos nos quais evitava-se o contato com os afins – à troca matrimonial, levando à convivência idealmente pacífica com afins por meio de reiteradas alianças matrimoniais.

Sem sombra de dúvidas, a região das Guianas é palco privilegiado para observarmos processos de desdobramento de um casamento entre membros de grupos distantes em novas alianças. Não sabemos se isso se dá por uma característica peculiar da região ou por um enfoque particular de seus etnógrafos mais recentes[57]. Seja como for, o tema das replicações de alianças não é estranho a outras áreas das terras baixas sul-americanas. Ainda que guardando importantes particularidades, fenômenos do mesmo tipo foram também notados entre os Jívaro (Taylor 1998), no Alto Xingu (Coelho de Souza 1995), no Alto Rio Negro (C. Hugh-Jones 1979; Jackson 1983) e alhures, estando intimamente relacionado à troca multibilateral, que "favorece os ciclos curtos de reciprocidade e não funciona como um algoritmo de integração global do *socius*" (Viveiros de Castro & Fausto 1993: 153). Dito de outro modo, um casamento distante que não envolva o rapto de mulheres, colocando em cena grupos antes não relacionados via matrimônio, tende a desembocar em outros matrimônios, repetidos segundo uma fórmula não necessariamente dual (i.e., uma que colocaria em jogo apenas duas parentelas alternando-se como doadores e tomadores de esposas). Essa característica, disseminada

(Trio) do Suriname, questiona a pertinência da noção de *itüpu* para o parentesco tiriyó, rechaçando qualquer ideia de descendência para a compreensão dos casamentos neste povo indígena.

[57] Com a exceção de Joanna Overing, os outros autores citados integraram o Projeto Temático "Redes de Relações nas Guianas", investindo esforços na elucidação etnográfica de redes supralocais nas Guianas, criticando duramente a ênfase no caráter "atomista" dos povos da região, avançada sobretudo por Peter Rivière.

pela região, parece estar intimamente relacionada ao perigo da afinidade potencial: é preciso uma série de matrimônios entre (ex-)estrangeiros para permitir que sua afinidade seja reduzida "pelo (e ao) casamento" (Viveiros de Castro 2002d: 423), para utilizarmos uma fórmula mobilizada acima (capítulo 2).

A meu ver, podemos tomar a replicação de casamentos com parentelas singulares de brancos como uma extensão desse princípio relacional. A necessidade de "domesticar" um único cônjuge não indígena apresenta, de fato, uma vantagem – forasteiros e estrangeiros não tentarão trazer seus parentes distantes (e brancos) para a aldeia. Contudo, quando os parentes de um cônjuge branco vivem próximos aos indígenas, uma boa solução para "familiariza-los" parece ser contrair novos casamentos com eles. Espera-se, com isso, que tornem-se (ao menos) um pouco indígenas.

Como veremos na seção seguinte, os brancos com quem se replicam alianças não costumam ser brancos prototípicos, mas "menos brancos", pessoas com quem os índios conseguem traçar algum tipo de similaridade prévia – seja por convívio anterior, seja por manterem um regime de vida que os índios reconhecem como próximo ao seu. Isso indicará a existência de outra modalidade de classificação indígena dos brancos, distinta da dicotomia de grande intervalo que separa exclusivamente brancos e índios (discutida ao final do primeiro capítulo).

Não tão distantes

Camila Mainardi (2015: 38) descreve o caso de um casamento entre uma mulher tupi guarani com um homem branco. Segundo a autora, o rapaz trabalhou durante algum tempo na reforma da escola da aldeia Piaçaguera, localizada no litoral sul do estado de São Paulo. Posteriormente, passou a ser convidado a jogos de futebol e a festas no local, dando início a um namoro. As visitas foram se tornando assíduas, até que a gravidez da mulher indígena levou ao casamento entre os dois. De acordo com Mainardi (2015: 39), o processo gradual de aproximação do homem não indígena indica que os casamentos em Piaçaguera devem ser precedidos de esforços de "familiarização" do cônjuge branco: "era a proximidade física que possibilitava os casamentos, o contato permanente e o cuidado cotidiano". Contudo, como a autora identifica (Mainardi 2015: 72), o possível cônjuge não indígena deveria demonstrar a disposição pessoal em "compartilhar e viver junto", e

portanto desejar se acostumar aos modos tupi guarani de viver. Nas palavras de Mainardi (2015: 81; grifos no original), "era o convívio que os transformava, primeiro, em possíveis cônjuges e, depois, em cônjuges de fato. Para tanto, era preciso *se acostumar, ser como os índios*" (cf. também Mainardi 2017).

Notamos uma característica interessante a partir deste primeiro exemplo. Os Tupi Guarani de Piaçaguera demonstram que os casamentos devem idealmente ocorrer entre pessoas que já reconhecem algum tipo de proximidade entre si. Dessa maneira, antes mesmo do matrimônio ocorrer, um possível cônjuge branco deve revelar seu interesse em viver como índio, adquirindo os costumes tupi guarani e desejando se acostumar a seu modo de vida. A tese de Mainardi (2015) indica portanto que os cônjuges não indígenas devem passar por um processo de "familiarização" anterior ao casamento.

Ligia Rodrigues de Almeida (2016), que etnografou os Tupi Guarani de Ywy Pyhaú, no interior do estado de São Paulo, também aponta uma alta frequência de casamentos de índios com brancos, que geralmente se mudam às aldeias após o matrimônio. Assim como demonstra Mainardi (2015), a autora registra os esforços tupi guarani em fazer os não indígenas se acostumarem a "*viver mesmo como índios*" (Almeida 2016: 63; grifos no original). Segundo a análise de Almeida (2016: 63), os Tupi Guarani de Ywy Pyhaú afirmam que a disposição dos cônjuges não indígenas em se acostumarem tende a ser maior quando provêm da zona rural. Ao contrário, pessoas oriundas das cidades poderiam não se acostumar aos modos de vida tupi guarani, pois não estariam "habituadas a *trabalhar na terra, cuidar de criação*, dentre outras coisas" (Almeida 2016: 63).

Em ambos os exemplos citados, afirma-se que o processo de acostumamento deve incidir nos corpos brancos – acostumar-se ao modo de vida tupi guarani implica uma alteração corporal que potencialmente transforma os brancos em índios (cf. Mainardi 2015; Almeida 2016; também Danaga 2016). Contudo, em ambos os casos notamos uma espécie de limite nas possibilidades de "domesticação": no caso dos Tupi Guarani de Piaçaguera, se insiste que o casamento deve ser antecedido por uma aproximação prévia; no de Ywy Pyhaú, que o casamento deve colocar em cena pessoas que já detenham um modo de vida semelhante. Em suma, os matrimônios precisam se dar com não indígenas *próximos*. Os dois exemplos tupi guarani adiantam que a proximidade pode ser produzida anteriormente ao casamento (Piaçaguera), ou ser deduzida da forma como os brancos levam suas vidas (Ywy Pyhaú). Vejamos outros exemplos do primeiro caso nas terras baixas sul-americanas.

Como revela José Glebson Vieira (2010) para os Potiguara, em um período no qual suas terras não eram demarcadas ou reconhecidas, o território indígena foi habitado por diversas famílias não indígenas, que usualmente se fixavam em áreas contíguas às aldeias. O autor demonstra que essa habitação próxima levou a diversos casamentos entre brancos e indígenas, especificando ainda em alguns casos a "preferência [matrimonial] pelo não índio que ocupa a posição de outro próximo ou vizinho" (J. Vieira 2010: 92). Dessa maneira, foram sobretudo com famílias brancas vizinhas, ou próximas, que os Potiguara se casaram no passado. De acordo com a interpretação de Vieira, atualmente os Potiguara investem na "diminuição da distância social" (J. Vieira 2010: 112) em relação aos não índios "de fora", com quem não mantêm quaisquer relações de parentesco – como administradores estatais, turistas e habitantes das cidades próximas. A construção de proximidade com esses brancos instaura condições para o matrimônio, permitindo a transformação do novo cônjuge branco em "particular" (J. Vieira 2010: 112).

Entre os Mura nota-se algo análogo. Como relata Fernando Fileno (2017: 233), os casamentos com pessoas distantes, incluindo os não índios, costuma ser precedido de encontros entre os cônjuges, sobretudo nas festas locais. Ou seja, é necessário que as pessoas se conheçam e se aproximem antes do casamento. Segundo Fileno (com. pessoal), os casamentos "interétnicos", independentemente de relacionarem indígenas ou índios e brancos, dependem necessariamente de uma "experiência de convívio prévia e densa". Desse modo, casa-se com quem já se tem alguma familiaridade. Como entre os Tupi Guarani, notamos a importância de um assemelhamento – que também entre os Mura é corporal (Fileno 2017: 193) – anterior ao casamento. Em suma, casa-se com brancos, contanto que estes tenham passado por algum tipo de transformação corporal que os assemelha aos índios. Curiosamente, os três coletivos citados – Tupi Guarani, Potiguara e Mura – insistem na necessidade de que os brancos adquiram os *costumes* indígenas: seus hábitos alimentares, sua forma de trabalhar a terra, o respeito e convívio adequados entre parentes, etc. E a aquisição desses costumes parece estar intimamente relacionada, em todos os casos, à aquisição de corpos mais semelhantes aos corpos indígenas.

Como já apontei para os Tupi Guarani de Ywy Pyhaú (a partir de Almeida 2016), os indígenas podem demonstrar a preferência pelo casamento com brancos que já detêm um modo de vida similar àquele dos índios, ainda que não haja relações de proximidade prévias. Encontramos nas terras baixas sul-americanas outros exemplos desse fenômeno. Os Karajá de Buridina, que frequentemente se casam com brancos, apontam que os

moradores das redondezas da aldeia partilham alguns traços em comum com os indígenas (cf. Nunes 2012). Os habitantes regionais "antigos", que vivem na região há muitas gerações, seriam "quase que nem índio mesmo" (apud Nunes 2012: 181), uma vez que se comportam de forma semelhante aos indígenas, apreciando, por exemplo, o *boróró*, iguaria karajá que consiste numa sopa de tartaruga.

De modo semelhante, os moradores indígenas da cidade de São Gabriel da Cachoeira traçam importantes distinções entre os brancos que ali vivem, sobretudo a partir de sua origem e do tempo que residem na cidade (Lasmar 2005). Segundo Lasmar (2005: 160-1), os brancos nascidos na cidade – usualmente membros de famílias tradicionais, nordestinos que migraram para São Gabriel, garimpeiros e militares de baixa patente – são os cônjuges preferenciais das jovens indígenas que ali habitam. Com efeito, as mulheres indígenas apontam que os não indígenas nascidos na região são "menos brancos" – ou até mesmo "quase índios":

> O branco que chega de fora é mais "branco" que aquele que nasceu na própria região. O branco "da região" está mais afastado do pólo branco não só por sua provável ascendência ribeirinha, mas também pelo fato de levar uma vida mais identificada com o estilo de vida indígena. Tudo se passa como se, ao conviver com índios, ele se tornasse um pouco índio também. Não à toa, os "peões", que foram os primeiros brancos a estabelecer relações matrimoniais com as mulheres indígenas de forma sistemática, são considerados pelos índios os menos "brancos" de todos os brancos vindos de fora. Em uma ocasião, um grupo de homens indígenas me disse, em tom chistoso, que seus cunhados peões eram como "restos de *pekâsãa*", ou seja, restos de brancos (Lasmar 2005: 161-2).

A análise de Lasmar sobre São Gabriel da Cachoeira nos permite observar que a distinção heurística aqui traçada – entre brancos com quem se mantém relações próximas e brancos que vivem de modo similar aos índios – revela, na verdade, dois casos de um mesmo fenômeno: as pessoas "menos brancas" com quem os indígenas prefeririam se casar são usualmente pessoas que já mantêm alguma convivência prévia com os índios, e por essa razão são mais semelhantes aos indígenas – e vice-versa. O exemplo tupi guarani de Ywy Pyhaú pareceria uma exceção: ali, com efeito, mulheres "da roça" são identificadas como cônjuges preferenciais por viverem na zona rural – mesmo que não tenham tido contatos prévios com os indígenas (Almeida 2016: 63).

Um exemplo da Amazônia Peruana pode explicar essa aparente anomalia. Segundo Casey High (2015), as constantes afirmações waorani sobre a violência que sofreram ao longo das últimas décadas indica que o "sofrimento" é a principal característica de sua memória compartilhada. De acordo com o autor, os Waorani

rememoram o passado sempre colocando-se como vítimas de sucessivos ataques de lanças, comuns entre seus subgrupos tempos atrás (High 2015: 36). Enfatiza-se, assim, que a violência perpetrada entre os grupos locais waorani no passado era injustificável, pois ocasionou a morte de diversos parentes. Desse modo, atualmente os ataques com lanças são vistos como uma grande transgressão moral. Isso mostraria que os Waorani enxergam-se hoje como presas dos responsáveis por essas mortes pretéritas – preferindo identificar-se àqueles que sofreram os ataques e não àqueles que os perpetraram (High 2015: 112).

No ano de 2003, o ataque de um grupo waorani a um grupo local taromenani, índios isolados, resultou num total de 25 mortes (High 2015: 98). Segundo High (2015: 111), após o ataque diversos Waorani começaram a se referir aos Taromenani como seus "parentes", pois associaram o sofrimento que os últimos devem ter experienciado com seu próprio passado violento. Nas palavras de High (2015: 113), esses Waorani "expressavam um sentido de proximidade social e mutualidade através da distância espacial". Em linhas gerais, em lugar de identificar-se aos Taromenani pela coabitação e compartilhamento de comidas e substâncias, os Waorani atestaram sua semelhança face a eles por ocuparem, ambos, uma posição de presa face a matadores perigosos.

A interpretação de High sobre os Waorani é interessante pois indica que os povos das terras baixas eventualmente reconhecem semelhanças entre pessoas espacialmente afastadas, a despeito do fato de que o parentesco seja usualmente associado à proximidade física na região. Os Tupi Guarani, ao preferirem se casar com brancos da zona rural, parecem fazer cálculo similar: identificam-se a certas mulheres não indígenas pois elas vivem de modo semelhante aos índios, cuidando da terra, criando animais, etc. Assim, essas brancas, "menos brancas" que os habitantes da cidade, se acostumam mais facilmente ao modo de vida tupi guarani, simplificando o processo indígena de "familiarização".

Notamos, portanto, uma preferência ao casamento com brancos "próximos", tanto no sentido social quanto espacial do termo. Os redobramentos de aliança, quando realizados, podem ser causa e efeito dessa preferência: casa-se com brancos já aproximados (entre outros fatores, pelo casamento), assim como a reiteração de alianças matrimoniais aproxima ainda mais esses brancos, que tornam-se cônjuges não índios preferenciais.

Analógicas, ou dos brancos n° 2

Afirmamos ao final do primeiro capítulo que muitos povos das terras baixas sul-americanas posicionam uma oposição diametral em relação aos brancos, evidenciando uma lógica digital que postula uma diferença radical entre duas formas de humanidade. Porém, viemos demonstrando neste capítulo que a diferença entre índios e não índios – e aquela entre os próprios índios – pode ser posicionada de modo distinto, de tal maneira que determinadas pessoas podem ser "mais brancas" que outras. Será importante nos debruçarmos sobre alguns exemplos para revelarmos, comparativamente, a coexistência de dois modelos de distinção entre brancos e índios: um modelo analógico, ou escalar, e um modelo digital, ou diatônico.

Os Mbya de Camboinhas, antes de mudarem-se para uma Terra Indígena em Maricá (RJ), apontavam uma importante distinção entre os não indígenas: haveria, de um lado, aqueles de quem apenas se recebe e, de outro, aqueles com quem se troca (Migliora 2014: 55). Os primeiros seriam missionários e membros de organizações de assistência social, enquanto os segundos seriam os brancos próximos, que participavam das festas regadas a forró e dos jogos de futebol, realizados na própria aldeia. Amanda Migliora (2014) aponta que os Mbya dessa aldeia, hoje já extinta, se casavam apenas com os brancos com quem realizavam trocas nas festas e jogos de futebol (cf. também Pereira 2017). Os Cashinahua traçam uma distinção análoga: conforme demonstra Cecilia McCallum (1997: 116), os não indígenas (*nawa*; cf. também McCallum 2002) são diferenciados entre *cariú* – acreanos, usualmente ribeirinhos, descendentes de retirantes nordestinos – e *brancos* – pessoas de classe média que vivem nas cidades e têm a pele mais clara. Com os *cariú*, os Cashinahua entretêm relações amigáveis, mas potencialmente hostis, tendo contraído alguns casamentos com eles no passado (cf. McCallum 1997: 125). No entanto, os esforços de "domesticação" dos *cariú* não foram bem sucedidos (eles não aprenderam o uso da língua e dos nomes pessoais), e na ampla maioria dos casos as mulheres indígenas abandonaram as aldeias para viver com seus novos cônjuges (McCallum 1997: 136). Por outro lado, os principais *brancos* com quem os Cashinahua se relacionam, ativistas indigenistas da Comissão Pró-Índio do Acre, esforçam-se em aprender a língua cashinahua e não veem problemas em adquirir nomes indígenas. Apesar disso, jamais se casam com os Cashinahua. Segundo McCallum (1997: 130), os ativistas procuram se diferenciar dos *cariú*, mas raramente chegam a receber os Cashinahua em suas casas nas cidades (a despeito de ocuparem as casas indígenas quando

passam tempo nas aldeias). Para os Cashinahua, isso impede que os *brancos* tornem-se cônjuges possíveis. De maneira semelhante, se nas "histórias dos antigos" (*e'yjia porongyta*) os Kawaiweté do Xingu retratam os brancos, de modo genérico, como "tipos de espíritos, deuses ou monstros malévolos", nos relatos biográficos e autobiográficos eles tendem a singularizar brancos por seus "estilos únicos de interação" (Oakdale 2008: 793). Para continuarmos na região do Xingu, Amanda Horta (2017) demonstra que os indígenas que vivem na cidade de Canarana (MT) distinguem os brancos que ali habitam em "peões" – aqueles que exercem trabalhos manuais que implicam sofrimento – e "doutores" – "que trabalham usando da palavra falada e da palavra escrita, com computadores e documentos, tudo isso sentados em suas salas climatizadas" (Horta 2017: 226).

Ora, nos quatro casos mencionados acima os brancos são diferenciados por suas atitudes e comportamentos face aos indígenas, levando os índios a estabelecerem contrastes quanto à proximidade relativa desses brancos. Em outros exemplos, os indígenas posicionam uma gradação indo do "mais índio" ao "mais branco".

Como já demonstrei acima, a análise de Lasmar (2005) indica que os habitantes indígenas de São Gabriel de Cachoeira distinguem os brancos locais quanto à sua origem e tempo de residência na cidade (Lasmar 2005). Essa forma de classificação também incide sobre os próprios índios, em especial quanto ao local de sua habitação, a "comunidade" ou a "cidade". No último espaço, há ainda distinções entre indígenas segundo o tempo que vivem no meio urbano: as mulheres indígenas nascidas em São Gabriel da Cachoeira (autodenominadas "moças da Praia") costumam se referir às jovens recém-chegadas da comunidade como "meninas do sítio", indicando que são mais manipuláveis pelos brancos e mais propensas a sofrer violência sexual (Lasmar 2005: 184). Assim, os índios nascidos na cidade estariam mais próximos ao modo de viver branco, enquanto aqueles que vivem nas comunidades, ou dali migraram recentemente, se encontrariam mais distantes da vida dos brancos. Essa diferença é marcada nos corpos, refletindo "o contraste entre um corpo talhado para a atividade da roça e a vida na comunidade e outro mais afeito à vida urbana" (Lasmar 2005: 187) e indicando ainda uma "dimensão processual da identidade" (Lasmar 2005: 191). De acordo com o trabalho de Cristiane Lasmar, é possível identificar uma gradação do "mais branco" ao "mais índio" em São Gabriel da Cachoeira, na qual a identidade das pessoas é definida por meio das capacidades de seus corpos, entendidos enquanto feixes de afecções (cf. Lasmar 2005: 196 e Viveiros de Castro 2002c para a expressão).

Como apontado anteriormente, a dissertação de Camila Mainardi (2010) demonstra que entre os Tupi Guarani de Piaçaguera uma forma de classificação análoga se impõe. Segundo a autora, os Tupi Guarani se distinguem de seus vizinhos mbya por serem "menos índios", ou "mais brancos". Como sua tese de doutorado permite entrever (Mainardi 2015), essa forma de classificação também está intimamente relacionada aos corpos – os Tupi Guarani, mais habituados, graças à "mistura", ao modo de vida dos brancos, teriam corpos mais parecidos aos corpos não indígenas. Notemos que os próprios Mbya também afirmam essa diferença corporal em relação aos Tupi Guarani, muito devida à "mistura" destes com os brancos (Macedo 2017; cf. capítulo 2).

Havíamos apontado que os Potiguara distinguem os não indígenas em algumas categorias, como "sertanejos", "particulares" (aqueles casados com pessoas indígenas), "rendeiros" (aqueles que moram nas aldeias mediante pagamento), e "avilados" – podendo, inclusive, vir a ser considerados "caboclos" (i.e., indígenas) mediante um processo gradual de aparentamento (J. Vieira 2010). Essas diferenças são também internas aos índios: segundo José Glebson Vieira (2010: 146), as pessoas podem ser consideradas mais ou menos caboclas a depender de seus comportamentos e de seus antepassados – ou seja, uma pessoa pode ser considerada "menos cabocla" por ter um ascendente não indígena, por exemplo. Esse tipo de classificação é também temporal: os Potiguara distinguem-se de seus antepassados por serem "menos selvagens", remetendo a transformações corporais que, causadas pelo batismo, pelo casamento e pela procriação, puseram fim à braveza e à pureza de sangue característica do passado selvagem (J. Vieira 2010: 107). Em sentido tanto espacial quanto temporal, notamos uma classificação gradativa e cromática, baseada nas diferenças corporais, que separa a "selvageria" da "civilização" – indo do "mais caboclo" ao "menos caboclo".

Também entre os Arapiuns da região de Santarém (PA) podemos observar algo semelhante. Segundo Mahalem de Lima (2015: 177-9), esses indígenas descrevem um contínuo que vai do branco ao índio. Os Arapiuns consideram ocupar uma posição intermediária: diferenciam-se tanto dos brancos quanto dos "índios selvagens", pois comem peixe assado e cozido (ao contrário do que fariam brancos e selvagens). Os Arapiuns consideram-se, assim, "índios misturados", a meio caminho na escala cromática que separa as posições polares de "índio bravo" e "branco" (Mahalem de Lima 2015: 181). Como revelam esses indígenas, as diferenças incidem sobretudo nos "jeitos de ser", e mesmo o centro do espaço classificatório, ocupado pelos Arapiuns, também é povoado por distintas "classes de pessoas" (Mahalem de Lima 2015: 181). Segundo Mahalem de

Lima (2017), isso explica o constante "trânsito posicional" registrado pelo autor (i.e., a possibilidade de mudança contextual na classificação de si e de outros).

Segundo Fernando Fileno (2017: 163), também há entre os Mura um eixo levando do "índio bravo" ao "branco". Nas palavras do autor, "essas duas categorias apresentam um contínuo de diferenças que discernem sobre o contraste entre a selvageria do interior da mata e a civilidade urbana" (Fileno 2017: 163). Face a essa modalidade de classificação, os Mura se interessariam em ocupar ambas as posições. De acordo com Fileno (2017: 166), as diferenças entre as posições no eixo classificatório seriam notadas sobretudo pelas formas de alimentação: os índios "bravos" se alimentariam de carne de caça crua, com muito sangue, enquanto os brancos, com seus congelados, se alimentariam de comida moída e podre (sem sangue). Os Mura, assim, colocam-se no centro dessa escala classificatória, ainda que assemelhem-se aos brancos (já que às vezes comem na cidade) e aos índios bravos (uma vez que compartilham com estes um "ethos do caçador") (Fileno 2017: 164). Mais uma vez, portanto, a diferença incide nos corpos.

Todos esses casos evocam imediatamente o exemplo Piro. Com efeito, Peter Gow (1991) parece ter sido o primeiro a dar atenção a essa lógica classificatória que opõe dois polos, cujas características são compartilhadas pelos povos que ocupam as posições intermediárias. Vejamos com maior atenção a etnografia do autor.

Gow nos demonstra que os Piro se contrapõem às populações indígenas de antigamente pela tecnologia, pela dieta, pelo conhecimento (cf. Gow 1991: 63), e principalmente, por suas práticas matrimoniais: enquanto os "antepassados" viviam fechados em si mesmos em unidades endogâmicas, os Piro foram capazes de adquirir conhecimentos fundamentais sobre "ser civilizado" e se abrir aos matrimônios com populações diferentes. Como Gow nos relata, os intercasamentos se tornaram prática comum sobretudo quando distintos grupos indígenas da região foram forçadamente reunidos num mesmo sistema extrativista de borracha e, posteriormente, nas mesmas *haciendas*, num processo de escravidão que até hoje deixa suas marcas nos viventes[58].

[58] Os Piro situam esses momentos numa sequência história: do *tiempo de los ancianos*, nos quais as pessoas viviam num estado de ignorância e constante guerra, se seguiu o *tiempo de caucho*, em que os "antigos" foram reunidos num sistema extrativista e escravista pela *gente de afuera* (quem, apesar de serem violentos e exploradores, trouxeram importantes mercadorias e conhecimentos que os Piro até então desconheciam). Posteriormente, os Piro dizem ter vivido no *tiempo de las haciendas*, quando foram escravizados pelos grandes patrões (como Pancho Vargas) num sistema de débito que os impedia de se libertarem. Com o surgimento do dispositivo legal das *comunidades nativas*, que permitiu o acesso à terra às populações do Baixo Urubamba, os Piro lograram sair da escravidão – e este período marca os tempos de atualmente (*estes tiempos*). O fundamental a retermos é que, para os interlocutores de Gow, foi somente com a aquisição de importantes conhecimentos de fora, marcando um processo de "virar civilizado", que os Piro puderam sair

Ao processo histórico recontado pelos Piro, sobrepõe-se um espaço geográfico que segue o curso do rio Urubamba. Este espaço, caracterizado por Gow como um *continuum* que liga dois polos limite (cf. Gow 1991: 86), articula diferentes tipos de aldeamento humano, associados por sua vez a diferentes tipos de gente. Rio acima está localizada a floresta, e nela habitam os "índios selvagens". Rio abaixo, por sua vez, estão localizadas as cidades, locais onde vivem os "gringos". Segundo Gow, entre estes dois extremos de intensificação e extensificação estaria o "meio-termo [*happy medium*] alcançado pela maioria das comunidades nativas" (Gow 1991: 84). Este "meio-termo" refere-se à capacidade, exclusiva aos Piro, de compartilharem algumas características tanto com os "selvagens" (sua vitalidade física e capacidade para trabalho [cf. Gow 1993: 335]) quanto com os "gringos" (uma certa quantidade de seu conhecimento perigoso [cf. Gow 1993: 335]). Em linhas gerais, os Piro podem se opor aos "selvagens" por serem "civilizados" (i.e., por terem à sua disposição importantes mercadorias e conhecimentos brancos) e se diferenciar dos "gringos" por serem "nativos" (i.e., por comerem "comida legítima", usarem termos de parentesco, lembrarem-se de seus parentes, etc.). Nas palavras de Gow, "nem todas as 'populações civilizadas' são nativas e nem todas as populações nativas são 'civilizadas'. O importante é que a população nativa do Baixo Urubamba pode ser os dois" (Gow 1991: 265).

Um dos pontos que melhor permitem ver a ativação destas diferenças no mundo vivido do Baixo Urubamba são os "festivais" piro. Durante a manhã, a comunidade anfitriã serve "comida fina"[59] aos visitantes, o que é um sinal de sua própria condição "civilizada". Através dos jogos de futebol e das refeições, os participantes se diferenciam a partir de sua residência (i.e., a "população de Santa Clara" se opõe à "população de Nueva Italia") e utilizam um vocabulário raramente utilizado no dia-a-dia (por exemplo, chamar os habitantes de outras comunidades de "vizinhos"), demonstrando, segundo Gow, o uso de uma "imagística 'civilizada' e urbana para mediar relações hostis entre as populações nativas" (Gow 1991: 224). Durante a noite, ao contrário, quando as pessoas já acabaram com a cerveja de mandioca, é principalmente o parentesco que serve como contexto para diferenciação: tanto pessoas de comunidades distintas quanto da mesma

---

da ignorância e se libertar dos sucessivos períodos de escravidão a que estiveram submetidos (Gow 1991: 62-71, 90-115).

[59] A comida fina está em franco contraste com a "comida legítima" piro, condição à construção de corpos comuns que permite o processo do parentesco. Enquanto a primeira, caracterizada por cozido de frango e arroz, ou sopa de galinha, é comida usualmente por brancos e servida em restaurantes da região (cf. Gow 1991: 224), a segunda forma a base da alimentação cotidiana piro, constituída por carne de caça e pescados (cf. Gow 1991: 101ss).

comunidade começam a brigar entre si, fazendo-o como “parentes ou afins, e não como membros de uma *Comunidad nativa* específica” (Gow 1991: 224). De acordo com Gow, os Piro afirmam, nesses momentos, que se comportam como “índios”, ou mesmo “como animais” (Gow 1991: 224), por perderem sua “vergonha” ao se embriagarem. Na caracterização do autor, há dois lados nos festivais: um “civilizado” e um da “floresta”.

Outros autores revelaram um tipo de espaço de classificação semelhante àquele descrito por Gow para os Piro, como Kelly (2005) para os Yanomami e, fora das terras baixas sul-americanas, Pitarch (2013) para os Tzeltal e Course (2013) para os Mapuche. Os exemplos não se limitam às relações com brancos, pois encontramos nos trabalhos de Christine Hugh-Jones (1979) para os Barasana, de Arhem (1989) para os Makuna e de Bruno Marques (2009) para os Hupdah (Maku) (entre outros), descrições de espaços ameríndios análogos, sem uma referência explícita aos não indígenas. Com efeito, essa modalidade de organização do espaço permitiu a Viveiros de Castro (2002a) compor sua síntese acerca do parentesco amazônico: como vimos (capítulo 1), o autor sobrepõe ao diametralismo da terminologia dravidiana uma classificação cromática e analógica, de ordem socioespacial e também genealógica, que opõe o cognato ao não-cognato.

Essa modalidade de classificação, notada por Viveiros de Castro (2002a), aplica-se aos brancos em diversos exemplos. Entre dois polos separando brancos prototípicos e índios selvagens, há espaço para uma série de “tipos de gente” que podem se assemelhar mais, ou menos, à população que preenche a posição intermediária (ocupada, usualmente, pelo sujeito do enunciado). Neste sentido, uma imensa quantidade de não indígenas, com corpos distintos e trajetórias diferentes, são posicionados em diferentes pontos dessa escala, podendo ser considerados mais ou menos próximos aos indígenas. Uma vez que o corpo, nas terras baixas sul-americanas, pode ser constantemente fabricado e transformado, definindo o ponto de vista do sujeito e, consequentemente, sua posição nessas diferentes versões de escalas analógicas classificatórias (cf. capítulo 2), há sempre a possibilidade de que a alteridade constitutiva dos brancos seja gradativamente diminuída através dos procedimentos de aparentamento. Em suma, é possível fazer parentesco com não indígenas a partir de práticas que visem transformá-los em índios (ou “menos brancos”), intencionalmente fabricando proximidade com eles a despeito da imensa diferença que separa brancos e índios (enquanto duas posições polares e excludentes). Desse modo, as múltiplas histórias de casamentos com brancos frequentemente referem-se a reclassificações de sujeitos não indígenas através dessas escalas analógicas.

A pertinência desse modelo de classificação não exclui a oposição diametral entre brancos e índios, sobre a qual tratávamos no capítulo 1. É preciso sublinhar a coexistência dessas duas formas de dualismo nas terras baixas sul-americanas: um contraste digital e de grande intervalo opondo exclusivamente brancos e índios (enquanto duas formas de humanidades apartadas) e uma escala analógico-cromática separando, em curtos intervalos, diferentes tipos de indígenas e de não indígenas e sobre a qual se dão infindáveis deslocamentos e alterações contextuais. Essas formas de classificação remetem diretamente às discussões de Lévi-Strauss sobre dualismos nas organizações sociais (cf. Lévi-Strauss [1956] 2003) e na mitologia (cf. Lévi-Strauss 1991) da região das terras baixas (cf. ainda o debate levantado no capítulo 1). Podemos agora tecer comentários comparativos e teóricos sobre o fenômeno que a literatura chama de "domesticação", "amansamento", ou "familiarização" dos brancos.

Domesticação dos brancos

No último capítulo, apontei para uma particularidade dos casamentos com brancos: atualizando em contexto matrimonial (e, de modo estendido, naquele do parentesco) o "devir outro" usualmente ligado ao xamanismo, à guerra e ao ritual, essa forma de aliança matrimonial representa ao mesmo tempo uma imensa vantagem – a possibilidade de intensificação dos efeitos da alteração corporal – e um enorme perigo – o risco de embaralhamento das perspectivas em relação. Isso se dá, grosso modo, pela lacuna, ou intervalo, *separando* índios e brancos. Neste capítulo, ao contrário, passei a sugerir que os índios esforçam-se em fazer dos casamentos com brancos versões dos matrimônios entre inimigos e estrangeiros indígenas. De saída, demonstrei uma possível semelhança entre casamentos com brancos afastados e o rapto de esposas – em ambos os casos, procura-se evitar os encargos e perigos da afinidade mediante a aquisição de um cônjuge sem a consequente obtenção de afins. Em seguida, procurei revelar como, em certos contextos, as repetições de alianças com grupos de afins brancos podem transformar um primeiro casamento distante em uma série de matrimônios próximos, implicando na diminuição intencional da diferença entre os índios e certo conjunto de brancos (parentes entre si). Por fim, comentei a preferência, em certos grupos ou contextos indígenas, pelos casamentos com não índios próximos, pessoas diferentes dos brancos prototípicos (mais-que-humanos e menos-que-humanos). Isso revelou outra

forma de classificar os brancos, dispostos sobre um espaço analógico-escalar no qual as diferenças corporais e atitudinais definem a proximidade relativa de um não índio qualquer face ao sujeito indígena.

Durante todo o capítulo mencionei os esforços indígenas de "domesticar" os brancos, apontando que o rapto de forasteiros, os redobramentos de alianças e os casamentos com não índios próximos seriam estratégias para viabilizar esse procedimento. No entanto, necessitamos oferecer uma discussão mais profunda sobre a "familiarização" dos brancos, relacionando-a intimamente aos casamentos com estrangeiros e inimigos indígenas. Nesta seção, a última deste capítulo, procuro expor comparativamente aquilo que entendo por domesticação dos brancos, o que deve aprofundar a compreensão dos esforços indígenas de fazer os matrimônios com brancos à imagem daqueles que unem inimigos e estrangeiros indígenas. A consequência dessa forma de aparentamento intencional com não índios parece ser a possibilidade de fazer pessoas indígenas a partir de pessoas brancas e de transformar pessoas brancas em pessoas indígenas. Comecemos analisando alguns casos de "domesticação" entre povos indígenas, para posteriormente apresentarmos os exemplos que colocam em jogo brancos e índios.

Catherine Howard (2001; cf. também Howard 1993) relata uma série de expedições dos Waiwai em busca de povos isolados, a que chamam de povos "não vistos" (*enîhnî komo*). Segundo a autora, essas expedições teriam ampla influência cristã, pois os Waiwai manifestavam o desejo de pacificar esses outros povos à maneira como foram pacificados pelos missionários, que os fizeram "filhos de Deus" e "cidadãos brasileiros" (Howard 2001: 1). Contudo, Howard (2001) também revela a vontade waiwai de fazer os povos não vistos tornarem-se "plenamente humanos", levando-os a viver nas aldeias waiwai, aprender sua língua e seus rituais – algo que é observado em outros exemplos, como veremos.

Segundo os Waiwai, os povos "não vistos" são ferozes, pois não são socializados, não confiam em estrangeiros, não entendem a língua waiwai e cobiçam suas mulheres e bens (Howard 2001: 318). São também ignorantes e frequentemente comparados a crianças, além de não terem autocontrole, como as constantes guerras entre si demonstrariam (Howard 2001: 318). Alguns povos não vistos tinham até mesmo jaguares como animais de estimação, de acordo com os Waiwai, indicando a semelhança de sua braveza com aquela do felino (Howard 2001: 321). Face a isso, os Waiwai procuram

contatar os povos não vistos e transformá-los em *tawaken komo*, pessoas pacíficas, como são os próprios Waiwai (Howard 2001: 315). Vejamos agora como isso se efetua.

De acordo com Howard (2001: 284), conforme as expedições de contato se tornaram mais frequentes entre os Waiwai, todo aspirante a chefe (*headman*) deveria procurar um povo feroz para pacificar, somente assim adquirindo condições para fundar um novo grupo local. Dessa maneira, os ciclos das aldeias, que sempre replicaram entre os Waiwai os ciclos de vida de seus chefes principais (Howard 2001: 154), passaram a depender intimamente dos povos não vistos. Em resumo, no passado um chefe precisava atrair o maior número de afins homens sobre os quais exerceria sua influência (em um regime uxorilocal), devendo também convencer seus filhos homens a voltarem a viver em sua aldeia após a atenuação da uxorilocalidade e do serviço-da-noiva (Howard 2001: 155). Com o início das expedições de contato, os chefes waiwai também passaram a depender da atração de um grupo de estrangeiros para fazer crescer uma aldeia. Fazia-se necessário, portanto, procurar um povo não visto e convencê-lo a se deslocar à nova aldeia e ali estabelecer residência. Caso aceitassem, o chefe passaria a dar funções aos novos residentes como se fosse um sogro – i.e., como faz com os afins que atrai, que devem trabalhar na roça e caçar (Howard 2001: 162).

No entanto, ao contrário dos afins waiwai atraídas por um chefe, os povos "não vistos", conforme concordassem em viver juntos a seus pacificadores, não contraiam imediatamente uma aliança matrimonial junto aos Waiwai. Afinal, como já vimos, os povos "não vistos" eram considerados "como crianças" e deveriam ser antes amansados para que pudessem ali se casar (Howard 2001: 324). Segundo Howard (2001: 324), os Waiwai descrevem o "amansamento" dos estrangeiros pelo verbo *-enpamnopu*, o mesmo utilizado para o amansamento de animais selvagens, de esposas e de crianças adotadas. De acordo com a autora, "o termo 'amansar' significa literalmente 'fazer alguém se sentir acostumado'" (Howard 2001: 324). Por essa descrição, vemos que os povos não vistos eram simultaneamente comparados a xerimbabos (ou crianças adotadas) e a futuros genros, uma vez que o chefe lhes dava funções como faria a um afim – o que demonstra a interessante característica de tratar como afins aqueles com quem (ainda) não se contraiu casamento.

Após a atração dos povos não vistos, era preciso fazê-los permanecer (Howard 2001: 327). Para tanto, os Waiwai demonstravam uma hospitalidade e generosidade exagerada, colocando-se como "cuidadores" (*enîne komo*) de seus convidados, alimentando-os e sendo extremamente sociáveis/ pacíficos (*tawake*) (Howard 2001: 330),

além de educa-los e ensina-los como fazem com suas crianças (Howard 2001: 339). Os Waiwai passavam a considerar arranjos matrimoniais com os povos não vistos somente a partir da segunda geração dos estrangeiros incorporados (Howard 2001: 334). Ou seja, era preciso que o conjunto de estrangeiros atraídos contraísse casamentos entre si para que seus filhos se tornassem cônjuges possíveis a uma pessoa waiwai. E, mesmo assim, os Waiwai seguiam desconfiando da braveza de seus novos afins, optando pelo arranjo da troca de irmãs – uma forma de casamento em que um jovem, "ao invés de dar sua irmã a outro homem por pura generosidade, a oferece apenas sob a condição de que seja recompensado com uma esposa" (Howard 2001: 335). Somente a partir da terceira ou quarta gerações os estrangeiros incorporados aos Waiwai passavam a ser considerados bons parceiros matrimoniais. Isso identificava que, de "apenas pessoas", esses povos não vistos haviam enfim se tornado "parentes" – dando origem a um único povo, Waiwai (Howard 2001: 338). É a esse longo processo que Catherine Howard (2001: 407) dá o nome de "waiwaização" (*waiwai-ization*).

A tese de Catherine Howard (2001) oferece de fato uma extensa descrição sobre os procedimentos de "domesticação" de estrangeiros por um povo indígena das terras baixas sul-americanas. Ainda que a influência cristã tenha contribuído para que os Waiwai passassem a se engajar cada vez mais intensamente na busca por povos isolados, encontramos na região das Guianas inúmeros outros exemplos de "familiarização" de estrangeiros por povos indígenas. Como já mencionei anteriormente, os Aparai afirmam terem "pacificado", ou "amansado", os Wayana, com quem passaram a viver e se casar (cf. Barbosa 2005; 2009). Da mesma forma, a tese de Dominique Gallois (1988) descreve processos de atração e "amansamento" de estrangeiros pelos Wajãpi, com quem posteriormente passaram a se casar. Também Grupioni (2002: 33) e Barbosa (2009: 104) relatam que os Tiriyó foram responsáveis pela pacificação dos Kaxuyana, com quem posteriormente passaram a se casar. Nos quatro casos (Waiwai, Aparai, Wajãpi e Tiriyó), os povos envolvidos sempre consideram haver um sujeito e um objeto (ou um agente e um paciente) da "domesticação" – ou seja, entendem que um povo envolvido é sempre responsável pelo "amansamento" de outro. No entanto, se tomarmos a sugestão de Barbosa (2009: 103-4) – de que na região das Guianas vigora uma espécie de sociocentrismo, segundo o qual cada grupo considera-se o epítome da humanidade verdadeira, descrevendo os povos às margens de seu sistema como "subumanos" – seria possível supor que as posições de agente e paciente da "familiarização" podem cambiar conforme altera-se o sujeito do enunciado.

Atravessando a fronteira com o Suriname, os Tiriyó – ali chamados de Trio – nos fornecem um elemento importante para prosseguirmos. Como relata Marc Brightman (2007; cf. também Grotti 2009, 2012; Grotti & Brightman 2010), os Trio também afirmam que, no passado, diversos povos (chamados por toda a região por corruptelas de -*jana*) guerreavam entre si, e somente a comensalidade teria permitido que passassem a interagir pacificamente. Com efeito, haveria um processo de "integração" pela comensalidade/ cuidado (ou *nurture*) e pelo casamento, produzindo consanguinidade entre pessoas antes afastadas – de tal maneira que os Trio, quando casam-se com outros povos (-*jana*), optam por esconder o "fato de que a próxima geração é genealogicamente diferente da anterior" (Brightman 2007: 216), enfatizando antes a semelhança produzida pelo compartilhamento de substâncias. Contudo, desde a década de 1970 vivem nas aldeias trio diversos grupos akuriyó que nunca foram tornados "parentes" (raramente há casamentos entre pessoas trio e akuriyó), a despeito da corresidência e dos esforços trio em educar e nutrir corpos akuriyó (Brightman 2007: 219-221; Grotti & Brightman 2012: 57). De acordo com Grotti & Brightman (2012), isso se dá pois segundo os Trio, os Akuriyó seriam a expressão perfeita da selvageria: tendo na caça sua principal atividade de subsistência, a eles faltaria o principal atributo da humanidade na região, o cultivo de mandioca. Os autores afirmam que os Trio (e também os Wayana que vivem nas mesmas aldeias) jamais teriam contatado os Akuriyó por vontade própria – só o fizeram graças à influência missionária (Grotti & Brightman 2012: 57). Nas palavras dos autores, os Akuriyó teriam permanecido como servos dos Trio (cf. Grotti & Brightman 2012: 59; Brightman 2007: 219) – prestariam um eterno "serviço-da-noiva" a seus sogros-pais[60] trio sem que nenhuma aliança matrimonial fosse contraída (Brightman 2007: 224).

O exemplo das relações entre os Trio e os Akuriyó nos impõe uma reflexão. Em todos os casos, há sempre um limite à "domesticação": pessoas demasiado distantes da imagem de humanidade veiculada pelo grupo podem não ser transformáveis em parentes. Os Waiwai mais uma vez fornecem um exemplo: segundo Howard (2001: 289-90), por alguns anos eles teriam procurado pacificar os Yanomami, como fizeram com diversos povos não vistos. No entanto, logo desistiram da empreitada, uma vez que os Yanomami lhes pareciam ferozes demais e falavam uma língua a eles completamente ininteligível.

[60] Assim como ocorre com os "povos não vistos" quando passam a viver nas aldeias waiwai (Howard 2001), os Akuriyó são tratados pelos Trio tanto como se fossem "genros" quanto como se fossem "crianças adotadas". Ao que tudo indica, por toda a região o status do estrangeiro como "criança adotada" só é abandonado – e completamente substituído pelo de genro – mediante o casamento.

O caso ressoa a fala de um homem tiriyó, vista ao final do primeiro capítulo, sobre a impossibilidade de os brancos se tornarem seus cônjuges, pois jamais aceitariam se submeter ao modo de vida indígena com seus costumes particulares (cf. Grupioni 2002: 40).

Se nas Guianas a "domesticação" de estrangeiros é frequentemente constatada, encontramos mais exemplos em outras regiões do continente. As relações entre os grupos de língua tukano oriental e seus vizinhos Maku (Hupdah), já abordadas nesta dissertação (cap. 2), revelam um movimento semelhante. Conforme demonstra Jean Jackson (1983), os casamentos entre Tukano e Maku são rejeitados pelos primeiros, ainda que possam ocorrer – sobretudo entre homens maku e mulheres tukano. Quando acontecem, o cônjuge maku é eventualmente "assimilado" ao modo de vida tukano, de tal modo que seu passado enquanto maku é frequentemente apagado (Jackson 1983: 156). Além disso, alguns povos tukano costumam afirmar que sibs de baixa hierarquia foram um dia grupos maku acoplados a uma maloca tukano (Jackson 1983: 159). Retomando esse exemplo num trabalho comparativo, Santos-Granero (2009a: 114) afirma que as relações entre os dois povos por vezes engendraram fenômenos de "tukanização", através dos quais "povos selvagens da floresta" foram transformados em "vizinhos civilizados". Neste sentido, Aloisio Cabalzar (2009: 130) apresenta um relato sobre o casamento entre um homem maku e uma mulher tuyuka, que teria dado origem a um dos sibs tuyuka de baixa hierarquia, os Miriti-tapuya. Como afirmou outrora um interlocutor, foi "assim que os Miriti-tapuya viraram gente, patrão, tornando-se genro" (apud Cabalzar 2009: 130).

Na região do rio Madeira, diversos grupos indígenas foram no passado incorporados ao povo Mura, por meio de um processo frequentemente chamado de "murificação". Conforme aponta Marta Amoroso (1992), os cronistas oscilam entre considerar esse processo como voluntário – pessoas de povos estrangeiros que decidiram por própria conta se juntar aos Mura (incluindo, no século XIX, negros e ciganos) – ou involuntário, associado à captura de cativos nas guerras (Amoroso 1992: 308-9). Amoroso não exclui nenhuma das duas hipóteses, sugerindo que podem ter coexistido.

O estudo de Fernando Santos-Granero (2009a) sobre o que o autor sustenta serem formas indígenas de escravidão pré-colonial fornece outros exemplos instigantes de fenômenos similares. Antes de irmos aos exemplos, é importante atentar à distinção que o autor aponta entre "integração", quando um cativo passava a viver junto a seus captores sem perder sua condição de subordinado, e "assimilação", marcando a transformação de um cativo (ou de seus descendentes) em "parente" (Santos-Granero 2009a: 174). Segundo

o autor, estes seriam dois estágios da “incorporação” de estrangeiros ao grupo de seus captores.

Como demonstra Santos-Granero, entre os Kalinago da região das Antilhas os cativos indígenas jamais eram completamente assimilados. Os homens capturados eram consumidos em rituais canibalísticos, enquanto as mulheres tornavam-se concubinas a serviço dos guerreiros kalinago. Por sua vez, jovens meninos – tanto capturados em guerra quanto filhos das mulheres concubinas – também eram mortos em rituais antropofágicos. Já as meninas eram criadas junto aos captores para se tornarem esposas de homens kalinago. Numa interessante inversão, europeus e africanos, quando capturados pelos Kalinago, poderiam receber esposas indígenas caso se comportassem bem. Em todos os casos, os cativos de guerra eram sempre equacionados a animais de caça (Santos-Granero 2009a: 175-8).

Quanto aos cativos de guerra dos Conibo, na Amazônia peruana, suas chances de assimilação completa eram praticamente nulas, em muito graças aos marcadores corporais dos Conibo “verdadeiros”, que incluíam o alongamento do crânio dos homens, impossível de ser reproduzido em adultos e jovens. Dessa maneira, nem adultos nem crianças cativas recebiam esposos conibo. As crianças cativas chegavam a aprender a língua conibo, sua estética e “etiqueta social”, mas como não haviam se submetido aos alongamentos de crânio masculino e à circuncisão feminina, jamais se tornavam completamente conibo. No entanto, filhos de pai e mãe cativos eram prontamente submetidos aos rituais de marcação corporal, se tornando assim conibo “verdadeiros”. Santos-Granero nota, portanto, que em duas gerações os cativos de guerra se tornavam plenamente conibo (Santos-Granero 2009a: 178-81).

Entre os Chiriguaná, Santos-Granero (2009a: 184) nota dois momentos históricos de relações com seus vizinhos Chané, na região do Chaco. Em um primeiro estágio, mulheres chané eram tomadas como esposas por homens chiriguaná e os jovens cativos chané, caso se mostrassem guerreiros exitosos, recebiam esposas chiriguaná. Posteriormente, no entanto, intercasamentos tornaram-se cada vez mais incomuns: as crianças cativas criadas entre os Chiriguaná eram forçadas a se casarem entre si. Seus filhos não eram assimilados, sendo tratados, nas palavras do autor, como meros “objetos” (Santos-Granero 2009a: 184). Por outro lado, filhos de uniões mistas tinham mais chances de serem assimilados. Segundo Santos-Granero (2009b: 186), neste caso haveria uma espécie de teleologia da assimilação: de saída, os cativos eram considerados “menos-que-humanos”; por meio da “familiarização”, passavam a ser referidos por termos que

significavam “xerimbabo”; posteriormente, eram consanguinizados e chamados de “netos”. Somente após essas etapas o antigo cativo era tratado como “humano verdadeiro” e poderia se casar com um Chiriguaná (Santos-Granero 2009a: 184-6)

Os Calusa da atual região da Flórida (EUA) variavam o destino de seus cativos conforme o gênero: as mulheres cativas podiam se casar com homens calusa, mas homens capturados jamais recebiam esposas (Santos-Granero 2009a: 186-9). Entre os Guaicuru do Chaco, por sua vez, as crianças cativas podiam ser criadas como filhos por seus captores, crescendo como guaicuru verdadeiras e podendo contrair casamentos. Um cativo homem poderia ser um esposo possível, contanto que mostrasse habilidade guerreira. Os filhos de uniões mistas e mesmo filhos de cativos integrados eram considerados “guaicuru”. Porém, a origem não-guaicuru dessas pessoas jamais era apagada (Santos-Granero 2009a: 189-92). Santos-Granero (2009a: 181-4) ainda discute o exemplo tukano, sobre o qual já comentamos.

Em todos os exemplos apresentados acima (Waiwai, Aparai e Wayana, Tiriyó/Trio, Mura, Tukano, Kalinago, Conibo, Chiriguaná, Calusa e Guiacuru), notamos uma mesma dinâmica: a possibilidade, ainda que limitada, da transformação de estrangeiros (ou mesmo inimigos) em parentes, através da comensalidade, da consubstanciação e do casamento. Em suma, pessoas consideradas “menos-que-humanas” por um determinado grupo podem tornar-se plenamente “humanas” conforme integram o parentesco segundo os parâmetros locais. Isso inclui, evidentemente, a transformação corporal: o aprendizado da língua, das formas corretas de se referir a parentes, a ornamentação corporal adequada, etc. Dessa maneira, é somente pelo corpo que um inimigo ou um estrangeiro pode se tornar parente, de modo análogo a como uma criança (cf. Gow 1997) ou um animal de estimação (cf. Fausto 2001) devem ser feitos plenamente humanos através do tempo. Contudo, essa transformação do outro pelo casamento raramente se completa – mesmo quando ocorre, há sempre a possibilidade de um suposto ex-estrangeiro revelar sua alteridade constitutiva em algum contexto. Algo semelhante se dá com os filhos de uniões mistas: em alguns povos afirma-se que essas crianças são plenamente humanas, em outros reitera-se seu passado alienígena. Assim, as diferenças interiorizadas pelo casamento com um estrangeiro podem ser mais ou menos apagadas, mas tendem a permanecer e fornecer identidades diferenciais ao longo de algumas gerações.

Como já viemos sugerindo neste capítulo, esse tipo de processo pode ser estendido aos brancos. Vejamos alguns exemplos.

Notamos acima que entre os Potiguara da Paraíba alguns brancos, uma vez que passavam a viver próximos aos indígenas, podiam ser reclassificados como “caboclos” após um longo processo (J. Vieira 2010). Também notamos como os brancos atualmente são chamados de “particulares” assim que se casam com indígenas. Mas o que demonstra esse processo reclassificatório? Segundo José Glebson Vieira (2010: 110-1), ao inserir os brancos nas redes de parentesco, os Potiguara procuram reduzir progressivamente a distância dos não indígenas, aproximando-os das convenções indígenas. Nas palavras do autor, os índios tentam dirigir aos brancos um “comportamento moralmente apropriado, traduzido na partilha, corresidência e alianças matrimoniais” (J. Vieira 2010: 111). Portanto, como já afirmado acima, os brancos interiorizados devem revelar pelos seus comportamentos que desejam viver como índios, traço fundamental para a possibilidade de serem reclassificados como “caboclos”.

Contudo, José Glebson Vieira demonstra que a diferença dos brancos jamais é obliterada por completo. Isso pode ser percebido, em primeiro lugar, pelos filhos de uniões mistas. Segundo o autor, essas crianças são chamadas de “misturadas”, e as famílias indígenas (sobretudo os avós) devem entreter grandes esforços para fazer dessas crianças pessoas plenamente indígenas, através da comensalidade, dos cuidados, afetos e da convivialidade (J. Vieira 2010: 109). Evidentemente, esses esforços também precisam ser dispendidos na criação de filhos de uniões entre indígenas, porém são mais intensos nos casos das crianças “misturadas”. Além disso, José Glebson Vieira (2010: 108) aponta que os Potiguara dão maior importância às mães indígenas que aos pais nativos, pois elas dispendem maiores cuidados na criação dos filhos e têm um sangue capaz de “tornar alguém ‘mais caboclo’ do que outra gerada e alimentada no corpo de uma mãe que possui ‘outro sangue’”. Dessa maneira, os filhos de mães indígenas e pais brancos parecem ser mais facilmente domesticados por suas famílias.

Em segundo lugar, percebemos entre os Potiguara a persistência da diferença dos brancos pela descrição de José Glebson Vieira (2010) sobre o censo indígena realizado em 2006. Segundo o autor, o objetivo dos Potiguara com esse recenseamento era separar, entre os habitantes, os “caboclos” dos “particulares”, sobretudo pela incapacidade crônica do Estado brasileiro em garantir o acesso a direitos como educação e saúde a todos que vivem entre os Potiguara. Com isso, os Potiguara reclassificaram uma série de “caboclos” como “particulares” através de dois critérios: a falta de comprovação de parentesco ascendente com pessoas “tradicionais” (mais velhas) e a ausência de conhecimentos sobre as histórias de convivência dos avós (J. Vieira 2010: 124). Se esse imperativo recenseador

tem grande influência do Estado, não podemos elidir o fato de que certas pessoas foram apenas parcialmente tornadas indígenas, revelando alguma persistência (em uma geração e mesmo através das gerações) da diferença dos brancos interiorizados.

Entre os Pataxó Hã hã hãe, os cônjuges não indígenas não são ditos serem "índios" (Pedreira 2017: 79). No entanto, os indígenas esperam que os brancos interiorizados se comportem de modo respeitoso com eles, participem do parentesco e os ajudem nas retomadas de terra. Caso o façam, passam a ser considerados "aliados", ou "parceiros" (Pedreira 2017: 81). Se para parte dos Pataxó Hã hã hãe é fundamental marcar se um determinado indivíduo é, ou não, indígena, muitas pessoas das comunidades julgam "irrelevante" tal questão, se importando sobretudo se o indivíduo em questão pode ser considerado um "membro da comunidade que conta com o respeito de todos" (Pedreira 2017: 81). Seja como for, espera-se que não indígenas mantenham uma posição politicamente ativa mas discreta, evitando assumir encargos destinados sobretudo aos indígenas (Pedreira 2017: 79).

Os velhos pataxó hã hã hãe costumam afirmar que as uniões mistas conduzem do "primeiro" ao "segundo sangue", produzindo crianças com o sangue enfraquecido (cf. Pedreira 2017: 24). Segundo essas mesmas pessoas, uma vez alcançado o "terceiro sangue" – representando uma criança fruto de uniões mistas na geração dos pais e dos avós –, o filho não pode mais ser considerado "indígena". No entanto, os Pataxó Hã hã hãe descartam "coletivamente" esta hipótese: muitas das famílias rechaçam que uma pessoa de "terceiro sangue" não seja indígena (Pedreira 2017: 25). Mesmo assim, notamos entre esses índios que a diferença introjetada pelos cônjuges brancos não é completamente apagada: os próprios maridos e esposas não indígenas não são tornados índios e seus filhos "misturados" são diferenciados de crianças frutos de casamentos entre indígenas. A despeito dessa permanência da diferença, espera-se que os brancos interiorizados comportem-se como índios, ainda que não devam assumir grande protagonismo político.

Para os Karipuna, ao contrário, os cônjuges não indígenas podem se tornar índios com o casamento (Tassinari 2003). Como já apontei brevemente, os Karipuna procuram "aproximar" os cônjuges "de fora" com quem se casam, inserindo-os no "círculo de cooperação", baseado em trabalhos de ajuda mútua e nas festas (Tassinari 2003: 205). Como aponta Antonella Tassinari (2003: 204), mediante a reiteração dessas contribuições essas pessoas "de fora" são feitas "parentes" e, consequentemente, "Karipuna". Os índios afirmam que esses brancos passam a "trabalhar junto com o pessoal", inserindo-se no

círculo de reciprocidade que caracteriza a boa convivência entre parentes (Tassinari 2003: 205). No entanto, como afirma a autora, esse processo de aparentamento com forasteiros não pode ser entendido sem sua contraparte: as "diferenças permanecem latentes e podem ser reafirmadas em contextos de conflito" (Tassinari 2003: 207). Desse modo, notamos mais uma vez uma "familiarização" parcial e incompleta dos brancos: eles nunca são tornados completamente índios, podendo sempre revelar sua origem externa.

Como descrevi páginas acima, os Mura do Igapó-Açu podem se casar com forasteiros brancos, e estes são investidos de "consideração. Segundo Fernando Fileno, os "parentes por consideração", que eventualmente incluem brancos, são "moldados pelo costume" ao participarem dos circuitos de compartilhamento de alimentos – o que leva o autor a considerar esses esforços como uma atualização contemporânea da "murificação" (cf. supra, Amoroso 1992). Nas palavras do autor, se trata de um

> processo de transformação sutil que passa pelo corpo. São as etiquetas respeitadas, a construção das relações, a circulação de alimentos que englobam o corpo estranho que aos poucos se entrega aos acordos, ao ritmo e aos costumes do lugar (Fileno 2017: 192).

Fileno também relata a trajetória de um homem branco casado a uma mulher mura. De acordo com o autor, este homem recusava-se, de início, a comer determinadas frutas, afirmando ser "comida de macaco" (Fileno 2017: 193). Após constantes repreensões de seu sogro, que o chamava de "estúpido", o homem passou a se esforçar em se alimentar dessas comidas. Ao autor, o homem afirmou: "de primeira não comia, mas agora já como" (apud Fileno 2017: 193). Segundo Fileno (2017: 193), isso indica que o principal entrave mura à relação com a alteridade é a "mesa de refeições", caracterizada pelos indígenas como "o chão mesmo", onde se dispõem "diante do que havia para comer e beber". Exige-se, assim, que o branco interiorizado assuma costumes mura, dos quais os hábitos alimentares sejam talvez os mais importantes – afinal, produzem semelhanças entre os corpos através da comensalidade (Fileno 2017). Entretanto, mesmo que esses brancos sejam transformados em parentes "por consideração", sua posição continua carregando incertezas e perigos (Fileno 2017: 69). Os Mura tem consciência disso, mas procuram ocultar os riscos associados aos estrangeiros "através do trato diário e dos laços alargados" (Fileno 2017: 69). Fernando Fileno (2017) não faz menção aos filhos das uniões entre índios e brancos.

Também entre os Tupinambá de Olivença encontramos a importância da alimentação na transformação de brancos em índios. Segundo Susana Viegas (2012), a

giroba, bebida feita a partir da mandioca, é considerada uma iguaria entre os índios e é detestada pelos não indígenas da região, por ser muito amarga e ser consumida quente. De acordo com a autora, o consumo de giroba, comparada a um alimento, permite a uma pessoa tornar-se um "índio forte" (Viegas 2012: 543). Intimamente relacionada aos cuidados cotidianos do parentesco (cf. Viegas 2007), o consumo de giroba pelas crianças tupinambá é fundamental para seu crescimento enquanto indígenas, pois tem por efeito a produção de corpos índios. Segundo Viegas (2012: 547), a recusa no consumo de giroba pela imensa maioria dos brancos indica que seus corpos são diferentes, incapazes de apreciar a bebida – a não ser que ela esteja adocicada e gelada.

No entanto, Viegas (2012) aponta um grande número de casamentos entre brancos e índios na região. Segundo a autora, face a isso diversos cônjuges brancos julgaram importante aprender a produzir giroba e a apreciar seu sabor (Viegas 2012: 547). Uma vez que os Tupinambá consideram que os corpos podem "mudar de acordo com o lugar e com os hábitos alimentares" (Viegas 2012: 547), é plenamente possível que um branco passe a gostar de consumir a bebida, indicando ainda um "acoplamento de afins ao mundo emocional de seus esposos e parentes indígenas" (Viegas 2012: 548). De acordo com Viegas (2012: 548), esse acoplamento foi importantíssimo no passado tupinambá: com a adversidade pela qual passaram (esgarçamento populacional, perseguições, etc.), o consumo de giroba foi fundamental para transformar "suas esposas e filhas não indígenas em 'Índias fortes', construindo parentesco e laços conjugais através da oferta e solicitação de comida que criava experiências agradáveis". Vemos assim que entre os Tupinambá de Olivença a transformação de brancos em índios pode se dar concomitantemente em gerações adjacentes (indicando, possivelmente, que a coprocriação tem um papel central nesse processo; cf. Viegas 2007).

Josielli Spenassato (2016), por sua vez, menciona que na Terra Indígena São Jerônimo da Serra (PR), habitada pelos povos Kaingang, Guarani e Xetá, os filhos de uniões de homens brancos com mulheres indígenas podem se autodenominar ou ser chamados de "mestiços" (ali, a maioria das uniões mistas se dão entre homens não indígenas e mulheres indígenas). Não obstante, uma possível reincidência de casamentos com brancos por essas pessoas "mestiças" não leva seus filhos a serem considerados mais mestiços, ou mais brancos. Afinal, mesmo os "mestiços" podem por vezes se identificar inequivocamente pelo povo de um de seus pais (por exemplo, uma mulher "mestiça" pode se afirmar "guarani"; cf. Spenassato 2016: 109).

Como demonstra Spenassato (2016), há nesta Terra Indígena uma dupla tendência: de um lado, a afirmação de que todos os residentes são "misturados", ressaltando a semelhança entre pessoas guarani, kaingang e xetá; de outro, a separação das parentelas em "lados" determinados pela política, em que ressaltam singularidades e particularidades sob a liderança dos caciques guarani, kaingang e xetá. A autora revela um complexo jogo por trás da filiação aos "lados": pessoas guarani, por exemplo, podem decidir participar do "lado" kaingang, sobretudo quando seus cônjuges são kaingang (cf. Spenassato 2016: 173). Dessa maneira, a identificação política em São Jerônimo da Serra pode ser contextualmente alterada.

Na imensa maioria dos casamentos entre índios e não índios, os brancos são levados a viver nas aldeias. Com isso, passam a integrar o "lado" político de suas esposas (Spenassato 2016: 175). Incluídos no parentesco, estabelecem com os indígenas as "relações as mais fundamentais" (Spenassato 2016: 147), baseadas na convivialidade, na comensalidade, etc. Todavia, os brancos jamais "viram completamente indígenas" (Spenassato 2016: 147), e chegou a haver uma deliberação na aldeia impedindo os brancos de envolverem-se "nas questões políticas da aldeia", "em qualquer desavença ou conflito interno", ou em disputas por cargos de liderança (Spenassato 2016: 145). Os indígenas chegaram a tentar proibir os casamentos com brancos, ainda que tal norma tenha surtido pouco efeito (Spenassato 2016: 145). O duplo movimento proposto por Spenassato (2016) para São Jerônimo da Serra – a hibridização e a purificação, i.e., a dissolução e a reafirmação de diferenças[61] – pode ser uma boa metáfora para a dinâmica por trás da domesticação dos brancos, tornando não índios parentes e, simultaneamente, reafirmando sua alteridade constitutiva.

Também entre os Mbya de Camboinhas, aldeia já extinta, havia casamentos com brancos (cf. Migliora 2014; Pereira 2017). Como demonstra Amanda Migliora (2014), esses indígenas se casavam apenas com os brancos que viviam perto, participando constantemente dos forrós e jogos de futebol na aldeia (cf. também Pereira 2017). De

[61] Devo tecer um comentário: segundo Spenassato (2016), o "parentesco" (ou a "mistura") seria o responsável por produzir a "hibridização", enquanto a "política" (ou a divisão por "lados") produziria a "purificação" (os conceitos são aqueles de Latour [1991] 1993). Essa dualidade entre política e parentesco (análoga àquela implícita em Gow 2014, entre parentesco e mitologia), ainda que possa ser proposta para uma localidade específica, não pode ser estendida a outros contextos: como já notei no capítulo 2, o próprio parentesco é em muitos casos o locus da diferenciação. Além disso, a associação de Spenassato (2016) da "mistura" à "hibridização" é precisamente *inversa* àquilo que a literatura regional tem ressaltado: a "mistura" ameríndia é precisamente *contra* a dissolução das diferenças iniciais, conservando as posições de "branco" e "índio" em toda sua extensão (cf. Kelly 2016 para a síntese, mas tal ponto foi afirmado por diversos autores).

acordo com Migliora (2014), os casamentos com esses brancos produziam duas consequências: a) um "devir branco", sobre o qual já tratamos (cf. cap. 2); b) a permanência dos parentes na aldeia. A análise de Migliora baseia-se sobretudo no trabalho de Elizabeth Pissolato (2006), no qual a autora sugere que os Mbya costumam viajar longas distâncias para contrair matrimônio, frequentemente se afastando de seus parentes para encontrar afins desposáveis. Desse modo, os Mbya de Camboinhas poderiam contrariar essa tendência ao se casar com não parentes geograficamente próximos (cf. também Brusco 2017 para comentários).

De acordo com Vicente Pereira (2017), que realizou pesquisa de campo no mesmo local, os Mbya procuram "amansar" seus cônjuges brancos como fazem com os xerimbabos. Assim, os indígenas procuram "causar alegria" e "fazer acostumar" (-*mbovya*) o xerimbabo e o branco, por meio de cuidados cotidianos que inculcam no outro uma moralidade mbya. Segundo o autor, essa modalidade de ação revela "a possibilidade de aproximar *corpos de brancos* a *corpos de mbya*" (Pereira 2017: 73; grifos no original). Mesmo assim, os cônjuges brancos jamais são tornados completamente mbya, como atestam tanto Pereira (2017) quanto Migliora (2014: 88), algo que certamente tem relação com a origem distinta dos *nhe'e* (almas-palavras) brancos (cf. Introdução; cap. 2). Não obstante, Migliora (2014: 88) sugere que os filhos das uniões mistas são inequivocamente indígenas: neste exemplo os casamentos levam à "domesticação" dos brancos (apesar de não transformá-los em índios) e colocam em funcionamento uma máquina de produção de pessoas inequivocamente mbya a partir de pessoas brancas.

Comecei a me dar conta do fenômeno da "domesticação" dos brancos através do casamento ao ler as etnografias sobre os Tupi Guarani (cf. Mainardi 2015; Almeida 2016; Danaga 2016). De fato, esses indígenas insistem que os brancos se transformam em índios uma vez que se casam com eles: como vimos na abertura a este capítulo, a convivência prolongada, o compartilhamento de comida e o respeito pelos parentes são modos tupi guarani a que os brancos devem se "acostumar", caso desejem permanecer nas aldeias. Ligia Almeida (2016: 63; grifos no original), por exemplo, narra a história de uma jovem branca (Maria) que se casou com um tupi guarani, de tal maneira que sua sogra (Dona Juraci) hoje conta em tom de brincadeira

> que Maria não sabia nem como acender um fogão à lenha, e que no início do casamento sofreu bastante por ser *ainda menina*, mas que procurou acolhê-la *como uma filha*, lhe ensinando, sempre que podia; e não demorou muito tempo, *ela se acostumou.* Hoje, Adilson [filho de Dona Juraci] comenta que não há sogra melhor que sua mãe; e D. Juraci se orgulha de Maria e de como *ela é índia de verdade.*

Como aponta Almeida (2016: 64), essas mulheres, que outrora foram brancas, hoje são identificadas e se autodenominam “Tupi Guarani”. Situação análoga presenciei em minha curta estadia na aldeia Itaoca: uma das melhores artesãs locais identificava-se como “Tupi Guarani” apesar de ter origem não indígena. De modo semelhante, um velho constantemente afirmava ser “Tupi Guarani verdadeiro”, e somente quando o indaguei acerca de qual aldeia teria nascido, descobri que nascera em uma família que se identificava como “caiçara”, mas se tornara índio ao se casar com sua esposa indígena.

No entanto, essa identificação dos brancos a índios pode ser provisória e contextual. Se o casamento é uma maneira de “transformar o outro em parente” (Mainardi 2015: 74), há sempre a possibilidade de que conflitos irrompam e o processo se inverta. Nas palavras de Mainardi (2015: 74) para Piaçaguera, “dependendo das relações, em especial nos momentos de tensão, lembram que o afim era um Outro”. A autora prossegue afirmando que nos momentos de conflito os índios “podem lembrar e marcar que tal pessoa é não indígena, kaingang ou guarani e que, portanto, não era um parente” (Mainardi 2015: 74). Além disso, as tentativas tupi guarani de “familiarizar” os brancos, fazendo-os parentes, pode sempre esbarrar na falta de vontade do cônjuge em se acostumar. Como sintetiza um interlocutor de Mainardi (apud 2015: 71; grifos no original), “tem uns [brancos] que estão deixando a desejar mesmo, não quer aprender o artesanato, não ajuda na *comunidade*, não faz essas coisas”.

Essa reticência de alguns brancos não aponta apenas para a dificuldade da “familiarização”, mas também para a necessidade de lembra-los a todo momento que, entre índios, devem se comportar como índios. Por essa razão, o cacique tupi guarani de Ywyty Guaçú, por exemplo, que procura segundo Danaga (2016: 59) exercer “poder e autoridade” sobre os corresidentes, de modo a garantir a “união, a troca e a preservação da cultura”, dirige constantemente broncas, obrigações e cobranças aos não índios que vivem na aldeia, para que estes se engajem no envolvimento com as “coisas da cultura” (Danaga 2016: 175).

Como em todos os casos que viemos discutindo, os anos de convivência levam a uma transformação nos corpos brancos – indicando que a mudança em sua classificação é também de ordem ontológica (cf. Mainardi 2015: 81). Entre os Tupi Guarani, as crianças nascidas de uniões mistas parecem ser inequivocamente indígenas (como as filhas de uniões entre índios), ainda que devam, como todas as outras, ser criadas à luz dos costumes e modo de vida tupi guarani (cf. Mainardi 2015; Almeida 2016). É fundamental

reiterar que em certos contextos os brancos tornados índios podem revelar sua origem exterior.

Por ora, vim discutindo apenas os casos nos quais a "domesticação" dos brancos está diretamente ligada ao casamento. No entanto, há exemplos na literatura em que se ressaltam esforços indígenas de "familiarização" ou "amansamento" de brancos sem a realização de matrimônios. Márnio Teixeira-Pinto (2002: 418), por exemplo, demonstra a incorporação dos brancos às redes de troca e ao sistema de cooperação mútua arara, através de uma imposição dos "comportamentos não-egoístas, a reciprocidade, a generosidade" aos brancos. Segundo o autor, isso indicaria a possibilidade de "subordinação [dos brancos] à lógica nativa da solidariedade, da cooperação e da generosidade" e de "incorporação" dos não índios à "sociedade arara" (Teixeira-Pinto 2002: 418). De modo análogo, José Kelly (2005) demonstra as tentativas yanomami de inculcar a moralidade indígena nos brancos, visando a produção deliberada de similaridade entre pessoas *yanomami* (indígenas) e *napë* (não indígenas), contra a diferença dada e pretérita que as separa. Para tanto, os Yanomami instam os não indígenas a aprender sua língua e a usar os termos de parentesco apropriados. Além disso, os esforços indígenas de "domesticação" não se restringem às *pessoas* brancas, podendo ser estendidos aos *objetos* não indígenas – algo encontrado no Alto Rio Negro (cf. Andrello 2006; 2008), entre os Waiwai (Howard 2002), entre os Wayana (van Velthem 2002), entre os Aparai e Wayana (Barbosa 2009) e entre os Kawaiwete (Oakdale 2008).

Se há tentativas de "domesticar" brancos sem com eles contrair casamento, é digno de nota que o matrimônio e a coprocriação são as formas por excelência de reduzir, ou extrair, a alteridade dos brancos. Pois a domesticação dos brancos se caracteriza precisamente por tentativas de causar uma transformação em outrem através dos mecanismos de assemelhamento corporal que integram aquilo que convencionalmente chamamos de "parentesco". Neste sentido, é inversa ao "virar branco", não apenas por configurar tentativas de alotransformação (e não autotransformação), mas sobretudo por visar a diminuição da alteridade de determinados brancos por meio da redução intencional de sua afinidade constitutiva. Neste sentido, a "domesticação" dos brancos está em compasso com a "produção do parentesco", tendo o mesmo sentido do eclipsamento da afinidade (cf. Viveiros de Castro 2002b; Vilaça 2005). É, em linhas gerais, uma tentativa de transformar brancos em parentes e de fazer novos parentes a partir deles (cf. Vilaça 2002), estendendo os procedimentos de assemelhamento corporal para pessoas com quem casamentos não eram usualmente realizados. Caracteriza-se, dessa maneira, como uma

extensão analógica dos procedimentos por trás dos casamentos com estrangeiros e inimigos indígenas.

Mas há, evidentemente, perigos por trás dessas operações. Como notamos, a diferença dos brancos sempre se impõe, jamais tornando-se completamente inerte – como, aliás, é sempre o caso nas terras baixas sul-americanas, mesmo em casamentos entre indígenas social e geograficamente próximos. Além disso, há sempre a chance de que o vetor da transformação se inverta, i.e., que sejam os índios a se transformarem em brancos pelo casamento (uma consequência diretamente relacionada ao "virar branco"). Pois como ressaltam alguns autores (cf. sobretudo Mainardi 2015 para os Tupi Guarani e Howard 2001 para os Waiwai), as transformações sempre são mútuas, e o agente da "domesticação" é sempre afetado pelo paciente da transformação (cf. também Fausto 2008). Por essa razão, as estratégias que apresentei durante este capítulo – o casamento com forasteiros, os redobramentos de aliança, o matrimônio com não indígenas próximos – apresentam-se como esforços indígenas de controlar o vetor (ou a direção) da alteração.

***

Por todo este trabalho, utilizei intercambiavelmente os termos "domesticação" e "familiarização", assim como faz Fausto (2001: 413, n. 69) em sua elaboração acerca da "predação familiarizante". Isso demonstra certo alinhamento de minha discussão com aquela do autor. Com efeito, me parece que a argumentação de Fausto (2001; cf. também 2008), junto àquela de Santos-Granero (2009a), são as que mais se aproximam de uma síntese regional sobre o fenômeno do "amansamento" de estrangeiros, do qual a "domesticação" dos brancos é um caso particular. Por essa razão, discuto a seguir o trabalho dos dois autores, ressaltando contudo alguns limites no uso de seus conceitos para o material apresentado nesta dissertação.

Sobretudo em sua monografia sobre os Parakanã, Carlos Fausto (2001) propôs um modelo para a elucidação comparativa da guerra e do xamanismo na Amazônia. Segundo o autor, as ações guerreiras e xamânicas na região caracterizar-se-iam pela alternância dialética entre "predação" e "familiarização" (Fausto 2001: 418). De modo geral, a predação seria o procedimento de apropriação de potências e capacidades alheias, usualmente pela destruição de pessoas na guerra, resultando na transformação ontológica

do matador graças à sua identificação à vítima (Fausto 2001: 442). Segundo Fausto (2001: 463) este processo deve ser acompanhado de sua contraparte, a familiarização. Em linhas gerais, as capacidades absorvidas pelo matador em virtude de sua fusão com o inimigo morto devem ser domesticadas, amansadas, "degradadas", para que assim possam ser estendidas e socializadas ao restante do grupo. Caso a potência estrangeira do inimigo não fosse "familiarizada", haveria o risco de uma identificação excessiva entre matador e vítima, podendo levar à transformação completa do matador em outro (Fausto 2001: 463).

De acordo com Fausto (2001: 413), a passagem de uma relação de predação àquela de familiarização seria homóloga à "passagem da afinidade à consanguinidade". Em suma, a apropriação das capacidades de afins distantes (potenciais) implicaria a transformação do inimigo (ou, mais precisamente, de seu espírito) em "xerimbabo" ou "filho adotivo", dando ensejo a "relações assimétricas de controle, real ou simbólico, conceitualizadas como uma forma de adoção" (Fausto 2001: 413). Seriam essas relações de controle e cuidado que permitiriam a socialização dos efeitos da predação: a alteração ontológica do matador poderia ser assim estendida a seus parentes, transformando a destruição de uma pessoa (pela predação) na produção de pessoas (pela extensão dos efeitos da predação mediante a familiarização). A continuidade do processo dependeria da realização de outros atos predatórios que reiniciariam o ciclo: é a sequência predação-familiarização-predação que caracteriza o conceito de "predação familiarizante" proposto pelo autor (Fausto 2001: 456-8).

Posteriormente, Fausto (2008) procurou relacionar seu modelo da predação familiarizante às figuras dos "donos", existentes por todas as terras baixas sul-americanas, sugerindo que o esquema das relações de domínio se basearíam ora na domesticação de animais de estimação, ora na adoção de crianças. De acordo com o autor, as relações de domínio estão disseminadas por diversos planos: estariam presentes nas figuras dos mestres de caça, na posse de certos bens (materiais e imateriais), nas relações entre matadores e vítimas após o homicídio, nas relações com animais de estimação, naquelas entre chefe e seguidores e também nas relações entre pais e filhos adotivos estrangeiros (Fausto 2008: 333). Segundo Fausto (2008: 333), as relações entre esses donos e suas criaturas seriam marcadas na região como relações assimétricas entre consanguíneos, tendo a "filiação adotiva" como seu modelo principal. "Assimetria", segundo o autor, significa tanto controle quanto proteção, indicando a possibilidade de amansamento de um filho-xerimbabo sem torna-lo completamente "manso" – afinal, é justamente a alteridade do ente domesticado que permite a um "dono" se magnificar (i.e., se

particularizar por conter em si singularidades outras) (Fausto 2008: 343). Vemos assim que o amansamento dos filhos-xerimbabo se efetua mediante a relação de "familiarização" desdobrada anteriormente por Fausto (2001).

Para nossos propósitos, é fundamental ressaltar a sugestão de Fausto (2008: 347) segundo a qual a relação de maestria é "relevante para a análise das relações assimétricas entre povos indígenas". Nas palavras do autor, "sugiro que tenha sido um dispositivo sociológico bastante importante no passado, servindo à estruturação de relações hierárquicas entre diferentes grupos indígenas, algo que pode se observar ainda hoje em alguns sistemas regionais" (Fausto 2008: 347). Desse modo, a discussão de Fausto apontaria que os exemplos aos quais voltamo-nos neste capítulo poderiam ser interpretados à luz do idioma do domínio, pautado nas assimetrias (e, neste caso, hierarquias) entre povos indígenas. Neste sentido, seria possível considerar o amansamento e pacificação dos brancos como mais um caso da "generalidade do idioma do dono-mestre" (Fausto 2008: 348), sugerindo a pertinência de falarmos em "familiarização dos brancos".

A exploração comparativa de sistemas regionais pré-coloniais por Fernando Santos-Granero (2009a), à qual voltamo-nos acima, está intimamente ligada à proposição de Carlos Fausto (2008). Segundo Santos-Granero (2009a), as relações assimétricas entre povos indígenas se caracterizariam, no passado, por três "regimes de servidão": a) "populações tributárias", que conservavam suas terras contanto que concordassem em pagar tributos a seus dominadores (Santos-Granero 2009a: 83); b) "grupos servos", situação na qual todo um povo era subjugado por outro e incorporado em um "estrato mais baixo de servos" (Santos-Granero 2009a: 66); c) "escravidão cativa", caracterizada pela captura de inimigos, posteriormente sacrificados ou tornados "escravos cativos". Em todos os casos, pessoas em distintos regimes de servidão poderiam ser tornadas "parentes" através de um processo que Santos-Granero (2009a) cunha de "civilização do outro". Sendo assim, a suposta escravidão ameríndia se caracterizaria como um "status temporário em um processo no qual inimigos Outros são civilizados e transformados em consanguíneos íntimos" (Santos-Granero 2009a: 175). Em consonância com a proposta de Fausto (2008), Santos-Granero (2009a: 174) sugere que o processo de "civilização do outro" seria uma forma de "familiarização", na qual "os cativos de guerra eram concebidos como animais domésticos".

Com efeito, ambos os autores concordam em um ponto central: os processos de familiarização ou civilização sempre implicam assimetrias (ou até mesmo hierarquias)

entre os povos envolvidos. Em Fausto (2008: 347), relações de maestria entre povos indígenas distintos implicam a "estruturação de relações hierárquicas". Em Santos-Granero (2009a: 99), o processo de civilização de inimigos estaria presente em "sistemas regionais" nos quais as "relações interétnicas de poder" seriam heterogêneas, instaurando relações de "violência e coerção". Não à toa ambos os autores (Fausto 2008: 342; Santos-Granero 2009a: 126) escrevem em alguma medida contra os trabalhos de Pierre Clastres (cf. sobretudo [1974] 2012; [1978] 2011): trata-se de identificar a relação que poderia dar (e teria dado) origem a formas de poder coercitivo nas terras baixas sul-americanas.

Não é objetivo deste trabalho opinar no debate sobre a existência, ou não, de formas centralizadas de poder nas terras baixas sul-americanas[62]. Contudo, é preciso ressaltar que o material discutido neste capítulo não permite considerar que o amansamento de estrangeiros na região esteja sempre relacionado a formas subjacentes de poder coercitivo. Afinal, não são em todos os casos que encontramos o idioma do domínio (seja na imagística da relação senhor-xerimbabo, seja naquela da filiação adotiva) por trás da domesticação ou familiarização.

Não se trata, evidentemente, de recusar as metáforas do controle e da proteção para exemplos de domesticação de estrangeiros (afinal, encontramos seu uso em exemplos discutidos, como os Waiwai, os Aparai e Wayana, os Tiriyó e até mesmo na relação dos Mbya com os brancos). Considero, antes, que as supostas "assimetria" e "hierarquia" por trás da "familiarização" e da "civilização", discutidas respectivamente por Fausto (2008) e Santos-Granero (2009a), não se estendem a todos os casos, de tal maneira que os exemplos discutidos pelos autores são apenas versões particulares de um fenômeno mais amplo. Dito de outro modo, nem toda domesticação de estrangeiros implica "hierarquia" ou "controle". O trabalho do próprio Carlos Fausto (2001: 86) o indica: conforme o autor demonstra, o verbo parakanã ocidental *-mo'yng* (traduzido por "pacificar") é utilizado para indicar uma "transformação daquele que sofre a ação pacificatória em direção daquele que promove a ação". Usualmente, os Parakanã ocidental utilizam este verbo para descrever a transformação de mulheres raptadas em "parentes", "pensada como processo gradativo de adoção de novas marcas e disposições corporais, e da capacidade de comunicar-se adequadamente" (Fausto 2001: 265). Como

[62] Cabe ressaltar, no entanto, que interpretações posteriores da obra de Pierre Clastres sugerem que seu principal aporte à etnologia da região não se encontraria nos grandes contrastes que o autor erige (cf. Deleuze & Guattari [1980] 2012b; Sztutman 2009; Perrone-Moisés & Sztutman 2011; Viveiros de Castro 2011; Vanzolini 2011; entre outros). Neste sentido, seria possível interpretar a concentração contextual e parcial de poder nas mãos de determinados chefes ou povos a partir dos escritos do próprio Clastres.

viemos ressaltando em todos os exemplos discutidos, também essas mulheres estrangeiras, tornadas parentes, não deixam de ser estrangeiras (*akwawa*), "ou mais precisamente, 'filhas de *akwawa*'" (Fausto 2001: 266). Seja como for, os Parakanã não utilizam qualquer imagem de "controle" ou de "filiação adotiva" para se referirem a este processo:

> Não procuravam, porém, manter as cativas apenas pelo medo. Era preciso que se sentissem novamente em casa, que "se acostumassem completamente" (*-je-pokwapam*). Segundo contam, elas não demonstravam raiva ou revolta pela sua condição, mas choravam muito e era necessário fazê-las superar a tristeza para que se integrassem. Já no retorno da expedição, instavam-nas a permanecer: "menstruem entre nós", diziam, convencendo-as de que seriam bem tratadas: "vejam, vocês antes tinham fome, e agora nós lhe daremos caça". [...] Aceitar o alimento e comer junto com os captores era sinal de consentimento e disposição para entrar no jogo do parentesco. [...]. Os primeiros momentos de integração eram marcados pelo canto e pela dança. [...]. Através da festa incorporavam-se definitivamente as estrangeiras, desejando-se que fossem longevas e que se fixassem entre eles. Sua condição social de esposas sem irmãos transformava-se aos poucos com a chegada dos filhos e a constituição dos laços de parentesco. Algumas delas adquiriram, inclusive, certo destaque no grupo pelas histórias que contavam, pelos nomes de ex-parentes que enunciavam (e com os quais se podia nomear as crianças) ou por serem associadas ao xamanismo (Fausto 2001: 301-2).

Peço desculpas pela longa citação, mas penso que essa descrição é relevante. Os casos de domesticação dos brancos apresentados neste capítulo guardam muitas semelhanças com esta descrição: como bem demonstra Fausto (2001: 302), ela revela um "processo de pacificação e aparentamento", análogo portanto àquilo que diversos povos indígenas tentaram e ainda tentam fazer com determinados brancos. E apesar de Fausto (2001) dedicar grande parte de seu livro à familiarização, não menciona uma vez sequer que a "pacificação" (*-mo'yng*) de estrangeiras seria comparada pelos Parakanã ao amansamento de animais domésticos (ou filhos adotivos)[63]. Neste sentido, é possível supor que o uso de imagens do domínio no amansamento de estrangeiros não seja uma regra, mas apenas um caso particular da relação de domesticação, espalhada por todas as terras baixas sul-americanas. Em suma, a familiarização, ou a domesticação, é acima de

[63] Em uma única passagem de seu livro Fausto (2001: 430) relaciona a familiarização à relação com as mulheres estrangeiras incorporadas. Mesmo assim, não há qualquer referência a uma imagem da filiação adotiva ou do controle: a "familiarização" das mulheres no ritual das tabocas é comparada ao ato de matar um inimigo, sem que sejam no entanto transformadas em xerimbabos.

tudo um processo de diluição da alteridade (cf. Taylor 2015: 139), que pode ou não basear-se no "controle"[64].

Neste capítulo, procurei revelar outro fenômeno por trás dos casamentos com não indígenas: a domesticação dos brancos, uma tentativa de extrair sua alteridade mediante esforços de aparentamento que cause transformações em não indígenas, permitindo por vezes que se transformem em "índios". Vemos aqui um novo interesse por trás dos matrimônios com brancos: não se trata apenas de utilizar suas capacidades alheias como fonte de autotransformações, mas de produzir alotransformações que permitam a continuidade do parentesco em novos registros. No próximo capítulo, procuro desdobrar a distinção entre "virar branco" e "familiarização dos brancos", indicando novas possibilidades interpretativas.

[64] Interessantemente, o próprio Fausto (2001: 413, n. 68) aponta que "há um modelo da familiarização que se mantém no registro da afinidade", mas dá pouca atenção ao fenômeno.

capítulo 4
virar índio

– O passado não está no passado.

(Yabaiwa apud Lima 2018: 120)

Neste capítulo, procuro retomar as considerações esboçadas até aqui, relacionando os conteúdos dos três primeiros capítulos e sugerindo alguns desdobramentos possíveis. Ao final, apresento em chave etnográfica o problema dos limites à transformação, levantado no capítulo 2, revelando uma forma peculiar de controlar as interações com o mundo dos brancos.

Aparando arestas

Até agora, me debrucei sobre duas relações por trás dos casamentos com brancos, que no entanto não se limitam a ele: o "virar branco" (cap. 2) e a "domesticação dos brancos" (cap. 3). Resta comparar essas duas formas de relação, apresentando sua complementaridade e sua ligação à discussão efetuada no primeiro capítulo deste trabalho.

Em linhas gerais, o "virar branco" nos revelou o interesse em efetuar casamentos com brancos demasiado distantes. Como havíamos visto, os brancos são conceitualizados por diversos povos da região como perigosos, mas desejáveis; violentos, mas extremamente poderosos; associados à natureza mas também à sobrenatureza; comparados a animais e a divindades. Nesta forma de classificação, os brancos não são considerados humanos: sua natureza é completamente outra, algo atestado por seus corpos, tecnologias, práticas alimentares e sexuais, etc. Não é infrequente, com efeito, que sua diferença em relação aos índios seja considerada análoga à diferença dos humanos em relação aos espíritos, divindades, ou inimigos (cf. Turner 1993; Franchetto 1993; Howard 2002; McCallum 2002; Fausto 2001; Viveiros de Castro 2002d; Oakdale 2008; Macedo 2009; Lea 2012; entre muitos outros).

A partir deste quadro, tornava-se fundamental compreender por que determinados brancos tornaram-se cônjuges possíveis a alguns indígenas, a despeito de sua potência

sobre (ou sub) humana. A discussão sobre o "virar branco" nos forneceu uma resposta possível: o largo intervalo separando índios e brancos como duas formas de humanidade radicalmente distintas oferece aos indígenas um potencial transformativo no casamento só comparável àquele disponível nas relações com espíritos. Afinal, notávamos que os casamentos com brancos trazem consequências distintas daquelas engendradas pelos matrimônios com inimigos e estrangeiros indígenas: ao invés de atuarem na redução progressiva da diferença entre cônjuges, os casamentos com brancos se assemelham mais às relações de parentesco entre xamãs e seus espíritos-auxiliares, engendrando transformações corporais que gradativamente diferenciam o cônjuge de branco de seus parentes (cf. Lasmar 2005; Nunes 2012; Migliora 2014). Dessa maneira, ao atualizar em âmbito matrimonial uma relação que tem sentido inverso à construção de similaridade pelo parentesco, o casamento com branco engendra duas consequências: de um lado, a intensificação do potencial de alteração corporal (ou de devir-outro), introjetado no seio do parentesco; de outro, a intensificação do perigo de transformação completa em branco – ou seja, de morte (cf. Coelho de Souza 2017). Ainda que eu tenha apresentado a última consequência sobretudo em chave conceitual, veremos neste capítulo a concretude deste perigo, constantemente afirmada por diversos povos.

A domesticação dos brancos oferece uma imagem inversa. Conforme vimos, alguns povos indígenas procuram remover intencionalmente a alteridade dos brancos, antes e após o casamento. Isso sugere a possibilidade de fazer dos brancos parentes e, a partir deles, produzir novos parentes, inequivocamente indígenas. Com efeito, se o virar branco age para introduzir diferenças internas e transformar corpos indígenas, a domesticação dos brancos atua em sentido contrário, visando reduzir a diferença dos não índios e transformar seus corpos em corpos indígenas (cf. Tassinari 2003; J. Vieira 2010; Viegas 2012; Mainardi 2015; Almeida 2016; Fileno 2017; entre outros). Neste sentido particular, os casamentos com brancos seriam análogos aos casamentos com estrangeiros e inimigos interiorizados, que devem ser amansados, pacificados e acostumados para que desejem permanecer junto a seus novos parentes (Amoroso 1992; Fausto 2001; Howard 2001; Barbosa 2007; Santos-Granero 2009a; entre outros).

Apesar dos esforços indígenas em transformar brancos em índios, o processo nunca se completa, e a alteridade dos brancos nunca é completamente apagada. Ou seja, em determinados contextos e situações, os brancos interiorizados podem revelar sua natureza outra e apresentar sua face perigosa. Posto isso, seria possível especular uma complementaridade entre o virar branco e a domesticação dos brancos: a transformação

apenas parcial dos cônjuges não indígenas permite que sigam fornecendo capacidades brancas passíveis de transformar os corpos indígenas, ao mesmo tempo em que a redução da alteridade dos não índios atenua os riscos de uma transformação completa em branco. Dito de outro modo, a ação recíproca entre o virar branco e a domesticação dos brancos coloca os não indígenas a uma "boa distância": nem tão distantes (o que condensaria os riscos de perda do ponto de vista humano), nem tão próximos (o que deixaria de fazer dos brancos fonte de capacidades externas para a autotransformação). Essa "boa distância" a que os índios tentariam posicionar os brancos permitiria a continuidade de ambos os processos: a domesticação dos brancos como um aparentamento gradual, constante e interminável, o virar branco enquanto uma alteração perspectiva parcial e contextual. Desta feita, os casamentos com brancos, matrimônios a princípio "distantes", teriam grandes semelhanças com os casamentos próximos que discutimos no primeiro capítulo: em ambos os casos, há um processo constante de assemelhar e diferenciar parentes, reduzindo a diferença constitutiva dos parentes e, concomitantemente, reposicionando sua afinidade, de modo a reiniciar os procedimentos de assemelhamento corporal a cada novo esforço de identificação (ou "consanguinização") (Viveiros de Castro 2002b).

Com esta exposição, podemos vislumbrar o virar branco e a domesticação dos brancos enquanto processos inversos: no primeiro caso, procura-se utilizar as capacidades brancas para produzir uma autotransformação, tomando como ponto de partida para a ação a semelhança entre parentes indígenas; no segundo caso, procura-se produzir identificação através de uma alotransformação, tomando como ponto de partida a diferença entre brancos e indígenas (cf. Kelly 2005 para uma exploração análoga). Partindo do caráter dividual da pessoa ameríndia (Kelly 2001; Viveiros de Castro 2002b; Vilaça 2005), potencialmente extensível aos não indígenas[65], o virar branco age contra a metade "indígena" da pessoa, enquanto a domesticação dos brancos age contra a metade "branca" do não indígena. No primeiro caso, a ação é análoga ao xamanismo, à guerra e ao ritual; no segundo, aos esforços de construção de similaridade mediante o parentesco (comensalidade, consubstancialidade, coprocriação, etc.).

Há, no entanto, um sentido mais simples em que essas duas relações são inversas. Refiro-me à *direção da transformação*: de um lado, o virar branco é uma alteração de

[65] É importante afirmar que não discuto aqui a pertinência do conceito de "divíduo" para a explanação da pessoa moderna (cf. Mosko 2010; 2015 para a sugestão da pessoa cristã enquanto "dividual"). Antes, considero que os índios podem estender sua concepção de pessoa ("dividual") para os não indígenas, ainda que críticas indígenas ao individualismo branco sejam constantes nas terras baixas sul-americanas (cf. Vilaça 2008 para um exemplo). Este argumento ficará claro ao final do capítulo.

índios em direção ao mundo dos brancos; de outro lado, a domesticação dos brancos é uma alteração de não índios em direção ao mundo dos indígenas. Seria possível supor que as duas relações apresentadas acontecessem em direções inversas? Ou seja, existiria nas terras baixas sul-americanas algo como um "virar índio" e como uma "domesticação de índios"? Suponho que sim, e este capítulo procurará demonstrá-lo.

Antes de apresentarmos uma análise comparativa que procure dar conta desses fenômenos, desejo refletir brevemente sobre um outro ponto.

Regionalismo

Por todo este trabalho, estive analisando essas duas formas de relação conforme figuram em interpretações etnográficas que tratam de diversas regiões internas às terras baixas sul-americanas. Assim, procurei demonstrar algumas invariantes encontradas nos povos que fazem parte do corte comparativo operado, a despeito das diferenças apontadas. Seria possível, contudo, operar outro corte no material e analisar diferenças a partir de outros critérios. Dito de outro modo: e se decidíssemos não mais operar na escala macrorregional (i.e., as "terras baixas sul-americanas"), mas sim na escala das variações geográficas e linguísticas internas a este recorte primeiro?

Sem sombra de dúvidas, encontramos importantes diferenças regionais nas terras baixas sul-americanas. A etnologia americanista procurou durante algum tempo ressaltá-las, indicando importantes variações internas ao continente: afirmando, por exemplo, os grandes contrastes entre os "Jê-Bororo" e os grupos de língua tupi-guarani (Viveiros de Castro 1986; Fausto 2001), ou então as diferenças entre as estruturas sociais das regiões das Guianas e do Alto Rio Negro (Arhem 1989). De forte viés estruturalista, esses modelos buscavam explicar as variações internas ao continente erigindo dois polos ocupados por povos diferentes, opondo assim sociedades centrífugas a centrípetas (Fausto 2001), cognatismo a descendência (Arhem 1989) e consanguinidade ideal a afinidade ideal (Descola 1993; Andrello 2006). Usualmente, os povos jê (ou os povos do Alto Rio Negro) eram associados aos primeiros polos e os povos guianenses (ou os povos tupi) aos segundos. Entre eles, haveria toda sorte de combinações possíveis dos princípios ressaltados: assim, entre o modelo alto rionegrino baseado na descendência e na hierarquia e o modelo guianense caracterizado pela endogamia e indiferenciação interna, Kaj Arhem (1989) dispõe os Maku, que combinam endogamia local com distinções via

descendência (cf. também Marques 2009). Outros, como Philippe Descola (1993), consideram que um mesmo povo pode dar maior ou menor importância a um dos princípios opostos em momentos históricos distintos: assim, o fim das caças de cabeças jívaro, substituídas pela exofiliação do complexo *arutam*, teria deslocado a ênfase jívaro da afinidade ideal para a consanguinidade ideal, associada pelo próprio autor aos grupos tukano do Alto Rio Negro (Descola 1993: 186). Dessa maneira, a despeito das diferenças apontadas, a maioria dos autores concordam que os distintos casos revelam-se como variantes de uma mesma estrutura que articula desigualmente consanguinidade e afinidade, fechamento e abertura, cognatismo e descendência, etc. (cf. S. Hugh-Jones 1993 para uma proposta interessante).

Nos últimos anos, esse debate se enfraqueceu, por uma série de razões das quais destaco duas. Em primeiro lugar, há uma espécie de arrefecimento do comparativismo "lateral"[66] (Candea 2016) na etnologia indígena contemporânea. Em segundo lugar, são hoje muitos os trabalhos que procuram demonstrar como certas características antes consideradas exclusivas a populações "amorfas" (como as tupi e guianenses, por exemplo) são passíveis de generalização para outros coletivos do continente (cf., para o caso jê, Coelho de Souza 2004; Lima 2008). Isso faz com que se dê maior relevo, nas sínteses e comparações (ainda) realizadas, a uma espécie de "substrato" de pensamento comum e invariante a todos os indígenas das terras baixas sul-americanas, mais que às diferenças regionais distinguindo os povos do continente. Contudo, isso não implica que essas distinções regionais não existam.

Face ao debate efetuado até aqui, como poderíamos diferenciar as atitudes dos povos de diferentes regiões em relação aos brancos? De saída, não me parece possível sugerir que numa determinada região os índios deem mais ênfase à domesticação dos brancos ou, inversamente, ao virar branco. Ou seja, não poderíamos considerar essas duas relações como dois polos entre os quais os diversos exemplos se encontrariam – de tal modo que as diferenças devem estar em outro lugar. Procuro, a seguir, apontar um caminho possível para posicionar essas variações a partir dos termos da discussão que vim realizando. Não se trata de fornecer uma resposta exaustiva, muito menos um

[66] Segundo Candea (2016; cf. também 2015), a comparação lateral caracteriza-se pela descrição de similaridades e diferenças entre dois ou mais estudos equivalentes, enquanto a comparação frontal erige, por razões heurísticas, uma oposição assimétrica entre "nós" e "eles", focando na incomensurabilidade entre o mundo do antropólogo e aquele de seus interlocutores. Para Candea (2016: 94), nos últimos anos houve grande discussão teórica sobre a comparação frontal, enquanto a comparação lateral recebeu pouca atenção. Cf. epílogo para mais discussões.

modelo, mas simplesmente oferecer uma hipótese a ser trabalhada futuramente: talvez possamos diferenciar as populações do continente não tanto pela ênfase que depositam sobre "domesticar" ou "virar", mas pelo que *fazem* com o parente que se coloca como outro e com o outro transformado em parente. Caberia indagar, portanto, como são *estendidos* os efeitos da predação e da domesticação.

Em certa medida, me inspiro na discussão de Carlos Fausto (2001: 302-3) sobre as distintas maneiras através das quais os Parakanã e os Mebengôkre incorporam cativos. Segundo o autor, há um importante contraste nas formas de "incorporação do conhecimento" portado pelos cativos: enquanto nos Mebengôkre os bens materiais e imateriais apropriados são transmitidos entre grupos específicos, usualmente de modo vertical, sob a forma de "riquezas" (*nekretx*), entre os Parakanã os nomes e prerrogativas incorporados circulam de modo "restrito", indicando uma "intransitividade dos bens e propriedades" (Fausto 2001: 304), de tal maneira que novos conhecimentos exteriores precisam ser continuamente apropriados. Essa distinção está em compasso com o contraste de Fausto (2001: 534) entre regimes sociocosmológicos centrípetos e centrífugos: no primeiro caso, capacidades e riquezas são conservadas e transmitidas de modo a erigir e confirmar "diferenças sociológicas" internas ao grupo; no segundo, a aquisição constante de potências exteriores, de transmissibilidade interna limitada, funda diferenças antes ontológicas que sociológicas entre pessoas.

A meu ver, o modelo de Fausto apresenta um limite: o contraste entre esses dois regimes sociocosmológicos se assenta, na interpretação do autor, na menor ou maior necessidade de apropriação de capacidades exteriores, de modo que

> Nos sistemas centrípetos predomina a ideia de uma fundação em que as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas, ao contrário dos sistemas centrífugos em que ela depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior (Fausto 2001: 534).

Ora, me interesso na discussão de Fausto sobretudo por sua percepção sobre formas distintas de circulação de capacidades apropriadas do exterior – e não pelo contraste entre maior ou menor necessidade de aquisição de potências externas. A partir desse quadro, erijo uma breve comparação que tenha como seus dois polos-limite os Jê e as Guianas, indicando ainda o Alto Rio Negro como caso intermediário, já que apresenta exemplos de transição entre sistemas baseados na extensão vertical e naquela cognática de capacidades exteriores. Reitero que o objetivo é apresentar apenas um esboço inicial,

ou uma hipótese a ser averiguada com novos exemplos etnográficos, baseada em possíveis distinções regionais entre formas de relacionar-se com o mundo dos brancos.

Comecemos pelos Mebêngôkre. Como demonstra Vanessa Lea (2012), este povo jê se divide entre distintas matricasas (cujos membros são definidos por descendência uterina) que contêm riquezas ou legados particulares nas formas de nomes pessoais e *nekretx* ("prerrogativas" ou "pertences", como adornos, animais de estimação, coisas colecionadas, papéis cerimoniais e cantos). A autora revela um complexo sistema de transmissão desses legados por linhas uterinas, indicando a permanência, através do tempo, das riquezas dentro de cada matricasa. Devemos sublinhar alguns pontos: a) os legados são importante forma de distinção entre as Casas mebêngôkre (Lea 2012: 344), podendo também diferenciar pessoas "bonitas" em contextos ordinários e rituais; b) nomes e *nekretx* podem ser emprestados – contanto que devolvidos à matricasa de origem (Lea 2012: 287, 312, 331) – , e sua prerrogativa pode ser alvo de disputa entre duas ou mais Casas – algo que eventualmente leva a contendas (Lea 2012: 285, 308, 324); c) tanto nomes quanto *nekretx* são concebidos como tendo origem externa, podendo ser adquiridos em terras alheias através de viagens xamânicas, guerras e outros procedimentos (Lea 2012: 207, 332) – com efeito, Lea (2012: 235) ainda aponta que nomes dos brancos foram incorporados pelos Mebêngôkre em seu sistema onomástico, sendo transmitidos "da mesma forma que os demais nomes"; d) para que nomes e *nekretx* tornem pessoas e Casas bonitas e prestigiosas, é preciso que sejam confirmados cerimonialmente e que sua transmissão seja controlada (evitando assim que os objetos percam valor por sua circulação excessiva) (Gordon 2010: 13).

Como demonstra Cesar Gordon (2006; 2010), os Mebêngôkre (Xikrin) do Cateté passaram a receber nas últimas décadas grandes quantidades de dinheiro e bens da Companhia Vale do Rio Doce (atual Vale), como compensação pelo projeto de mineração na Serra dos Carajás. Em sua análise do fluxo exacerbado de dinheiro e mercadorias brancas dentro do território dos Mebêngôkre do Cateté, Gordon revela que a incorporação desses bens se deu por meio de uma lógica da predação e da guerra, análoga no início àquela que permite a incorporação de novos nomes e *nekretx* mebêngôkre. Como sublinhado por Gordon (2006; 2010) e também por Lea (2012), as mercadorias dos brancos foram primeiro chamadas de *nekretx*, incorporadas portanto no sistema de diferenciação de pessoas e Casas (se tomarmos o termo de Lea) de acordo com sua "beleza". Desse modo, é possível notar que a distinção e diferenciação de pessoas e Casas mebêngôkre incorporou os objetos e nomes dos brancos, a princípio transmitidos e

circulados segundo as linhas uterinas que marcam a forma de transmissão e circulação dos nomes pessoais e *nekretx* (Gordon 2006). Contudo, conforme o fluxo de mercadorias se intensificou, novas formas de particularização emergiram, como veremos. Por ora, cabe sublinhar que os primeiros efeitos do movimento de "virar *kuben*" (branco) (Gordon 2006) através da incorporação de mercadorias brancas foram estendidos segundo as linhas de transmissão vertical de prerrogativas que, confirmadas cerimonialmente, particularizam Casas e pessoas "bonitas" entre os Mebêngôkre.

Caso o exemplo mebêngôkre pareça singular face a outros povos jê, sobretudo por seu histórico guerreiro e predatório, o caso dos Kaingang da TI Rio da Várzea fornece uma apreciação análoga (Gibram 2016). Segundo Paola Gibram (2016: 170), as lideranças kaingang devem conter em si diversas relações de parentesco, com filhos "legítimos" e "criados", com animais de criação e com ancestrais, de modo a se particularizarem como "pessoas magnificadas" (cf. Gibram 2016: 158-9; Sztutman 2012 para a discussão do termo). No mesmo sentido, as principais lideranças – sobretudo o cacique – também devem se diferenciar de seus parentes por "conter relações com aliados externos, indígenas ou não", tornando-se "aqueles que 'sabem fazer parcerias' com outros líderes indígenas ou com agentes de Estado, que 'sabem conversar com os brancos', sabem 'fazer reunião'" (Gibram 2016: 170). Em um contexto no qual a descendência patrilinear adquire grande importância, definindo a pertença de pessoas às metades *kamé* e *kanhru* (Gibram 2016: 119), é digno de nota que a ligação direta com ancestrais notáveis é fonte de prestígio político para diversos sujeitos, e em alguma medida condição para tornar-se cacique. Neste quadro, Gibram (2016: 185) demonstra a importância da hereditariedade para a sucessão de caciques na TI Rio da Várzea, panorama pouco encontrado em outras aldeias kaingang. Como o manejo de relações com o mundo dos brancos é condição fundamental para que uma pessoa ocupe a posição de cacique, seria possível supor a partir do trabalho da autora que as capacidades brancas interiorizadas pelos Kaingang deste local são muitas das vezes transmitidas e estendidas "verticalmente", como o são outros indicadores de prestígio (cf. Gibram 2016: 168). Pois se um chefe herda, em alguma medida, as relações de seu pai (também chefe), é esperado que entre elas estejam as relações com brancos.

Também no Alto Rio Negro encontramos uma extensão das capacidades apropriadas do mundo dos brancos através de linhas de descendência. Como demonstram diversos autores (cf. C. Hugh-Jones 1979; Jackson 1983; Pedroso 2013), nesta região os sibs, ou grupos agnáticos baseados na descendência patrilinear, detêm uma série de

prerrogativas específicas, como nomes, adornos e narrativas, que os conferem prestígio e atuam na confirmação de sua ordem mítica de aparecimento. No Alto Rio Negro, é precisamente a ordem mítica de aparecimento que justifica diferenças hierárquicas através das escalas (do sib, das fratrias e dos grupos linguísticos).

Como demonstra Geraldo Andrello (2006; cf. também Andrello 2008) para o caso de grupos Tukano e Tariano que vivem nas cercanias de Iauaretê, as prerrogativas de cada sib podem ser aumentadas a partir de roubos e apropriações de nomes e adornos cerimoniais. Por essa razão, diversos grupos agnáticos procuraram no passado se apropriar de nomes brancos para aumentar seu patrimônio imaterial, tal como o sib tariano Koivathe, que a partir destes nomes pôde acumular uma memória genealógica de até treze gerações (Andrello 2006: 331) – algo incomum na região, onde a transmissão de nomes cerimoniais entre gerações alternadas impede grande profundidade genealógica (cf. C. Hugh-Jones 1979). Segundo Andrello (2006: 327), esse acúmulo de nomes brancos permitiu "sancionar a [alta] posição hierárquica dos Koivathe". De modo análogo, está em curso atualmente no Alto Rio Negro uma iniciativa de registro de narrativas míticas de distintos grupos agnáticos, transformadas em livros da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* (cf. Andrello 2008). De acordo com Andrello (2006: 278), essa iniciativa de "revitalização cultural" é também uma tentativa de "reafirmar a hierarquia": são sobretudo os sibs que reivindicam sua alta posição hierárquica que procuram registrar as narrativas, de modo a confirmar suas reivindicações. Tanto em relação aos nomes brancos quanto em relação ao "papel" (i.e., os livros), notamos que a apropriação de capacidades brancas visa diferenciar coletivos segundo linhas de descendência, de tal modo que o prestígio angariado pela incorporação dessas capacidades tende a ser estendido, ou transmitido, segundo linhas agnáticas.

No entanto, também encontramos no Alto Rio Negro uma tendência em alguma medida inversa. Se os trabalhos de Geraldo Andrello sugerem uma valorização da hierarquia através da incorporação de nomes e tecnologias brancas, o livro de Cristiane Lasmar (2005) sobre casamentos entre índias e brancos em São Gabriel da Cachoeira apresenta outra imagem. Conforme demonstra a autora, as mulheres que vivem na cidade, com seus cônjuges brancos, tornam-se atratoras de parentes vindos das comunidades. Isso leva à conformação de ambientes cognáticos, nos quais as distinções entre coletivos se baseiam mais no prestígio angariado pela apropriação de capacidades brancas que na hierarquia agnática (Lasmar 2005). Com efeito, se usualmente as mulheres se distanciavam de seus parentes para viver em outras comunidades, em São Gabriel da

Cachoeira os casamentos com homens brancos "oferece[m] à mulher a possibilidade de permanecer perto de seus pais e irmãos" (Lasmar 2005: 208), tornando sua casa um "pólo de convergência para parentes paternos e maternos". Se retomarmos um importante ponto discutido acima, sobre a lógica classificatória vigente em São Gabriel da Cachoeira separando "mais índios" de "mais brancos" (cf. cap. 3), notamos que é nessa escala que o "virar branco" diferencia pessoas: antes que uma distinção de acordo com o prestígio diferencial de grupos agnáticos, as mulheres indígenas casadas com brancos diferenciam-se de outros índios por sua proximidade ao modo de vida branco (i.e., por serem "mais brancas" ou "menos índias" que seus parentes da comunidade). Neste sentido, o prestígio que angariam se estende mais pela cognação que pela descendência agnática: a mulher "se move na direção do mundo dos brancos, levando consigo os parentes" (Lasmar 2005: 247-8) – tanto paternos quanto maternos.

Essas duas imagens da distinção no Alto Rio Negro estão em compasso com uma importante característica da organização social na região do Uaupés, como apontam os autores (Lasmar 2005; Andrello 2006). Refiro-me à proposição de Aloisio Cabalzar (2000; 2009), que demonstrou duas tendências na conformação de coletivos na região: de um lado, sibs de alta hierarquia costumam forjar ambientes agnáticos, nos quais grupos locais vizinhos se relacionam através da consanguinidade; de outro, sibs de baixa hierarquia tendem a formar ambientes cognáticos, em que grupos locais vizinhos costumam estar relacionados pela afinidade. Parece que a etnografia de Geraldo Andrello (2006) demonstra a possibilidade de um grupo de alta hierarquia manter a conformação agnática através da apropriação de capacidades brancas, enquanto o trabalho de Cristiane Lasmar (2005) revelaria uma apropriação cognática das potências não indígenas – similar à busca alternativa de prestígio levada a cabo por grupos de baixa hierarquia. Em outras palavras, a formação, em São Gabriel da Cachoeira, de ambientes cognáticos por mulheres indígenas casadas com brancos, "arrimos de parentes", não é estranha à estrutura social do Alto Rio Negro (segundo o trabalho de Cabalzar 2009 permite supor).

Na região das Guianas, por sua vez, a apropriação de capacidades externas não tende a confirmar distinções internas de ordem sociológica, ao contrário daquilo observado entre os Jê-Bororo do Brasil Central e no Alto Rio Negro (cf. Overing [1984] 2002). Conforme observamos no caso dos Karipuna (Tassinari 2003), a apropriação de capacidades exteriores através da incorporação de estrangeiros via matrimônio tende a ser mais uma forma pela qual um chefe pode angariar prestígio, algo que o permite manter seus parentes por perto e inflacionar seu coletivo. Ou seja, o "casar longe" (manifestado

no idioma karipuna do “espalhar o sangue”) permite a um chefe adquirir novas relações, cujas qualidades podem lhe dotar de um prestígio extensível a seus corresidentes. Como no caso dos Waiwai, onde a incorporação de “povos não vistos” é imediatamente atrelada ao ciclo de vida de chefes e de seus coletivos (cf. Howard 2001), também aqui percebemos que, se há extensão dos efeitos da predação e da domesticação, ela se dá não pela conformação de distinções sociológicas internas a um grupo, mas de diferenciações entre grupos locais erigidos pela residência e cognação.

Conforme o exposto, seria possível sugerir que a apropriação de capacidades brancas nas terras baixas sul-americanas pode ser estendida, ou transmitida, via linhas de descendência ao se tornarem parte das prerrogativas de um determinado grupo (Mebêngôkre, Kaingang, Tariano e Tukano), ou então ser estendida de modo cognático, no qual o prestígio de determinada pessoa é estendido a seus coresidentes (São Gabriel da Cachoeira, Karipuna e Waiwai). Se essas modalidades de extensão são a princípio atadas a determinadas regiões – sobretudo por confirmarem as organizações sociais dos povos que aí vivem –, é preciso ressaltar que nada garante que a apropriação de capacidades exteriores em um povo no qual se encontram “Casas”, “metades” ou “grupos agnáticos” sempre confirmará essas distinções. Ao contrário, há exemplos jê, como os Karajá (Nunes 2012), nos quais o “virar branco” não tem qualquer referência a distinções sociológicas[67]. Entre os próprios Mebêngôkre o intenso influxo de mercadorias instaurou a possibilidade de que a maioria das famílias pudesse patrocinar cerimônias de confirmação de nomes – incorrendo numa inflação ritual que levou a certa indistinção interna entre pessoas “belas” (aquelas com nomes cerimoniais confirmados) (cf. Gordon 2010). Com efeito, como aponta Gordon (2010), hoje as distinções internas aos mebêngôkre do Cateté se fundam mais sobre o recebimento, ou não, de salários, que nas prerrogativas e riquezas (nomes e *nekretx*) que outrora foram a principal fonte de diferenciação mebêngôkre.

Se for válida a hipótese que aqui apresento – sabendo que ela ainda carece de substrato etnográfico mais sólido –, ela não deve ser lida como uma sorte de manual para a história. Ao que tudo indica, os regimes de subjetivação ameríndios, independente de sua conformação histórica particular, podem se transformar em ambas as direções – seja na ordenação de diferenças sociológicas internas ou de diferenças ontológicas externas. Com efeito, seria possível supor que a extensão “vertical” ou “cognática” dos efeitos da

[67] Vide, por exemplo, a já antiga discussão de William Crocker (1961), para quem as relações com os brancos traziam uma “disfunção” dos subgrupos canela.

apropriação de capacidades brancas possam ser encontradas através das regiões etnográficas que aqui discutimos (cf. Fausto 2001 para um interessante exemplo; cf. também Fausto; Xavier & Welper 2016). Pois como demonstram uma série de autores, as formações baseadas na "descendência" e na "cognação" são variantes de uma mesma estrutura (cf. Arhem 1989; Descola 1993; Viveiros de Castro 2002a, entre muitos outros).

Pacientes e objetos

Após este breve parênteses, podemos retomar o problema colocado mais acima: seria possível supor a existência de uma "domesticação dos índios" e de um "virar índio"? Se confirmarmos esta suposição, notaremos que as análises disponíveis permitem-nos considerar que as duas relações que viemos discutindo nesta dissertação – a domesticação dos brancos e o virar branco – podem acontecer, segundo os índios das terras baixas sul-americanas, em direções inversas. Comecemos investigando a possibilidade de que os índios sejam amansados pelos brancos.

Conforme vimos ao final do último capítulo, os Parakanã Ocidentais descrevem seus esforços em familiarizar as mulheres raptadas com o verbo *-mo'yng*, traduzido por Carlos Fausto (2001: 86) como "pacificar". Segundo o autor, a ação de "pacificar" essas mulheres implica fazer com que se "acostumem" à sua nova moradia (Fausto 2001: 301-2). Curiosamente, os Parakanã ocidentais descreveram a atração de outros povos para viverem junto aos postos da Funai, bem como sua própria "pacificação", através do mesmo verbo, indicando "uma transformação nas disposições daquele que sofre a ação pacificatória em direção daquele que promove a ação: movimento, se quiserem, de aculturação" (Fausto 2001: 86). Os índios que serviram de intérpretes aos Parakanã Ocidentais, quando estes ainda optavam pela autonomia, eram descritos como tendo sido "pacificados" pelos brancos, sobretudo porque teriam passado por um "deslocamento espacial, no qual o paciente reúne-se ao agente: passa a viver, no caso, com os brancos" (Fausto 2001: 86). Os Parakanã Ocidentais permaneceram até meados da década de 1980 escapando dos brancos, até que em 1984 "resolveram aceitar a 'pacificação'" (Fausto 2001: 96). Notamos assim que os Parakanã Ocidentais consideram que o deslocamento

em direção ao mundo dos brancos, conjuntamente à transformação corporal e atitudinal que implica, pode ser efeito da domesticação dos índios pelos brancos[68].

De acordo com Luisa Girardi (cf. 2015; 2016), os Katxuyana concebem que seus vizinhos *mekoro* (quilombolas) deixaram, com o tempo, de ser "inimigos", tornando-se "amigos" e, posteriormente, "parentes". No entanto, os indígenas apontam que se deixaram "acostumar" ou "amansar" (*-enhonmu*) pelos *mekoro* (Girardi 2016: 20), através do parentesco instaurado sobretudo pelo compadrio: segundo a autora, conforme os *mekoro* tornaram-se padrinhos de crianças katxuyana, passaram a "cuidar", proteger" e "alimentar" seus afilhados, de modo a "fazer crescer" (*-hoite*) essas crianças (Girardi 2016: 20). Como aponta Girardi (2016: 20), essa modalidade de relação caracteriza o parentesco katxuyana, pois é mediante essas ações que da afinidade pode ser extraída a consanguinidade. Em suma, tanto a relação entre padrinhos e afilhados quanto aquela entre compadres permitiu aos Katxuyana aprenderem "como os *mekoro* cozinhavam, o que plantavam, como comiam, faziam farinha, a língua que falavam, a maneira como negociavam, como trabalhavam" (Girardi 2016: 20). Contudo, a autora demonstra que esse amansamento dos katxuyana pelos *mekoro* não implicou um "virar" (*onekwa-*) quilombola, ou não índio: segundo Girardi (2016: 17), somente os xamãs são capazes de dominar a "técnica da transformação em vida", ao tornarem-se jaguares e percorrerem grandes distâncias na mata.

A instauração do compadrio entre índios e não índios também tem rendimento para compreender transformações em outros contextos etnográficos. Como aponta Peter Gow (1991: 172-8), o compadrio é uma instituição fundamental ao parentesco piro, pois permite que o nascimento de uma criança instaure uma relação de "quase-afinidade" e "quase-consanguinidade" entre corresidentes afastados. Dessa maneira, o compadrio "simula laços de parentesco próximo e afinidade nas relações entre parentes corresidentes distantes" (Gow 1991: 176), de tal modo que os compadres pensam uns nos outros e se ajudam mutuamente, a despeito da distância que os separa no processo do parentesco piro (pautado sobretudo nas relações de cuidado entre parentes próximos).

Os Piro estabeleceram uma série de relações de compadrio com um de seus principais patrões, responsável por tê-los escravizado nas *haciendas.* Trata-se de

[68] É interessante notar a "resposta" dos Parakanã Ocidentais a esse tipo de ação: segundo Fausto (2001: 499), os indígenas procuraram "familiarizar" os brancos como fazem com seus inimigos oníricos. Desse modo, esperavam trocar a predação (ligada à guerra) pela familiarização (ligada ao xamanismo), de maneira a obter a proteção dos brancos e seguir recebendo mercadorias deles.

Francisco "Pancho" Vargas, que era não apenas patrão, mas também "chefe" (*curaca*) dos Piro, pois era o principal "instigador" de cerimônias e rituais no período em que os Piro viviam com diversos outros "tipos de gente" nas *haciendas* (Gow 1991: 66-68; cf. também Amoroso & Mahalem de Lima 2011). O fato de Vargas ter sido não apenas padrinho, como marido de mulheres piro, demonstra uma instigante associação entre sua posição de "patrão" e o parentesco piro. Pois segundo Gow (1991: 67), a vida nas fazendas de Vargas é considerada pelos Piro como parte central em seu processo de "virar civilizado": nestes locais, aprenderam o espanhol, passaram a apreciar mercadorias não indígenas e deixaram de temer os brancos (Gow 1991: 214). Ainda que Gow (1991) não desdobre a fundo o fato de Vargas ter sido padrinho e compadre de diversos indígenas, deixa claro que seu parentesco com os indígenas (tanto pelo compadrio quanto pelo casamento e a procriação) foi fundamental para que os Piro pudessem "tornar-se civilizados" (cf. Gow 1991: 215). Seria possível apontar que, neste caso, o parentesco com um patrão inequivocamente branco[69] (Amoroso & Mahalem de Lima 2011) foi responsável por familiarizar os Piro e torna-los civilizados. Encontramos aqui, sugiro, uma associação direta do idioma do "virar branco" à domesticação.

Também entre os Paumari, povo indígena da região do rio Purus, há uma associação direta entre o compadrio e a domesticação pelos brancos. Conforme demonstra Oiara Bonilla (2005), os jovens paumari consideram fundamental passar um certo tempo fora da aldeia, trabalhando para um patrão branco, antes de se casarem. Assim, afirma a autora, os Paumari tornam-se capazes de "aprender o jeito do *Jara*" (branco), i.e., "a maneira como estes trabalham, cortam seringa, madeira, plantam, caçam, mas sobretudo falam (português), negociam, comem, bebem e dançam" (Bonilla 2005: 45). Colocar-se como empregado face a um patrão branco é considerado pelos Paumari como uma forma de adoção, ligada usualmente ao apadrinhamento do jovem por seu patrão. Isso implica, na perspectiva paumari, que os patrões devem dispensar cuidado e proteção a seu afilhado, que será "alimentado direta ou indiretamente por ele" (Bonilla 2005: 48). Para ancorar sua explicação, Bonilla (2005: 48-9) aponta diversas analogias que os Paumari

[69] Por toda sua monografia, Gow (1991) aponta a ambiguidade de Vargas: o patrão era considerado um estrangeiro, mas sabia falar asháninka e piro. Por vezes, os Piro afirmam que ele era espanhol, enquanto outros dizem que era Cocama, ainda que isto não implique contradição nenhuma: "ele pode muito bem ter sido os dois" (Gow 1991: 67). Em uma entrevista recente, Gow afirma que Vargas possivelmente era Cocama, ainda que, para os Piro, ele fosse inequivocamente um "branco", já que seus comportamentos eram de um homem branco, e não de um indígena (cf. Amoroso & Mahalem de Lima 2011) – apontando, como em outros trabalhos, que os "tipos de gente" são definidos no Baixo Urubamba pelos comportamentos, e não pela "raça".

traçam entre filhos adotivos, animais de criação e empregados, demonstrando que o objeto último da familiarização por um patrão é a "socialização" do empregado paumari, que deve ocorrer do mesmo modo como crianças paumari são socializadas por seus pais e parentes (Bonilla 2005: 54) – i.e., através da comensalidade, da nomeação, da proteção e do aprendizado da língua (Bonilla 2005: 56). Por meio de sua familiarização via tratativas ligadas ao parentesco, os Paumari podem controlar a agressividade do branco, uma vez que enquanto pacificador/domesticador, o patrão deve relacionar-se aos Paumari por meio do cuidado e da proteção, e não da predação (Bonilla 2005: 58).

Segundo Bonilla (2005: 56; cf. também Bonilla 2009), os Paumari descrevem a interação que tiveram com uma missionária do Summer Institute of Linguistics nos mesmos termos. Também neste caso, os Paumari foram domesticados pela missionária ao receberem presentes, tratamentos de saúde e realizarem trocas com ela. Quando a missionária partiu, os Paumari sentiram um grande abandono (Bonilla 2005: 56). Recordemo-nos, face a este exemplo, como os Waiwai também consideram que foram amansados pelos missionários: com efeito, a busca dos Waiwai por contato e domesticação dos "povos não vistos" é descrita como uma ação idêntica àquela que os missionários lhes dispensaram quando os amansaram (Howard 2001). Tanto no caso Waiwai, quanto no caso Paumari, os índios se colocam como objeto, ou paciente, da ação domesticadora dos brancos.

Pelo exposto, há uma associação implícita nos trabalhos entre a domesticação de indígenas por brancos e o "virar branco" – ou seja, a transformação (corporal e contextual) em branco pode estar relacionada à produção de parentesco com brancos, através da domesticação dos índios por eles. Se esta característica está a princípio ausente do exemplo Katxuyana, parece estar presente nos casos Piro, Paumari e Waiwai. No exemplo Kanamari, essa relação é negada por Luiz Costa (2017), como veremos. Mesmo assim, a afirmação kanamari de que estão "virando Funai" é interessante para nossos propósitos, pois tem íntima conexão com a domesticação.

Conforme aponta Costa (2017), os Kanamari se dividiam no passado em subgrupos distintos, cada um unificado por um chefe cujo termo para denomina-lo, em kanamari (*-warah*), é traduzido por Costa (2017: 112) como "corpo-dono". Afinal, esses chefes eram responsáveis por alimentar seu povo, criando e promovendo uma dependência do coletivo em relação a ele. Sustentado por um idioma de "consanguinidade assimétrica" (cf. Fausto 2008), o chefe (*-warah*) é um "pai e um alimentador paradigmático" (Costa 2017: 114), contendo sob seu cuidado um conjunto de pessoas

corresidentes que se reconhecem todas como "parentes". Como demonstra Costa (2017: 113), o conceito de -*warah* também é aplicado a outras relações, como entre uma mulher e seu xerimbabo e entre os pais e seus filhos. O -*warah* é assim responsável por sintetizar e determinar "(pela fala, pelo exemplo, por suas ações, etc.) as atividades dos demais participantes" (Costa 2017: 113). Pelo que vimos até agora, o idioma do -*warah* é intimamente relacionado às relações de "familiarização", constituindo-se como caso particular das relações de "cuidado e controle" que apontamos como variantes da domesticação (cf. capítulo 3).

Se as relações internas aos subgrupos eram determinadas pela ação dos chefes (-*warah*), as relações externas entre subgrupos distintos eram pautadas por um idioma da afinidade simétrica. Dessa maneira, conforme os Kanamari passaram a se relacionar com os patrões da borracha, em meados da década de 1920, uma transformação notável ocorreu: os subgrupos deixaram de ter relevância, de tal maneira que pessoas antes identificadas a não parentes passaram a viver juntos (Costa 2017: 116). Com isso, os antigos chefes de aldeia (-*warah*) deixaram de existir, de tal modo que se esvaíram "os laços assimétricos de corpo-dono que organizavam as relações no interior do subgrupo" (Costa 2017: 118). Sem a "integração vertical efetuada pelo -*warah*", as relações de parentesco estabelecidas passaram a se basear unicamente no princípio que orientava as relações entre subgrupos, inerentemente instáveis (Costa 2017: 118). Isso trouxe um grande problema aos Kanamari, só solucionado com a chegada da Funai à região.

Como demonstra Costa (2017: 103), os Kanamari sempre se referem à Funai através do termo -*warah*. Isso se deve ao fato de que hoje a "Funai é o único análogo contemporâneo dos antigos chefes de subgrupo" (Costa 2017: 103), pois é pensada como um "pai e protetor". Com efeito, o posicionamento da Funai como grande -*warah* permite aos Kanamari hoje se relacionarem como parentes entre si, pois ao (idealmente) tratarem os índios com um idioma do "afeto e cuidado", a Funai cria "os Kanamari" (Costa 2017: 121) ao alimentá-los como antigamente faziam os chefes (-*warah*) – erigindo, como no passado, aldeias nas quais todos são parentes. Com isso, Costa (2017: 121) sugere que o "virar Funai" dos Kanamari é um movimento coletivo que deve atingir a todos para que possa se concretizar (Costa 2017: 121) – pois somente se todos os kanamari deixarem-se criar pela Funai, poderão tornar-se parentes.

De saída, esse processo kanamari me parece uma atualização específica do fenômeno da domesticação sobre o qual vim tratando. Ele ocorre, no entanto, em um sentido inverso à "familiarização dos brancos": a alimentação pela Funai, ainda que crie

parentesco entre os Kanamari, é descrita como um movimento de adoção de roupas e bonés com insígnias da Funai, de nomeação de crianças por funcionários do órgão indigenista e mesmo de utilização de patentes da instituição pelos indígenas (Costa 2017: 102). Parece claro, portanto, que coloca em cena a adoção de capacidades associadas à Funai e a seus funcionários, indicando a fabricação de certa similaridade corporal através do cuidado e da alimentação. Além disso, a despeito daquilo que sugere Costa[70] (2017: 124, n. 3), é importante notar ao menos uma semelhança do "virar Funai" em relação ao "virar branco": ambos são descritos como um processo continuativo que indica "o decorrer de uma transformação", e não seu resultado (Costa 2017: 102).

Evidentemente, há diferenças relevantes entre os exemplos aqui apresentados. O próprio caso kanamari o indica, uma vez que a transformação destes índios "em Funai" é prontamente distinguida por eles de qualquer aproximação em relação ao modo de vida dos brancos (Costa 2017: 124, n.3). No entanto, todos os exemplos discutidos têm uma importante similaridade: descrevem transformações indígenas causadas pelo parentesco com os brancos. Enquanto a domesticação dos brancos descreve esforços indígenas para transformar brancos em índios, extraindo parcialmente sua alteridade constitutiva, a domesticação de índios por brancos aponta uma ação análoga, mas inversa: os índios consideram que, através dos cuidados, da alimentação e da criação, foram objetos, ou pacientes, de uma transformação em direção ao modo de vida de seus domesticadores. Há, portanto, uma teoria ameríndia segundo a qual a transformação do próprio sujeito pode ser causada, ou motivada, pelas ações de outrem – demonstrando que o ponto de vista não necessariamente determina o agente da domesticação. Em suma, a alotransformação pode ser descrita tanto do ponto de vista do sujeito, quanto do objeto da domesticação.

Há mais um ponto: conforme vimos, há a possibilidade de que os idiomas do virar branco e da domesticação por brancos se sobreponham. Isso indica que concomitantemente a uma autotransformação (visando a diferenciação face aos parentes) pode ocorrer uma alotransformação. Ou seja, os trabalhos disponíveis nos permitem supor que, do ponto de vista dos índios das terras baixas sul-americanas, o virar branco pode ser causado pelos esforços não indígenas em amansar os índios através do parentesco. Com efeito, o movimento de índios em direção ao mundo dos brancos virtualmente

[70] Segundo Costa (2017: 124, n. 3), o "virar Funai" não pode ser considerado uma variante do "virar branco" porque "os Kanamari veem os interesses da Funai como distintos dos interesses dos brancos que lhes são mais familiares", de tal maneira que a expressão "virar branco" lhes parece sempre um insulto.

contém duas ações simultâneas: a elicitação intencional, pelo sujeito, da parte da pessoa que conecta brancos e índios e o eclipsamento, causado por outrem, da parte da pessoa que separa brancos e índios (cf. Viveiros de Castro 2002b para o modelo de fundo; cf. infra). Com isso, reencontramos o tema dos limites da transformação, explorado no capítulo 2: o risco por trás do virar branco reside em sua potencial extensão para o parentesco *com* (e, consequentemente, *como*) brancos.

Restam dois temas a divisar. Em primeiro lugar, é preciso apresentar em chave etnográfica os perigos da transformação completa em branco, apresentado por alguns antropólogos, bem como mapear as maneiras como os índios da região têm procurado evitar esses perigos. Em segundo lugar, é necessário se indagar acerca da existência do inverso simétrico da sobreposição entre "virar branco" e "domesticação dos índios": a possível sobreposição entre "domesticação dos brancos" e "virar índio". Como veremos, a etnografia tupi guarani permitirá discutirmos esses dois temas conjuntamente – afinal, o risco de se transformar completamente em outro parece ser contrabalanceado pelos Tupi Guarani por uma modalidade de transformação análoga àquela pela qual seus cônjuges brancos devem passar (um "virar índio").

Limites

Beatriz Matos (2014) descreve em sua tese de doutorado o fim dos rituais dos espíritos cantores (*cuëdenquido*) outrora realizados pelos Matses do Vale do Javari. Segundo a autora, esses rituais criavam uma ocasião controlada na qual os espíritos cantores podiam visitar as aldeias matses e levar os jovens rapazes para conhecerem suas malocas, localizadas no mundo subterrâneo (Matos 2014: 174). Tratava-se, de acordo com a autora, de um ritual de iniciação masculina: os espíritos *cuëdenquido* levavam os iniciandos para o mundo subterrâneo para que "crescessem" e pudessem completar sua formação enquanto homens. Esse ponto fica evidente quando Matos ressalta que as mulheres não podiam sob nenhuma hipótese ver os espíritos *cuëdenquido*: quando chegavam às aldeias humanas, os espíritos cantores portavam vestimentas rituais (cuidadosamente preparadas pelos homens iniciados em uma maloca apartada e construída exclusivamente para a ocasião) que impediam que as mulheres os vissem (Matos 2014: 153).

Em meados da década de 1970, uma missionária evangélica passou a afirmar aos Matses que seus rituais dos espíritos cantores eram falsos, dizendo que figuravam "apenas

homens fingindo ser espíritos" (Matos 2014: 200). Por essa razão, um grande cacique resolveu questionar a eficácia da cerimônia, levando sua esposa à maloca nas quais os homens fabricavam as vestes rituais para os *cuëdenquido*. Ao chegarem ao espaço interdito, encontraram os espíritos cantores sem nenhuma vestimenta – visão extremamente perigosa a todos aqueles que não eram homens iniciados –, ocasionando grande raiva nos espíritos e, pouco tempo depois, a morte da esposa do cacique (Matos 2014: 198).

Segundo os interlocutores de Beatriz Matos (2014), desde então os espíritos *cuëdenquido* têm imensa raiva dos Matses, de tal modo que os antigos rituais dos espíritos cantores, fundamentais à iniciação masculina, não podem mais ser realizados. Neste contexto, diversos jovens matses têm sido acometidos por crises repentinas, nas quais "perdem o controle de si e saem correndo em direção da floresta" (Matos 2014: 221), passando horas ou até mesmo dias sumidos. De acordo com Matos (2014: 221), essas crises são ocasionadas pela visão repentina de um espírito que deseja levar embora o vivente de seu mundo: enquanto o corpo do jovem acometido pela crise se mantém alheio ao mundo dos vivos, seu duplo (*mayan*) está sendo tratado como parente pelos espíritos, que desejam familiariza-lo e captura-lo permanentemente (Matos 2014: 231). Caso o duplo da vítima ceda, "ela nunca mais voltará aos seus parentes. Ou seja, irá morrer para os Matses viventes" (Matos 2014: 231).

Conforme apontam os Matses, essas crises têm íntima relação com o fato de não poderem mais realizar seus rituais de iniciação (Matos 2014: 233). Em linhas gerais, a quebra de uma interdição fundamental, ocasionada pela ação missionária, transformou espíritos antes benfazejos em agressores da condição humana matses (Matos 2014: 233). Afinal, os rituais permitiam encontros controlados com os espíritos, nos quais os Matses podiam atualizar relações de parentesco com os *cuëdenquido* e se amadurecerem através da transformação corporal (Matos 2014: 244). Nas palavras de Matos, "no lugar de visitas ritualizadas, temos a irrupção violenta dos espíritos nas vidas das pessoas" (Matos 2014: 246). Desse modo, se antes os rituais permitiam uma alteração corporal controlada e contextual dos viventes, agora os encontros descontrolados e incessantes incorrem no risco de morte aos Matses (Matos 2014: 247). Matos (2014: 257) sugere que a transformação pela qual passaram os Matses pode desembocar na ameaça aos "processos de constituição de pessoas e do parentesco" – se indagando ainda se não estaríamos diante de uma "transformação mais radical".

No capítulo 2 desta dissertação, sugeri que os casamentos com brancos poderiam desencadear consequências semelhantes, ao acometerem o processo do parentesco indígena. No entanto, me parece que as causas para essas consequências são distintas: enquanto na análise de Matos (2014) é a ausência de contextos nos quais se entretêm relações controladas com a alteridade (ou com o "fundo de socialidade virtual", para usarmos os termos de Viveiros de Castro 2002b: 419) que intensifica o perigo de morte, no caso dos casamentos com brancos é uma intensificação indevida do movimento de alteração corporal – i.e., sua introjeção no âmbito mesmo da despotencialização da afinidade – que ocasiona os mesmos efeitos. Em ambos os casos, a interação com o mundo dos brancos pode intensificar o risco de uma consequência já prevista pelos regimes de subjetivação ameríndios: a transformação completa em outro (ou morto).

Também entre os Wari' o fim de rituais traz consequências perigosas para os indígenas. Conforme demonstra Aparecida Vilaça (2016; cf. também Vilaça 2015a; 2015b), a socialidade wari' se baseava numa alternância regular entre dois momentos, caracterizados por duas modalidades inversas de ação (cf. Wagner [1981] 2010): de um lado, buscava-se no cotidiano a diferenciação em relação aos animais e inimigos, de modo a forjar pela consanguinização um coletivo estável de parentes humanos; de outro, era necessário que em contextos rituais a alteridade fosse reintrojetada no sistema, criando ocasiões controladas de alteração corporal (cf. Vilaça 2016: 202-208; Viveiros de Castro 2002b). Segundo Vilaça, a alternância entre esses dois momentos era condição para que os esforços de construção de similaridade pelo parentesco jamais redundassem em identidade, revelando a "incompletude constitutiva" do processo de consanguinização (Vilaça 2016: 202).

Com a conversão wari' ao cristianismo, tanto as lutas com bordunas quanto os festivais de morte por chicha, os dois principais rituais que atuavam na introjeção controlada da diferença no seio do parentesco, foram abandonados. Assim, as ocasiões nas quais afins de um mesmo grupo local (lutas com bordunas) ou de grupos locais distintos (festivais de chicha) se confrontavam de modo controlado enquanto inimigos foram substituídas por grandes conferências cristãs (cf. Vilaça 2016: 208). Nelas, todos os Wari' relacionam-se como "irmãos", estendendo genericamente o processo de consanguinização antes restrito ao grupo local (Vilaça 2016: 211). Em suma, o ritual deixou de ser "um momento de inversão das ações cotidianas de produção do parentesco e de reinserção de diferença no sistema" (Vilaça 2016: 218). Na interpretação de Vilaça (2015; 2016), contudo, o fim dos rituais não ocasiona a intensificação das metamorfoses

corporais indesejadas, mas uma estabilização crescente do mundo wari', no qual a afinidade e a diferença passam a ser cada vez menos presentes e conceitualizadas de modo unicamente negativo (Vilaça 2016: 248). O risco, segundo a autora, é que o mundo inato wari' – ou, em outras palavras, sua ontologia (cf. Vilaça 2015b) – esteja se transformando em direção do mundo inato euroamericano, povoado de indivíduos agindo em conformidade com normas e regras (cf. Wagner [1981] 2010). E, como nos outros casos, o fim desta transformação acarretaria em morte: os Wari' equacionam, justamente, o individualismo cristão à morte (cf. Vilaça 2008).

Entre os Mapuche rurais do Chile há quem afirme que os migrantes urbanos se transformaram completamente em brancos (Course 2013: 775). Segundo Magnus Course (2013), os Mapuche classificam pessoas a partir de um continuum disposto entre dois polos, caracterizados por dois estados indesejados: o "muito mapuche" (*mapuchado*) – ocupado por pessoas muito pobres, que mal podem falar espanhol e que são obcecadas com acusações de feitiçaria – e o "muito branco" (*winkado*)[71]. A pessoa mapuche ideal (*che*) não deve ser nem muito *mapuchado*, nem muito *winkado*. Este não é o caso dos palhaços *koyng* que atuam em dois rituais mapuche[72]: na análise de Course (2013), eles condensam os dois estados indesejados numa única pessoa, pois são indivíduos muito *mapuchados* que atuam como brancos (portando suas roupas e imitando seus modos) nos contextos rituais. A partir de um apanhado comparativo, Course (2013: 785) sugere que o fato da posição lúdica do branco ser delegada a pessoas marginais da sociedade mapuche indica a perda do "controle da economia simbólica da alteridade", uma vez que os outros exemplos analisados apontam que a representação de brancos deve ser sempre desempenhada por pessoas em "pleno controle de qualquer engajamento com a diferença" (Course 2013: 784) – o que jamais seria o caso com pessoas muito *mapuchadas.*

De acordo com Course (2013: 788-9), o principal indicativo para a perda do controle da economia simbólica da alteridade por parte dos Mapuche reside no diagnóstico perpetrado por diversos Mapuche rurais: aqueles que migram às cidades, como já apontado, se transformaram literalmente em brancos. Por estarem espalhados pelas cidades, casarem-se com brancos e trabalharem em suas casas como empregados, os migrantes urbanos teriam deixado de ser Mapuche – revelando, junto aos palhaços, "o

[71] Uma atualização particular, como já apontei, dos espaços cromáticos e analógicos separando índios e brancos, explanados comparativamente no capítulo 3.
[72] Os rituais são o *Purrun Palin*, nos quais duas equipes se enfrentam em um jogo similar ao hóquei de campo, e o *Ngillatun*, festas de fertilidade (cf. Course 2011 para a análise conjunta dos dois rituais).

colapso das fronteiras entre Eu e Outro, indígena e branco" (Course 2013: 793). O autor completa: "da perspectiva daqueles que foram deixados para trás, os migrantes não aparecem mais como Mapuche, graças à sua falha em cumprimentar, compartilhar e respeitar ao modo das 'pessoas verdadeiras'" (Course 2013: 793). O confinamento territorial e a consequente falta de opção quanto à migração às cidades revelaria, segundo Course (2013: 792), a falha contemporânea dos Mapuche em "controlar e balancear o engajamento com brancos Outros".

Não apenas no caso dos Mapuche há uma associação direta entre casamentos com brancos e dissolução das fronteiras entre brancos e índios. Encontramos a mesma analogia entre os Tupi Guarani. Conforme aponta Catarina, interlocutora de Camila Mainardi (apud 2015: 71), "eu acho assim, vai casando, vai casando com branco, daqui a pouquinho mesmo não tem aldeia". Escutei uma fala muito parecida em minha curta incursão a campo, na qual se afirmava que em breve a aldeia viraria apenas mais uma "vila" da cidade de Mongaguá. Na explanação de Camila Mainardi (2015: 81), se os casamentos com brancos colocam o imperativo de transformar não índios em parentes, há sempre a possibilidade de que os Tupi Guarani sejam transformados eles próprios em brancos. No mesmo sentido, Amanda Danaga (2016: 175) aponta para o contexto de Ywyty Guaçú que o medo de "tornar-se outro" ronda os casamentos dos Tupi Guarani com brancos. Há diagnósticos ainda mais negativos, como aquele de um rapaz de Piaçaguera, que afirmou: "Não tem mais *resgate* porque *já perdemos tudo*. O quê que a gente vai *resgatar*?" (apud Mainardi 2015: 50).

Me parece que, do ponto de vista dos índios das terras baixas sul-americanas, toda e qualquer interação com o mundo dos brancos carrega consigo o perigo de uma transformação completa em outro, culminando em morte e dissolução das fronteiras entre brancos e índios. Os casamentos com brancos, pelas razões que sugeri, apenas condensariam este perigo inerente. Não à toa diversos povos indígenas, em diversas regiões das terras baixas sul-americanas, têm proibido, coletivamente, os casamentos com brancos – expulsando da aldeia, usualmente, aqueles que não seguem a norma. Encontramos proibições, ou tentativas de proibições, quanto a este tema na maioria dos coletivos mbya (cf. Ladeira 2007; Macedo 2009; Pissolato 2012; etc.), na TI São Jerônimo da Serra (Spenassato 2016), nos Kisêdjê (Coelho de Souza 2017), entre os próprios Tupi Guarani (Mainardi 2015; Danaga 2016), em algumas aldeias Pataxó Hã hã hãe (Pedreira 2017), etc.

Esse risco de transformação completa em outro nos impõe uma reflexão. Em um instigante comentário[73] a um texto de Fernando Santos-Granero (2009a), Carlos Fausto escreve:

> Quando afirmamos que mudanças não são meramente perda cultural mas parte de um padrão de invenção cultural alopoiética, estamos sugerindo que o mundo indígena é uma máquina capaz de digerir infinitamente o mundo não indígena? Quais são os limites e as condições para tal abertura [ao Outro] funcionar como um meio para a continuidade indígena? (Fausto 2009: 497).

Certamente, as perguntas postas pelo autor não têm uma resposta unívoca. Contudo, elas apontam para uma mudança interna de cenário na etnologia americanista: se o objetivo dos últimos anos foi demonstrar como os regimes de subjetivação ameríndios poderiam ser "à prova da história"[74], há hoje certo movimento sugerindo a necessidade de cartografar perspectivas indígenas quanto aos limites de sua interação com o mundo dos não índios. Mesmo assim, se esses limites podem variar etnograficamente, as afirmações sobre a consequência final são sempre as mesmas: virar completamente branco é ser capturado pelo ponto de vista dos brancos, marcando o colapso da distinção entre as perspectivas "branca" e "indígena". Esse tipo de consequência é idêntica, diga-se de passagem, àquela que a interação com espíritos, inimigos e estrangeiros pode engendrar[75] (cf. Coelho de Souza 2017 para o mesmo ponto).

Dessa maneira, mais que apenas cartografar as variações amplitudinais quanto aos limites das relações com brancos, é também necessário que invistamos em análises sobre as estratégias indígenas para evitar a transformação completa em branco – ou seja, que revelem modos através dos quais diversos coletivos têm procurado viver com e, sobretudo, *contra* esse perigo. Como já apontei, parece que a domesticação dos brancos é uma dessas estratégias. Analisemos outra, levada a cabo pelos Tupi Guarani, que também nos permitirá discorrer sobre uma suposta sobreposição entre "domesticar brancos" e "virar índio" – algo que nos aproximará da conclusão desta dissertação.

---

[73] Agradeço a Bruno Marques por me lembrar desta passagem. O mesmo excerto é citado em Kelly (2016).
[74] Refiro-me ao projeto do NuTI, "Núcleo de Transformações Indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história".
[75] Essa me parece a principal razão para o parco rendimento dos argumentos de Joel Robbins (2007; 2014) para as terras baixas sul-americanas (a despeito do uso dos argumentos do autor por Vilaça; cf. Robbins, Schieffelin & Vilaça 2014). Pois as narrativas de "ruptura" por trás da conversão ao cristianismo em muito se assemelham a todas as outras narrativas de transformação (i.e., de alteração corporal) na região, incluindo aquelas sobre o "virar branco". Neste sentido, a própria conversão ao cristianismo já foi comparada ao "virar branco" (cf., por exemplo, a discussão de Vilaça 2013 sobre o trabalho de Kelly). Sobre o debate entre continuidade e ruptura à luz da conversão, cf. Gow 2009.

Resgates

Como notado acima, os enunciados tupi guarani sobre o perigo da transformação completa em outro são comuns. Pois as intensas relações com os brancos, vividas na história tupi guarani como um "virar branco", parecem de fato ter alcançado um limite. Quiçá o movimento de aproximação ao mundo dos brancos – ou seja, o processo de transformação controlada e reversível *em* branco – já tenha se estabilizado de tal maneira que, caso se intensifique, pode justamente acarretar uma transformação completa e irreversível. "Nós já somos pouquinhos, a maioria já somos mais misturados, já não fala mais a língua [...], não quer saber da *tradição* [...], da *cultura*", afirma um interlocutor de Mainardi (2015: 71; grifos no original). O cacique da Ywyty Guaçu, Toninho Awá, diz por sua vez que "*Nós os Tupi, estamos acabando, tem eu, a Catarina e o Leonardo, se a gente não tomar as providências, não vai ter mais nada, índio falando a língua, dançando...*" (apud Danaga 2016: 56).

Essas "providências" das quais fala Awá são usualmente traduzidas pelas palavras "cultura", "preservação da cultura" e "resgate" (cf. sobretudo Mainardi 2015; Danaga 2016). Sem sombra de dúvidas, muito desse discurso é pautado numa objetificação de traços diacríticos que visam forjar uma "cultura para si", i.e., aquilo que Manuela Carneiro da Cunha (2009) chamou de "cultura com aspas" (cf., por exemplo, Mainardi 2010). Em um cenário no qual os brancos, em suas mais diversas manifestações[76], exigem que os indígenas demonstrem (e provem) objetivamente suas diferenças, manifestações culturais para "branco ver" são cada vez mais necessárias como estratégia de sobrevivência aos povos indígenas. "Resgatar", neste sentido específico, seria "mostrar" para os *outros* que (ainda) se é índio.

Há, no entanto, dimensões suplementares neste tipo de iniciativa. Ou seja, a realização de rituais, rezas e curas em contextos de interação com os brancos produzem efeitos nos participantes indígenas, não podendo ser consideradas meras (apenas) "representações" ou "atuações". Diversos autores têm se atentado a este ponto.

Eduardo Nunes (2012), por exemplo, aponta como os Karajá de Buridina realizam atualmente uma série de iniciativas de "resgate cultural". Se por um lado essas iniciativas visam mostrar aos brancos sua "cultura", Nunes revela que o resgate também tem por objetivo fabricar intencionalmente a "moralidade" karajá (o "dado" contra o qual a

[76] A exigência por "cultura" no litoral sul do estado de São Paulo advém também da própria Funai, que supostamente deveria contribuir inexoravelmente com a garantia dos direitos dos povos indígenas locais (cf. Mainardi 2015).

interação com o mundo dos brancos procura se diferenciar; cf. Wagner [1981] 2010; também Kelly 2005) (Nunes 2012: 327). Sendo assim, o resgate karajá é em alguma medida análogo a seus antigos rituais: ao colocarem-se sob o ponto de vista de sua "metade" não indígena (*tori*), os Karajá se dão conta de que necessitam produzir intencionalmente sua "metade" indígena (*iñy*), ou seja, sua "cultura". Pois o parentesco com não indígenas, produtor de semelhança entre índios e não índios através dos casamentos, necessita ser contrabalenceado pela alteração ritual que permite a repolarização da distinção convencional entre brancos e índios (Nunes 2012: 328). Para simplificarmos: os Karajá garantem com o resgate a separação escrupulosa dos elementos indígenas e brancos em suas vidas, separação que é a própria condição para o processo do parentesco e de seu movimento de "virar branco". Na interpretação de Nunes (2012: 327), "'virar branco' e 'virar índio' aparecem alternadamente como figura e fundo, dependendo do sentido de orientação da ação".

Nicole Soares-Pinto (2014), por sua vez, demonstra entre os Djeoromitxi uma sensação de "perda de conhecimentos", causada tanto pela recusa dos mais velhos em transmitirem os conhecimentos quanto pela interferência de outras "culturas" (de brancos e de outros povos indígenas) na história destes índios (Soares-Pinto 2014: 274). Face a este panorama, diversos djeoromitxi procuram atualmente formular projetos e ocasiões de "resgate cultural" para tentarem reaver alguns desses conhecimentos. Um dos projetos foi a construção de uma maloca semelhante àquelas onde viviam os Djeoromitxi no passado (Soares-Pinto 2014: 276). A construção trouxe consequências a princípio insuspeitas: seu principal idealizador e um dos jovens construtores morreram pouco após o término da obra. Como aponta Soares-Pinto (2014: 277), essas mortes foram diretamente atribuídas à construção da maloca, uma vez que esta atualizou um "passado indígena" cuja forma de socialidade existe atualmente "em outro domínio cosmológico". Ou seja, a replicação de uma forma de moradia que pertence hoje ao mundo dos espíritos trouxe consequências análogas à lembrança dos parentes mortos: incorreu na intervenção desses seres no mundo dos vivos, ocasionando sedução e morte (Soares-Pinto 2014: 277). Segundo a autora, isso revela que tanto o passado indígena quanto o mundo dos brancos detêm uma mesma "potência perigosa da alteridade" (Soares-Pinto 2014: 280), expressando ainda uma analogia entre o "virar branco" e o "virar índio" (mais especificamente, o "virar djeoromitxi").

As consequências da imbricação entre passado e presente também foram registradas por Artionka Capiberibe (2014), ao comentar a participação dos Palikur no

projeto Ponte entre Povos, idealizado por brancos, e que envolvia a produção "músico-cultural" de cinco povos indígenas (Palikur, Tiriyó, Kaxuyana, Aparai e Wayana). Uma das etapas do projeto pressupunha a realização pelos indígenas de "espetáculos", nos quais apresentariam trechos de seus rituais. Como demonstra Capiberibe (2014), isso implicou aos Palikur relacionar-se com um universo de seres que estavam "adormecidos", ou ao menos imediatamente associados ao "Diabo", graças à conversão em massa ao evangelismo (cf. também Capiberibe 2007). Ainda que as apresentações dos "espetáculos", dirigidas a públicos de brancos, fossem tratadas por alguns como nada mais que uma "lembrança", tiveram efeitos significativos em alguns dos participantes, pois ocasionaram uma "abertura dos corpos dos participantes para o extramundo" (Capiberibe 2014: 189). Em suma, Capiberibe sugere que a execução de apenas trechos dos antigos rituais trouxe ao palco do evento os diversos seres *karuanã* que habitam o cosmos palikur, e que os evangélicos condenam a "permanecer no passado" (Capiberibe 2014: 185, 188).

Marcela Coelho de Souza (2010; 2014; 2017) tem desenvolvido importantes reflexões sobre este tipo de fenômeno entre os Kisêdjê, povo jê que vive no rio Suiá-Missu. Segundo a autora, os Kisêdjê vêm procurando retomar certos rituais que haviam abandonado, bem como expurgar de sua língua empréstimos linguísticos de outros grupos vizinhos (Coelho de Souza 2010: 104). Tendo sido em larga medida "xinguanizados" nas relações com os povos do Alto Xingu, adotando parte de suas festas e adornos considerados "belos" e "úteis", os Kisêdjê passaram a julgar necessário um "revivalismo". Ainda que Coelho de Souza (2017: 208) demonstre que os esforços kisêdjê por trás do "renascimento" de sua cultura sejam tentativas de "fazer sociedade", detendo portanto uma "clara dimensão normativa", a autora sugere uma analogia que gostaria de manter: "virar branco (no sentido de apropriar-se de seus conhecimentos e instrumentos) e virar Kisêdjê fazem parte de um mesmo movimento" (Coelho de Souza 2010: 106). Com essa analogia, a autora aponta que nos dois casos os indígenas procuram "diferenciar-se de si mesmos": contra uma xinguanização que já lhes aparece como "dada", os Kisêdjê buscam a todo momento se autotransformar (Coelho de Souza 2010: 106; cf. também Kelly 2016 para a discussão sobre esta passagem).

Todos esses exemplos nos ajudam a compreender as tentativas de "resgate" por parte dos Tupi Guarani. De saída, é evidente que a procura por retomar a "cultura" tupi guarani – objetivada em sua língua, nos rituais na casa de reza, etc. – também apresenta uma "clara dimensão normativa" (Coelha de Souza 2017: 208), sendo atrelada

imediatamente a uma empresa coletiva (e, sobretudo, coletivizante) através da qual as "tradições" (entendidas como regras e normas) devem ser por todos respeitadas, seguidas e adotadas. Este aspecto torna-se claro, principalmente, nas exortações do cacique da aldeia Ywyty Guaçú, Toninho Awá. Como demonstra Amanda Danaga (2016: 153), Awá gostaria que todos os Tupi Guarani, que hoje estão espalhados por diversas aldeias no estado de São Paulo, estivessem "unidos", como quando moravam no Bananal (local de onde migrou a maior parte dos Tupi Guarani que hoje vivem no litoral), de modo a formar o "grupo tupi guarani". Como afirma o cacique, "Eu acho que a gente seria feliz, todos os Tupi juntos" (Danaga 2016: 155). Face à impossibilidade de que todos passem a viver num mesmo local, Awá considera que essa unidade deve ser sobretudo "cultural" (Danaga 2016: 153). E este caráter "cultural", baseado no modo de vida dos "antigos", implica uma série de regras, como a colaboração no trabalho comunitário (Danaga 2016: 125), a realização de festas indígenas sem a presença de bebidas alcoólicas (Danaga 2016: 127), falar na língua com as crianças (Danaga 2016: 129), atender aos encontros noturnos para o *mborai* na casa de reza[77] (Danaga 2016: 130), escutar sempre o cacique com seus aconselhamentos (Danaga 2016: 104), etc.

Não se pode reduzir, no entanto, as tentativas tupi guarani de resgate a essas iniciativas de ordem normativa e coletivizante. O próprio Toninho Awá (apud Danaga 2016: 56) afirma que "se você quer lutar por uma comunidade e eles não querem, você tem que deixar quieto, tem que abandonar". Ou seja, as regras criadas por Awá em sua busca por manutenção das tradições dependem inexoravelmente da propensão de seus parentes em cumpri-las. Na interpretação de Danaga (2016: 97), isso indica que Awá procura, acima de tudo, atuar como um "agente organizador", uma vez que "certas ações não acontecem de modo espontâneo". Ou, ainda, que Awá busca, em suas próprias palavras, "acordar as pessoas", o que indica, segundo a autora, "provocar um tipo de vibração que intenta modificar algo na relação delas com o mundo, ou seja, afetar e acordar seus corpos, avivar seus pensamentos e percepções" (Danaga 2016: 139).

A meu ver, isso demonstra que o resgate, além de um esforço normativo, também é uma ação que deve partir das próprias pessoas visando sua autotransformação. Essa característica torna-se clara na descrição que Camila Mainardi (2015) apresenta da vida de Pitotó, um dos mais velhos moradores da Terra Indígena Piaçaguera. Como aponta

[77] Uma interlocutora que conheci em Itaoca, e que já havia vivido na Ywyty Guaçu, contou-me que Awá obrigava todos a participarem das sessões de *mborai* na casa de reza, que ocorriam praticamente todas as noites.

Mainardi (2015: 118), Pitotó viveu grande parte de sua adolescência em São Bernardo do Campo, junto a seu irmão. Ao casar-se com uma mulher também tupi guarani com dezessete anos de idade, retornou à aldeia do Bananal. Em suas palavras, "Foi aí que comecei a *resgatar* tudo o que eu tinha vivido na infância" (apud Mainardi 2015: 118-9). Sigamos a descrição de Mainardi (2015: 119):

> Ao retornar à aldeia do Bananal, Pitotó lembrou da época em que ali viveu, que tinha a *casa de reza*, seu tio que era *pajé*, seu pai que era *capitão*, além dos tios e primos e que treinavam *xondaro*. "Comecei a lembrar de tudo isso e falar na língua", afirmou. Passou também a "ter contato com outras aldeias, principalmente guarani", e assim, "aprendeu mais coisa". Além disso, passou a conviver com o tio, pai de Catarina: "Ele tinha a rocinha dele, tinha *opy* [*casa de reza*], a gente sempre ia lá participar da *reza* com ele. E aí que comecei o trabalho de resgate, <u>mas isso foi por próprio esforço</u>" (minha ênfase).

De acordo com Mainardi (2015: 119), esse "próprio esforço" indica que a obtenção de conhecimentos implica necessariamente a "disposição pessoal". Pois a principal maneira de obter esses conhecimentos – aquilo que Pitotó traduz por "resgate" – é a comunicação direta e pessoal com Nhanderu (a principal divindade tupi guarani), seja através da "concentração", seja através dos "sonhos" (Mainardi 2015: 121). Nas palavras de Pitotó (apud Mainardi 2015: 121), "quando eu quero saber de alguma coisa eu me *concentro* e peço pra Nhanderu, que ele ensina a gente também, ou através de sonhos. Alguma coisa ele ensina pra gente". Na análise de Mainardi (2015: 142-4), também os conhecimentos da "cultura" ensinados na escola indígena (através das aulas de língua, por exemplo), dependem de uma disposição pessoal do sujeito, que deve "estar interessado" e "querer aprender".

A história de vida de Guaíra, que também vive em Piaçaguera, demonstra uma trajetória semelhante à de Pitotó. Como relata Camila Mainardi (2015: 125), Guaíra passou um longo tempo de sua vida vivendo nas cidades, tendo frequentado clínicas de reabilitação para curar seu alcoolismo. Certo dia, disse a si mesmo: "se existir ainda nossa *crença* que me mostrem se tem jeito para me recuperar, se não, que me tire desse mundo que não quero viver mais, tô cansado, tô sofrendo" (apud Mainardi 2015: 127). Na mesma noite, Guaíra sonhou com diversos de seus parentes mortos, que rezaram para ele. Ao acordar, Guaíra notou que "a *reza* permaneceu com ele [...], a *reza* estava em seu corpo" (Mainardi 2015: 128). Por essa razão, abandonou a clínica e nunca mais bebeu, tendo retornado a Piaçaguera no mesmo dia e logo iniciado os procedimentos para tornar-se

pajé. Assim como ocorreu com outros interlocutores de Mainardi, a aquisição de rezas por meio do sonho e da concentração é entendida como um relação pessoal e direta com as divindades e com os "antigos", que transforma os corpos dos envolvidos, fortalecendo-os (Mainardi 2015: 128).

Como a própria Mainardi (2015: 139) demonstra, o idioma do "resgate" e da "cultura" é em muitos casos associado a essa forma de aquisição de rezas. Tal associação também é notada no trabalho de Ligia Rodrigues de Almeida (2016), ainda que de modo ligeiramente distinto. Na análise da autora, os sonhos entre os Tupi Guarani são uma das ocasiões por excelência para o fortalecimento da pessoa. Enquanto uma "viagem da alma enquanto o corpo dorme" (Almeida 2016: 170), na qual se encontram parentes mortos, espíritos bons e ruins e divindades, os sonhos conferem força aos corpos-espíritos das pessoas, pois permitem antever perigos, adquirir saberes (como os *mborei*, cantos-reza) e ainda indicar bons locais para se viver (cf. Almeida 2016: 190). Fazer-se uma pessoa forte (*mbaraeté*), tanto através do sonho quanto através dos cuidados mútuos envolvidos no parentesco, é condição para "viver bem" (Almeida 2016: 236). Neste sentido, é curioso notar que os Tupi Guarani da Ywy Pyhaú também utilizam a noção de "fortalecimento" para descreverem a valorização das "coisas da cultura": fortalecer a si mesmo é também fortalecer sua "cultura", e vice-versa (cf. Almeida 2016: 65-6). Em suma, os encontros oníricos, a concentração e a consequente aquisição de bons saberes são modos de "viver de novo a cultura dos antigos" (Almeida 2016: 79). Ter a disposição em atualiza-los é demonstrativo do interesse pessoal em "saber sobre a cultura", ou sobre a "história dos antigos" (Almeida 2016: 90).

Diria que as descrições disponíveis permitem que consideremos o sonho e a concentração nas rezas como o análogo do xamanismo e do ritual entre os Tupi Guarani. Eles são as ocasiões por excelência para atualizar relações com a alteridade, manifestada na forma dos "antigos", dos "espíritos" e das "divindades", e para engendrarem alterações corporais que permitem à pessoa se fortalecer e, consequentemente, contribuir para a manutenção da vida entre parentes (cf. sobretudo Almeida 2016). Também por isso são contextos perigosos, nos quais as pessoas podem ter um mau encontro e transformarem-se em bicho, em espírito ou mesmo em "antigo". Com efeito, como relata Ligia Rodrigues de Almeida (2016: 163), as relações "sem moderação" com essas potências da alteridade podem ocasionar transformações corporais indesejadas. Um de seus interlocutores lhe contou, certa vez, que um homem passou a comer somente batata e mandioca assada, de tal modo que "só queria comer como os antigos" (apud Almeida 2016: 163). Como ficou

claro algum tempo depois, o espírito de um "antigo" estava "tomando conta de seu corpo" (Almeida 2016: 164), e somente seu "fortalecimento espiritual" pôde salva-lo. Neste sentido, também os "antigos" são outros.

Mais importante que esta primeira constatação, contudo, é que a *forma* do "resgate cultural" entre os Tupi Guarani deve em larga medida replicar a *forma* através da qual o sonho e a concentração ocorrem. Ou seja, ainda que o estabelecimento de normas e a objetificação de traços diacríticos tupi guarani (como gravações de CD, performances musicais, etc.) tenham grande importância, é sobretudo através das disposições pessoais e do desejo do próprio sujeito que a "cultura" pode ser "resgatada" e "fortalecida". Essa comparação é explícita nas afirmações de Guaíra e de Pitotó, estão subentendidas no discurso de Awá – para quem de nada adianta mobilizar uma comunidade "se eles não querem" (apud Danaga 2016: 56) – e também parecem presentes entre os Tupi Guarani de Ywy Pyhaú.

Mas o que implica essa modalidade de resgate? Ou melhor, por que os Tupi Guarani associam hoje a concentração e o sonho a um "resgate cultural"? A primeira resposta a essa pergunta é simples: hoje em dia "os jovens não estão interessados na *cultura*" (Pitotó apud Mainardi 2015: 120), ou ainda, há um "desinteresse dos parentes pelo *lado espiritual*" (Guaíra apud Mainardi 2015: 128). Logo, seria preciso que os Tupi Guarani, enquanto um coletivo de pessoas, retomassem (resgatassem) esse interesse. Além disso, me parece haver outra conexão a ser estabelecida: como já apontamos acima, o próprio Pitotó passou um longo período de sua adolescência residindo fora da aldeia, e somente quando voltou à aldeia é que pôde empreender seu "resgate". Isso, a meu ver, indica que há algo da reza e dos sonhos que são feitos *contra* uma certa convencionalização contemporânea com o mundo dos brancos. Minha hipótese é que a replicação de forma entre o resgate, a concentração e o sonho demonstra que essas são formas atuais pelas quais os Tupi Guarani estão "virando índios", contra a possibilidade de que sejam de vez capturados pelos brancos (e, como sempre, pelos espíritos e os mortos, na figura dos "antigos"). Vejamos.

Segundo um interlocutor de Almeida (2016: 41), os "modos de ser" tupi guarani incluem atualmente as relações e as formas de comunicação com os brancos. Outro afirma ainda que no presente os Tupi Guarani têm "sangue de branco" (Almeida 2016: 143). Por sua vez, um interlocutor de Mainardi (2015: 71) diz que "eu mesmo já sou misturado, já sou meio branco". Esse processo de "mistura" com os brancos foi vivido na história tupi guarani: como relata Toninho Awá, os Tupi Guarani têm "várias misturas, nós já viemos

da mistura" (apud Danaga 2016: 174). Na análise de Mainardi (2015: 166), "a *mistura* aparece como um dado" para os Tupi Guarani.

Essas e outras (tantas) falas tupi guarani poderiam apontar, sugiro, que ser em parte, ou meio, branco já é parte, justamente, do modo de ser tupi guarani, como a frase "somos puros misturados" registrada por Almeida (2016: 140) permitiria entrever. Dessa maneira, proponho que esse ser "meio" branco já é a convenção tupi guarani, contra a qual é preciso se diferenciar (cf. Wagner [1981] 2010). Pois quiçá o movimento de aproximação ao mundo dos brancos – ou seja, o processo de transformação controlada, contextual e reversível em branco – já tenha se estabilizado de tal maneira que, caso se intensifique, pode justamente acarretar uma transformação completa e irreversível.

E uma das formas através das quais os Tupi Guarani podem se diferenciar desta convenção – ou, ainda, diferenciarem-se de si mesmos (Coelho de Souza 2010: 106) –, é o "resgate". "Resgate" que, como vimos, deve em muitos casos replicar a forma da concentração e do sonho, modalidades de alteração corporal controlada que são ativadas através de relações pessoais e diretas do sujeito com espíritos, divindades e "antigos". Assim, caracteriza-se como uma forma de relação que, em seu modo controlado, depende inexoravelmente da disposição do próprio sujeito em desestabilizar e transformar seu corpo. Com o equacionamento das "coisas espirituais" à "cultura" (cf. Mainardi 2015: 142), o "resgate" coloca em cena, de modo análogo ao "virar branco", um "virar índio" (ou, mais precisamente, um "virar Tupi Guarani") que também se caracteriza como uma linha de alteração, de repotencialização das diferenças, ou de "devir Outro"[78] (cf. Viveiros de Castro 2002b; Coelho de Souza 2017 para o contraponto aqui traçado). A única diferença entre os dois processos, a meu ver, é a direção da ação. Com efeito, os próprios jovens tupi guarani explicitam essa analogia: conforme demonstra Almeida (2016: 87), enquanto os velhos podem "passar adiante" os conhecimentos obtidos junto a Nhanderu, os jovens podem "passar adiante" os conhecimentos adquiridos através das relações com o mundo dos brancos. Em ambos os casos, a aquisição desses conhecimentos depende da disposição pessoal em transformar o próprio corpo.

Resta ainda abordar dois pontos. Em primeiro lugar, o imperativo tupi guarani de "virar índio" não deve ser entendido como um deslocamento sem volta em direção ao "mato", um afastamento permanente da cidade e das relações ali estabelecidas. Como a "parte" branca já é integral ao ser tupi guarani, é preciso, como aponta um interlocutor de

[78] Sobre a possibilidade de um "virar índio", ou "devir índio", cf. ainda os trabalhos de Viveiros de Castro (1999; 2015b).

Mainardi (2015: 120; grifos no original), pegar "primeiramente a nossa *cultura*, pra depois pegar a *cultura* do branco, que é intercâmbio também, e é bom que se aprenda". Trata-se, portanto, de "virar índio", mas não completamente.

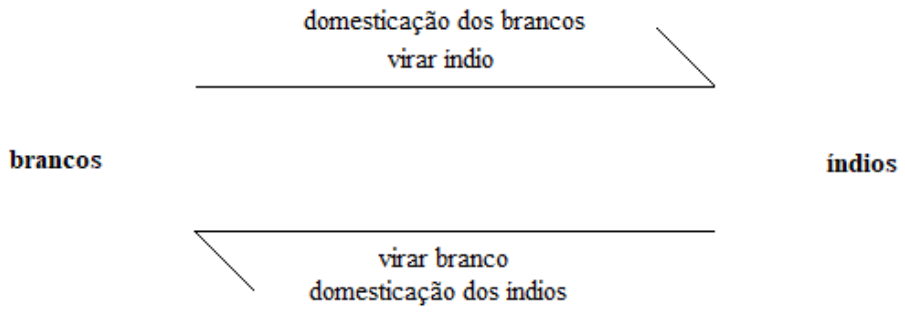
Em segundo, é interessante que os brancos familiarizados pelos Tupi Guarani tenham de passar por um processo semelhante. Como já vimos, para que o cônjuge branco se "acostume" ao modo de vida tupi guarani, é necessário que ele tenha uma disposição pessoal para tanto. Segundo Camila Mainardi (2015: 72; grifos no original), o desejo manifestado por alguns cônjuges brancos em aprender o artesanato, por exemplo, indica "não apenas a vontade de compartilhar e viver junto, mas o *estar acostumado*". Se os Tupi Guarani consideram que as disposições pessoais são fundamentais para promover transformações corporais que fortalecem a pessoa e a aproximam do modo de vida tupi guarani, essa mesma teoria do conhecimento é estendida, em larga medida, aos não índios com quem os Tupi Guarani se casam. Em outras palavras, os esforços de consanguinização por trás da domesticação dos brancos necessitam ser complementados pelo desejo do não indígena em se acostumar. Dessa maneira, me parece que os cônjuges brancos devem passar por um processo de "virar índio" para que possam se transformar em parentes – indicando que devem ter a disposição pessoal de alterarem seus corpos a partir de relações com a alteridade.

Essa sugestão ajuda a elucidar alguns pontos. De saída, explica por que alguns brancos que vivem nas aldeias estão "deixando a desejar", enquanto outros "são como qualquer índio" (Mainardi 2015: 71). Também esclarece por que os Tupi Guarani – e outros tantos povos – se casam apenas com não índios próximos, que já detêm características tidas como similares às indígenas. Pois se espera daqueles que são habituados a "trabalhar na terra, cuidar de criação" (cf. Almeida 2016: 63), "viver no mato" (cf. Mainardi 2015: 80), etc. que tenham maior disposição em compartilhar os modos de vida tupi guarani. Somente assim, "casou com índio, vira índio também" (Almeida 2016: 145). Ora, me parece que é essa distinção interna aos cônjuges brancos – entre aqueles que desejam, ou não, se acostumarem – que torna perigoso, de modo genérico, qualquer casamento com branco: nunca se sabe se o cônjuge não indígena demonstrará disposições em "ser como os índios" (Mainardi 2015: 81).

Alcançamos assim a conclusão desta seção. Também à "domesticação dos brancos", um modo de ação que acontece no sentido dos esforços de assemelhamento corporal, pode se sobrepor algum tipo de alteração corporal pautada na disposição do próprio sujeito. Em suma, assim como vimos para o caso do "virar branco", à

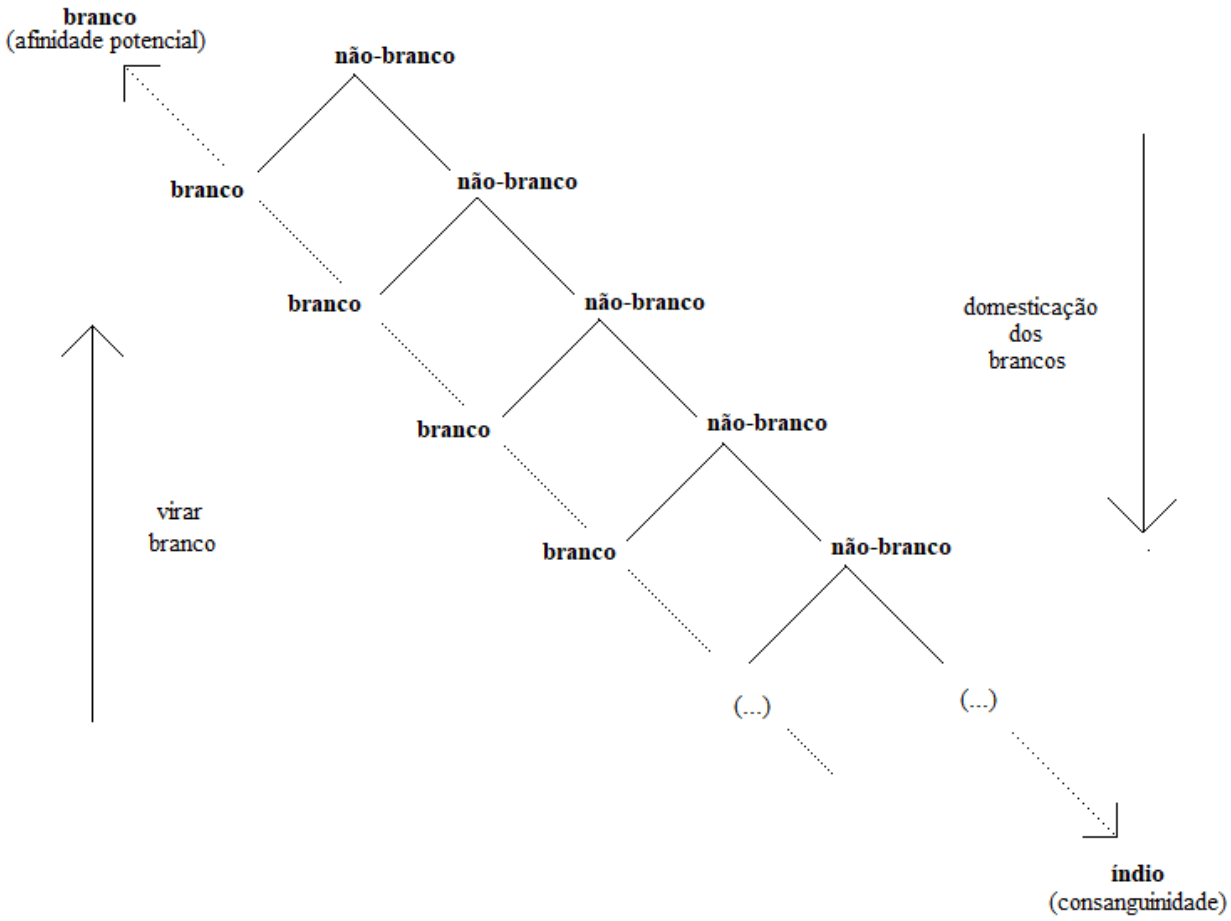
domesticação dos brancos pode se somar um “virar índio”, indicando que os esforços alotransformativos podem depender do desejo do branco em diferenciar-se de si mesmo. Desse modo, o movimento de brancos em direção ao mundo dos índios também contém virtualmente duas ações simultâneas: a elicitação intencional, pelo sujeito, da parte da pessoa que conecta brancos e índios e o eclipsamento, causado por outrem, da parte da pessoa que separa brancos e índios. Exatamente a mesma situação, com efeito, que havíamos visto para o caso do movimento de índios em direção ao mundo dos brancos. Trata-se, fundamentalmente, da extensão analógica de uma teoria indígena da pessoa e do parentesco *para os brancos*.

Enfim, a análise dos trabalhos antropológicos aqui discutidos permitem-nos supor que os deslocamentos de índios em direção ao mundo dos brancos e, inversamente, os deslocamentos de brancos em direção ao mundos dos índios contemplam quatro relações que se sobrepõem em pares, ideia que poderia ser esboçada na seguinte figura:



O modelo

Para concluirmos o capítulo, será interessante entender como essas quatro relações se organizariam segundo o modelo do “processo do parentesco” de Viveiros de Castro (2002b), que constituiu um aporte fundamental para nossa discussão até agora (cf. capítulo 2 para um resumo). Tenho em mente duas figuras. Vejamos a primeira, seguida de comentários:



Via de regra, os brancos são atualmente Outros por excelência. Como vimos por toda esta dissertação, mas sobretudo ao final do capítulo 1, os brancos são comparados a espíritos, divindades, animais e mortos, condensando diversas figuras de alteridade em suas feições mais radicais (cf. Lévi-Strauss 1991; Turner 1993; Viveiros de Castro 2002d; Taylor 2015; etc.). Enquanto um tipo de humanidade radicalmente distinta e digitalmente oposta à humanidade indígena, ocupam atualmente um lugar privilegiado da "afinidade potencial", conceito que preenche o limite superior do diagrama de Viveiros de Castro (2002b).

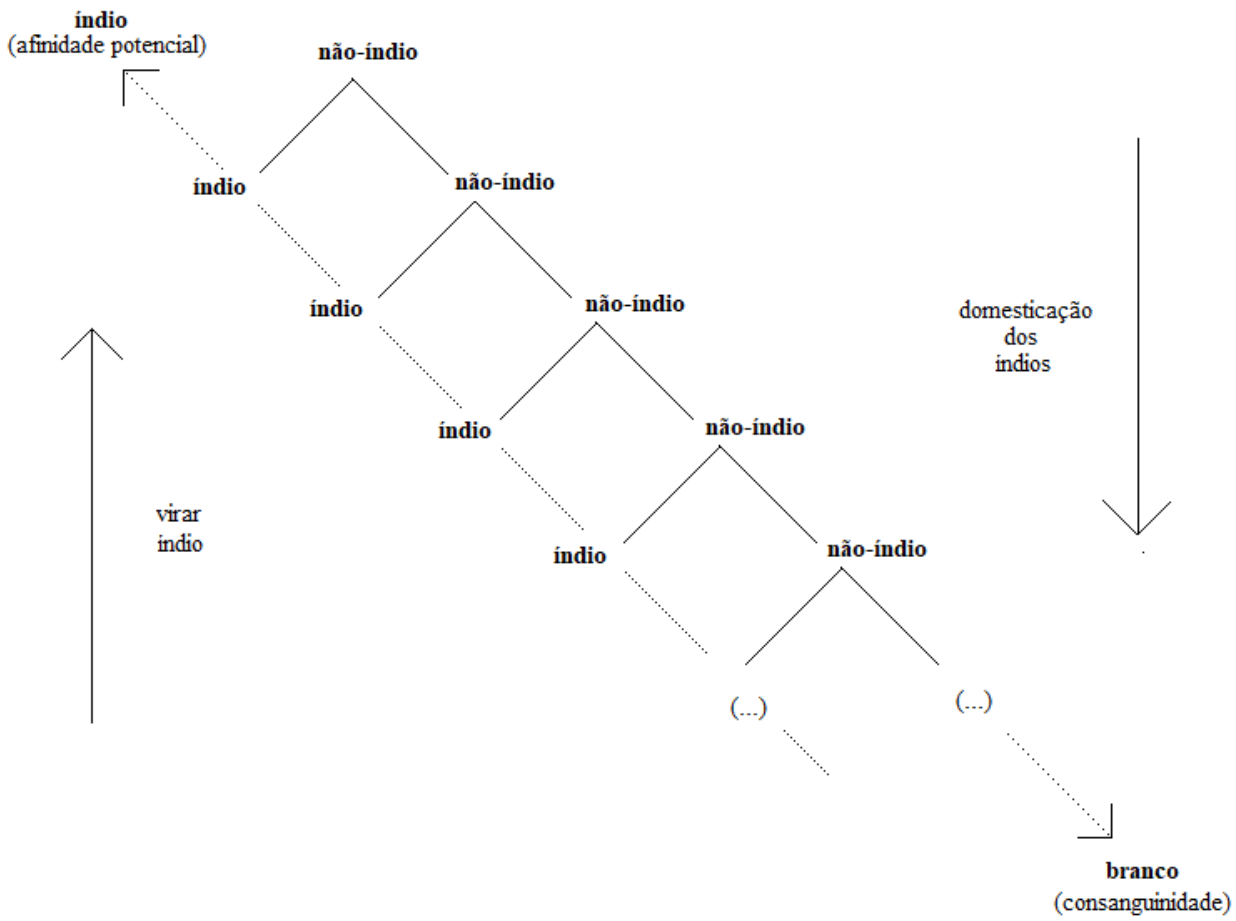
Segundo a discussão do capítulo 3, essa característica não impossibilita os esforços indígenas de domesticação dos brancos, um processo gradual de aparentamento que visa transformar brancos em parentes. Assim como os índios sempre fizeram com seus filhos (cf. Gow 1997), animais de estimação (cf. Fausto 2001) e cônjuges (cf. Taylor 2000), essa ação visa em última instância reduzir a alteridade dos não indígenas mediante a extração de sua afinidade constitutiva. No entanto, esse processo jamais é completado: apesar dos esforços em amansar e domesticar os brancos, estes frequentemente revelam

sua face inata, sua "parte" branca que os conecta aos piores comportamentos manifestados pelos brancos (avareza, violência, compulsão, recusa do parentesco, etc.). Para toda tentativa de transformar brancos em índios, há um contramovimento que reinsere ou reafirma a diferença que se procura reduzir.

O "virar branco" é análogo aos efeitos do xamanismo e do ritual (Kelly 2016), constituindo-se portanto como uma linha de contraefetuação da afinidade (cf. Coelho de Souza 2017), como já ressaltado nesta dissertação (cf. sobretudo capítulo 2). Conforme inserimos as tentativas de domesticação dos brancos no esquema de Viveiros de Castro (2002b), torna-se claro que o "virar branco" é também análogo ao contramovimento que assalta o parentesco com brancos. Ou seja, a metamorfose corporal de índios (controlada ou não), decorrente das relações com o mundo dos brancos, é da mesma matéria que as "falhas" nos esforços de assemelhamento corporal com não índios – são ambas "disseminações" e "infiltrações" da afinidade (dos brancos) "até os menores recessos da estrutura" (Viveiros de Castro 2002b: 432). A consequência dessa interpretação é que a domesticação dos brancos é análoga, ou mesmo idêntica, aos esforços de construção do parentesco indígena – como também já ressaltado acima (cf. capítulo 3). A diferença seria apenas de grau – i.e., qual a distância relativa separando índios, e índios e brancos antes dos esforços de assemelhamento começarem (o que explicaria por que os casamentos com brancos foram interpretado à luz do xamanismo, enquanto casamentos com inimigos indígenas não o foram). Em ambos os casos, jamais se atinge a perfeita autoidentidade (ou consanguinidade) – nunca se é completamente "humano" na mesma medida em que jamais se é completamente "índio"[79] (cf. Kelly 2016).

Mas o que dizer da domesticação dos índios e do virar índio, duas formas de transformação que a bibliografia especializada também insiste em descrever? Onde elas se inserem neste esquema? Sugiro que seja preciso erigir outro diagrama para dar conta delas:

[79] "Índio" entendido aqui como sinônimo de "parente" – e não como categoria identitária que implica, decerto, ser completamente índio.



"Índio é igual onça: ele adoma, mas ele não amansa nunca – nunquinha", disse certa vez um interlocutor quilombola (*mekoro*) a Luísa Girardi (2016: 20). Conforme vimos neste capítulo, diversos quilombolas são padrinhos dos Katxuyana, povo indígena que descreve ter sido "acostumado", ou "amansado", pelos mesmos *mekoro*. Esse "amansar" é análogo à forma como se constrói parentesco entre os próprios Katxuyana – sugerindo, como apontei, uma domesticação dos índios por seus vizinhos quilombolas. No entanto, o próprio parente *mekoro* nota que seus esforços de assemelhamento com os índios é sempre incompleto. Toda domesticação de índios por brancos, seria possível supor, é também acompanhada de um contramovimento que recoloca a diferença dos índios no sistema. Por essa razão os Katxuyana jamais se tornariam "mestiços", insiste Girardi (2016: 20).

Me parece ser possível afirmar que esse contramovimento, uma "contraefetuação da afinidade" às avessas – posto que acopla a afinidade potencial a uma alteridade indígena, frequentemente atrelada ao passado –, é análogo aos esforços rituais de "virar índio" que discutimos acima (traduzidos por vezes como "resgate"). Isso demonstra que,

uma vez (parcialmente) domesticados por brancos, os índios vejam em certos contextos a própria posição de "índio" como uma figura de alteridade, com a qual é necessário (e desejável) relacionar-se controladamente para recolocar as condições iniciais do sistema (a diferença mesma entre brancos e índios).

Mas também notamos acima que o processo de "domesticação dos índios" é passível de ser descrito como um caso do "virar branco" – demonstrando a tal "sobreposição" entre relações com a qual concluímos a seção anterior. Isso indica, a meu ver, que toda "humanização" é de algum ponto de vista uma "desumanização". Afinal, transformações completas em outro, com as quais os casamentos com brancos sempre flertam, são frequentemente descritas nas terras baixas sul-americanas como decorrência direta de alguma forma de "bestialismo" – ou seja, de aparentamento, usualmente via sexo e matrimônio, com sujeitos demasiado distantes.

Em mundos onde todos são (potencialmente) sujeitos, há sempre extensão da teoria indígena (humana) da pessoa a outros seres, sejam inimigos, animais, espíritos ou divindades. No entanto, em nenhum trabalho a estrutura por trás do "processo do parentesco" (formulada por Viveiros de Castro 2002b) foi duplicada tal qual fizemos aqui, como consequência direta da extensão analógica da teoria indígena da pessoa aos brancos. Não saberia dizer se essa duplicação é efeito particular da relação com os brancos, ou se já se poderia supor (em alguma medida) nas relações com os espíritos (digamos). Uma possível identificação com espíritos, por exemplo, pode pressupor algum contramovimento intencional de alteração corporal que tome a posição de "humano" como alteridade? Ou tal desdobramento é inerente às relações com brancos? Cabe a futuras pesquisas investigar[80].

[80] Me parece que, em caso de resposta afirmativa à segunda pergunta, a sugestão de Eduardo Nunes (2012) é interessante. Para o autor, os Karajá, graças à intensificação de suas relações com brancos, percebem seu mundo "dado" (no qual se distingue brancos e índios como duas posições polares) como devendo também ser ativamente "produzido" por esforços humanos – percepção não partilhada por outros indígenas, segundo Nunes.

epílogo

Vimos ao final do último capítulo que a complicada imbricação entre domesticação dos brancos e virar branco – atrelada a outros dois movimentos, o virar índio e a domesticação dos índios – demonstra a extensão de uma teoria indígena da pessoa aos brancos. O problema, seria possível argumentar, é que os brancos não partilham dessa teoria indígena da pessoa. Ou seja, enquanto do ponto de vista indígena tudo se passa como se estivesse em jogo uma "anti-mestiçagem" – na qual as posições de branco e índio são conservadas em sua integralidade –, da perspectiva do Branco está em cena uma "mestiçagem" – na qual há uma "fusão consumptiva" dos pontos de vista em relação, engendrando um terceiro termo (o "mestiço") que não é nem índio, nem branco (cf. Kelly 2016; mas cf. também Viveiros de Castro 2004; de la Cadena 2015 para o problema da relação entre ontologias distintas).

Tendo a concordar e a discordar, ao mesmo tempo, com esse diagnóstico. Pois é inegável que a teoria da mestiçagem no Brasil e em outros países da América Latina tem grande importância na interpretação das relações entre brancos e índios (cf. Introdução). Por outro lado, a teoria da mestiçagem é uma teoria *de Estado*, não necessariamente compartilhada por todos os povos não indígenas que vivem na região das terras baixas sul-americanas. E um ponto fundamental, que procurei demonstrar nesta dissertação, é que os "brancos" com quem os índios se casam *não são* na maior parte dos casos o "Branco" formulador de teorias com efeitos genocidas. Ou seja, esses "brancos" são usualmente aqueles povos que se identificam como "ribeirinhos", "caiçaras", "seringueiros" e mesmo "quilombolas" – indicando que eles são tudo menos Brancos e que talvez a teoria indígena aqui postulada não lhes pareça tão estranha (cf., para três exemplos, Mello 2014; M. Almeida 2013; Sauma 2010). Nesta perspectiva particular, é lícito pensar que estes não índios formulam, eles também, teorias "menores", não unificáveis pelo ponto de vista majoritário e molar dos Brancos. Caberia assim à antropologia cartografar as sobreposições entre essas ontologias certamente distintas, porém minoritárias, uma vez que assemelham-se entre si por diferirem das teorias estatais da mestiçagem. Esta me parece a proposta de Márcio Goldman (2015; cf. também 2014) por uma "teoria etnográfica da (contra)mestiçagem", dedicada a compreender as relações "afroindígenas" traçadas entre coletivos indígenas e afro-americanos:

> Trata-se, assim, de proceder a um confronto entre cosmopolíticas e coletivos em princípio heterogêneos que poderia servir para seu esclarecimento mútuo, evitando o evolucionismo no plano histórico, o dualismo no plano ontológico, e o maniqueísmo no plano ético. Essas cosmopolíticas e esses coletivos devem, assim, ser tomados no que apresentam de desconhecido, incerteza, indeterminação, não a partir daquilo que sabemos ou acreditamos saber a seu respeito. Não se trata tampouco de supor algum tipo de unidade ou identidade lá onde se via apenas diferença; trata-se, seguindo o que Deleuze e Guattari chamam "método diferencial", de buscar e analisar com cuidado as "distinções abstratas" a fim de que as "misturas concretas" se tornem mais inteligíveis. Em outros termos, é preciso distinguir analiticamente bem para melhor entender as alianças e os agenciamentos efetivos que produzem as misturas concretas (Goldman 2015: 650).

Nesta dissertação, no entanto, procurei cartografar apenas as perspectivas indígenas sobre essas relações, reveladas pelas etnografias disponíveis – o que certamente tem sua importância. Afinal, este trabalho se insere em uma determinada tradição do conhecimento, tendo se construído por um diálogo (por vezes implícito) com outros estudos que já se debruçaram sobre o assunto. Como maneira de concluir esta dissertação, elucido a seguir meu diálogo com dois prestigiosos trabalhos sobre o tema, apresentando meus débitos e diferenças em relação a eles.

Pacificação

No ano de 2002, publicava-se uma importante coletânea com o objetivo de descrever os regimes expressivos e as dimensões sociais pelas quais “as sociedades indígenas do norte da Amazônia constroem sua articulação com a fronteira envolvente e com a atuação de seus protagonistas” (Albert 2002a: 9). Trata-se do livro *Pacificando o Branco*, organizado por Bruce Albert e Aparecida Ramos (2002). Seu principal enfoque é revelar antropologias indígenas sobre os brancos (cf. Albert 2002a: 10), de tal maneira que o conceito de “pacificação” assume o papel de caracterizar todas as formas pelas quais a alteridade dos brancos é pensada pelos povos indígenas da região.

Apesar de constituir-se como uma coletânea, na qual contribuem autores com diferentes enfoques e perspectivas conceituais, há como que uma teoria de fundo ao livro. Sugiro que ela está intimamente relacionada à noção de domesticação dos brancos da qual vim escrevendo, ainda que sob um ponto de vista ligeiramente distinto daquele avançado nesta dissertação.

Com efeito, nenhum autor se debruça sobre o processo do "virar branco" que as situações de contato frequentemente engendram (cf. capítulo 2). A descrição que mais se aproximaria deste tipo de processo é aquela de Philippe Erikson (2002: 192), quem sugere que a adoção de roupas pelos Matis é um modo de "assumir temporariamente uma identidade *nawa* [branca]", pois elas são usadas apenas em "atividades claramente vistas como 'estrangeiras'" (cf., para argumento similar, Santos-Granero 2009b). Por outro lado, encontramos algumas descrições nas quais se negativam processos de aproximação ao mundo dos brancos, não interpretados segundo teorias indígenas. É o caso do texto de Pierre e Fraçoise Grenand (2002). Os autores relatam a história de um xamã e chefe wajãpi, Pierre Louis, que passou a se engajar com o mundo dos brancos, tendo adquirido "os mesmos hábitos que os brancos" e aprendido a falar a língua dos brancos "melhor que a língua wajãpi" (Grenand & Grenand 2002: 157). A interpretação de Grenand & Grenand (2002: 159) para o fenômeno é simplista: os brancos "deculturaram" Pierre Louis.

Também Stephen Baines (2002) tem uma interpretação análoga. De acordo com o autor, os jovens waimiri-atroari, por terem incorporado "preconceitos de muitos funcionários da Funai" (Baines 2002: 315), ridicularizam constantemente os anciãos. Em que pese sua descrição das epidemias enquanto feitiços dos brancos, o principal foco no texto de Baines é a descrição da imposição pela Funai de uma "censura" ao passado waimiri-atroari, interpretada pelo autor como um bloqueio da "consciência" da história dramática dos Waimiri-Atroari (Baines 2002: 316). Desse modo, as transformações descritas pelos próprios indígenas, que marcam diferenças em relação a seu passado, são entendidas pelo autor como imposições da Funai – não fosse o órgão, seria possível pensar, os Waimiri-Atroari não positivariam sua aproximação ao mundo dos "civilizados", acompanhada do distanciamento em relação a seu próprio passado.

Abundam na coletânea, por sua vez, descrições sobre a domesticação dos brancos, de suas coisas e de suas doenças. Catherine Howard (2002), por exemplo, descreve a incorporação das mercadorias oriundas do mundo dos brancos às redes waiwai de troca, processo descrito pela autora como uma pacificação simultânea dos brancos e de seus bens. Afinal, entre os Waiwai as trocas recíprocas são a forma por excelência para amansar um estrangeiro, inculcando nele as "normas de harmonia social" (Howard 2002: 49). Também Lúcia van Velthem (2002) descreve um processo similar entre os Wayana. Conforme demonstra a autora, os bens industriais foram comparados pelos Wayana aos animais domésticos e aos cativos de guerra, que necessitam ser domesticados para que se

livrem de sua animosidade e de seu comportamento anti-social (van Velthem 2002: 65). Algo análogo se passaria com as coisas dos brancos.

Se nestes dois trabalhos há uma associação clara entre incorporação de coisas e pessoas brancas (característica descrita para outros casos guianenses, cf. Barbosa 2005), outros textos da coletânea associam o conceito de "pacificação" a outras práticas indígenas. Jonathan Hill (2002), por exemplo, demonstra como os Wakuénai do Alto Rio Negro procuram afetar as disposições dos brancos através da música, transformando relações de exploração pela "resistência ativa" indígena, revelando, segundo o autor, que a música xamânica apresenta-se como metáfora da agência e da consciência histórica (Hill 2002: 361). O efeito procurado pelos índios também é controlar a capacidade destrutiva dos brancos, por um procedimento, nas palavras de Hill (2002), de "musicalização" do outro.

As tentativas de domesticar brancos também foram estendidas às doenças introduzidas pelos colonizadores, segundo Dominique Buchillet (2002). A autora revela que os Desana deslocaram a varíola e o sarampo, por exemplo, ao "plano mítico", representando suas manifestações cutâneas como miçangas. Mesmo no caso de doenças que são diretamente associadas a relações com os brancos, como a gripe, há sempre a tentativa de trata-las por "encantações terapêuticas", demonstrando esforços xamânicos de domesticar e controlar os agentes responsáveis pelas enfermidades (Buchillet 2002: 129).

O texto de Márnio Teixeira-Pinto (2002) sobre os Arara, já mencionado nesta dissertação (cf. capítulo 3), também descreve as tentativas indígenas de amansar brancos. Conforme demonstra o autor, as relações com brancos replicaram o modo pelo qual os Arara sempre conceberam suas relações com estrangeiros: contra uma situação inicial conflituosa, traça-se uma espécie de "contrato", "a partir do qual a convivência se estrutura sobre os valores da reciprocidade, da solidariedade e da cooperação" (Teixeira-Pinto 2002: 416). É neste sentido que os Arara procuram subordinar os brancos à "lógica nativa" da "generosidade" (Teixeira-Pinto 2002: 418).

Além das negativações dos processos de alteração corporal decorrentes da intensificação das relações com os brancos, e além das descrições mais detidas sobre os esforços indígenas de domesticação dos brancos (incluindo suas coisas e doenças), praticamente todos textos da coletânea debruçam-se sobre as representações indígenas sobre os não índios. Ou seja, procura-se revelar de que modo os brancos são interpretados e descritos pelos índios, associando essas descrições ao mito e à cosmologia (cf. Gallois

2002; Albert 2002b; Baines 2002; McCallum 2002; Wright 2002; Chernela & Leed 2002; Farage 2002). Ressalte-se ainda a presença, na coletânea, de descrições sobre a "auto-objetivação por meio das categorias brancas de etnificação" (Albert 2002b: 242; cf. Gallois 2002; Hill 2002; Chernela & Leed 2002).

Pacificando o Branco teve certamente um papel central na etnologia das terras baixas sul-americanas, sobretudo por recolocar o tema do "contato interétnico", visto a partir das próprias teorias indígenas, no cerne da disciplina. No entanto, é preciso que se discuta a peculiar e implícita associação, na coletânea, do tema da "perda" àquele da "domesticação" (ou, mais precisamente, da "pacificação"). Pois se na introdução ao livro, confeccionada por Albert (2002a), o conceito de "pacificação dos brancos" é atrelado a toda teoria (ou antropologia) indígena sobre as relações com brancos, os textos associam diretamente este conceito à ideia de domesticação dos brancos, discutida nesta dissertação. Em suma, o conceito de "pacificação" é acoplado a *uma* teoria indígena da transformação, aquela que trata da possibilidade de extrair gradualmente a alteridade dos brancos mediante processos de assemelhamento corporal. Sugiro que este fato se relaciona diretamente à negativação dos movimentos de aproximação com os brancos (ou de transformação *em* branco). Vejamos.

Ao menos desde os trabalhos de Marshall Sahlins ([1987] 1990; 1997), que constituem aporte fundamental à coletânea (como ressalta um de seus organizadores; cf. Albert 2002a: 13), há um interesse confesso da antropologia em cartografar as continuidades por trás dos processos de mudança social experienciados pelos povos indígenas. Contra o "pessimismo sentimental" (Sahlins 1997) que condenava os índios e demais comunidades tradicionais a um desaparecimento inexorável, a antropologia deveria revelar que as transformações experienciadas por esses sujeitos são compreendidas, teorizadas e descritas através de seus próprios quadros conceituais. Com isso, a disciplina poderia integrar "estrutura" e "história" nos mesmos estudos, demonstrando a codependência de uma em relação à outra (cf. Sahlins [1987] 1990).

O risco por trás desse tipo de abordagem nasce do acoplamento de uma expectativa *antropológica* de continuidade a (supostas) teorias *indígenas* da continuidade, característica que penso estar presente (ao menos implicitamente) na coletânea aqui analisada. Em linhas gerais, o risco é considerarmos que toda "continuidade" deve ser necessariamente conceitualizada como tal pelos índios, o que pode resultar na falta de atenção às descrições indígenas sobre rupturas – que, evidente e necessariamente, também integram regimes conceituais particulares. Neste sentido particular, a

domesticação dos brancos é mais afeita a ser interpretada segundo uma expectativa de "continuidade": conforme viemos discutindo, tal processo toma justamente os não índios como objetos, ou pacientes, da transformação (histórica). Neste caso, é mais simples afirmar que a "agência" está nos índios, que frequentemente resistem às investidas coloniais mediante a "domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos" (Albert 2002a: 10).

Uma crítica antropológica recente pode ajudar a ilustrar esse problema. Joel Robbins (2007), em artigo que marca uma reviravolta nos estudos antropológicos sobre o cristianismo, defende que a antropologia, em sua história, ativamente negligenciou as diversas religiões cristãs, tratando-as como meros "vernizes" que esconderiam modos de pensar não cristãos. Isso se daria, segundo o autor, pelo fato da disciplina ser uma "ciência da continuidade", na qual seus proponentes "argumentam [...] que as coisas que estudam – símbolos, significados, lógicas, estruturas, dinâmicas de poder, etc. – têm uma qualidade durável e não estão prontamente sujeitas à mudança" (Robbins 2007: 9). De acordo com o autor, o grande problema desse tipo de abordagem é que ignora uma das principais características do modelo cristão do tempo: a ideia de que grandes rupturas não são só possíveis como ativamente buscadas. A conversão, por exemplo, seria um grande exemplo de descontinuidade nas vidas individuais dos fiéis, análoga à ruptura com o judaísmo que levou à gênese do Cristianismo. Nesse tipo de leitura, a doutrina cristã é aquela da "descontinuidade radical com aquilo que veio antes" (Robbins 2007: 11). A antropologia, portanto, só poderia lidar de maneira satisfatória com o cristianismo se abdicasse de seu foco na continuidade e se engajasse no modo cristão de compreender o tempo.

Por trás desse argumento a princípio convincente reside o mesmo problema que venho discutindo: a ideia de que enunciados indígenas sobre rupturas não são interpretados segundo as próprias cosmologias nativas[81], mas demonstram ao contrário a atuação de forças externas de caráter "aculturador" (ou "deculturador", no palavreado de Grenand & Grenand 2002). Neste sentido, somente enunciados indígenas *sobre* continuidades corresponderiam à risca às expectativas antropológicas *de* continuidade – demonstrando certo flerte subjacente com uma ideia de cultura que se procura expurgar

[81] Mark Mosko (2010; 2015) tem criticado (implicitamente) os trabalhos de Robbins a partir de outro viés, demonstrando a possibilidade de ler a pessoa cristã a partir da noção de "divíduo" (reduzindo, com isso, o enorme contraste entre "Melanésios" e "missionários", para usarmos o contexto etnográfico a partir do qual ambos os autores escrevem). Os desacordos entre os dois autores tem gerado enorme debate na antropologia regional e mundial (cf., para uma discussão interessante, Holbraad & Pedersen 2017).

da disciplina. É isso que explica, a meu ver, porque a coletânea *Pacificando o Branco* não dedica nenhum espaço às teorias do "virar branco" – negativando, em alguns casos (cf. sobretudo Grenand & Grenand 2002; Baines 2002), as descrições indígenas sobre as transformações corporais decorrentes das relações com brancos – ao mesmo tempo em que privilegia sobremaneira a discussão sobre a "pacificação dos brancos". Duas faces da mesma moeda, aquela que implicitamente insiste que uma ainda renitente concepção de Cultura é universal – e que, portanto, toda transformação cultural só pode ser sinônimo de "digestão".

Se a ausência de descrições sobre o "virar branco", na coletânea discutida, é efeito direto deste problema antropológico, também há de se ressaltar que a própria domesticação dos brancos não é, necessariamente, uma teoria indígena sobre a continuidade, ou permanência. Como demonstrei ao longo desta dissertação (cf. sobretudo capítulo 3), há diversos enunciados indígenas que apontam para a falha nos esforços assemelhadores com brancos, causada sobretudo pela reticência dos brancos em se comportarem de modo adequado. O próprio limite da domesticação dos brancos indica a impossibilidade de que ela seja interpretada como correspondente imediato das expectativas antropológicas de permanência, resistência, agência e (por que não?) de cultura.

Anti-mestiçagem

No avesso do acoplamento indevido das noções indígena e antropológica de continuidade estão as discussões em torno dos enunciados ameríndios sobre o "virar branco". Ao menos desde a célebre monografia de Peter Gow (1991), a literatura especializada tem procurado demonstrar que também as rupturas professadas pelos índios são interpretadas por eles segundo suas próprias teorias do corpo e da pessoa.

Recentemente, José Kelly (2016) procurou sintetizar essas contribuições ao formular uma teoria ameríndia da anti-mestiçagem. No trabalho, o autor contrasta as teorias ameríndias da transformação à noção venezuelana (disseminada por toda a América Latina) de "mestiçagem" (*mestizaje*). Debruçado sobre o trabalho de Carrera Damas, Kelly sintetiza a ideologia da "mestiçagem" característica do imaginário *criollo* na Venezuela: a ideia de que as diferenças inicias entre brancos, africanos e indígenas foi superada por um processo de fusão consumptiva que resultou na criação de um novo povo, epitomizado pela categoria venezuelana de *criollo* (cujo equivalente, no Brasil,

seria o "mestiço"). Segundo o autor, esse modelo da mestiçagem se apresenta a partir de uma dupla negação: os *criollos* venezuelanos (e seus correlatos brasileiros, o autor sugere) não pensam ser *nem* europeus, *nem* indígenas. Daí o consumo das diferenças iniciais numa terceira categoria, a população mestiça (*criolla*) detentora por direito do Estado nacional venezuelano.

O inverso simétrico desta noção de mestiçagem seria a teoria ameríndia da "anti-mestiçagem", uma extensão para o restante das terras baixas sul-americanas da teoria yanomami do "virar branco", formulada anteriormente pelo próprio Kelly (2005). Inversamente aos esforços *criollos* de produzir uma unidade que borra as distinções iniciais, os ameríndios, segundo Kelly, construiriam, em suas relações com os brancos, corpos duplos que permitem uma manutenção das distinções iniciais, de tal modo que certos coletivos ameríndios se afirmam indígenas *e* brancos. Trata-se, portanto, de uma dupla afirmação, a capacidade de contextualmente ser índio e branco, enquanto dois estados "completos" (Kelly 2016: 52). Ao contrário do operador lógico "nem isto, nem aquilo" (*neither/nor*), característico da mestiçagem, os ameríndios articulariam o operador lógico "e", característico, por sua vez, da anti-mestiçagem.

O trabalho de Kelly, que conta com um importante levantamento de alguns casos etnográficos, se assenta numa aliança entre o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002c) com o divíduo melanésio explanado por Marilyn Strathern ([1988] 2006). A conexão entre esses dois fenômenos já tinha sido avançada por Kelly (2001) em artigo anterior, onde defendia a existência da auto-similaridade escalar (uma das características da geometria fractal, cf. Mosko 2005) em contextos ameríndios. De fato, se trata do *mesmo* procedimento (Kelly 2016: 72): a teoria perspectivista da pessoa ameríndia, inflexionada pelos corpos duais melanésios, é estendida para outros contextos – neste caso, o "contato interétnico". Como já propunha Vilaça (2000; cf. capítulo 2), virtualmente todas as pessoas indígenas passam a ter a capacidade de fazer a articulação entre mundos diferentes, transitando por diferentes perspectivas ao modularem seus corpos conforme o contexto da relação (mantendo, por exemplo, uma separação escrupulosa entre elementos "brancos" e "indígenas" em suas vidas). Em outras palavras, a relação com os não indígenas é análoga, segundo Kelly, à multiplicidade ontológica característica do multinaturalismo ameríndio, que supõe que a translação de uma perspectiva para outra (dos humanos às espécies animais e/ou aos espíritos) altera não a "representação" que se tem do mundo, mas o próprio mundo. A dualidade lama/cerveja torna-se a pessoal dual indígena/branca, capaz de contextualmente alterar-se ao elicitar

uma de suas metades e eclipsar a outra (daí a inflexão stratherniana; cf. Strathern [1988] 2006: 43).

Quando se volta ao trabalho de Eduardo Nunes (2012), Kelly (2016) sugere que os casamentos com brancos também são interpretáveis a partir da "anti-mestiçagem", uma vez que também nestes casos o cônjuge de branco faz-se uma pessoa "dual". Com efeito, a discussão do capítulo 2 indica que os casamentos com brancos foram de fato interpretados à luz das teorias acerca do "virar branco" – ainda que esse tipo de extensão pareça peculiar quando analisada a partir das noções indígenas acerca dos casamentos com inimigos e estrangeiros. Seja como for, uma parte substancial desta dissertação depende da elaboração comparativa de José Kelly (2016), uma contribuição fundamental para a etnologia das terras baixas sul-americanas.

Há de se ressaltar, no entanto, que a síntese comparativa do autor não se volta ao fenômeno da domesticação dos brancos, o caso inverso da coletânea *Pacificando o Branco*. Essa ausência parece ainda mais estranha quando notamos que o artigo de Kelly (2005) sobre a teoria yanomami do "virar branco" já discutia a ideia de "domesticação dos brancos", interpretada então como uma inculcação intencional da moralidade yanomami (sua língua, suas regras de parentesco, etc.) sobre os não indígenas com quem se relacionam. Não sei ao certo a razão dessa ausência, e não posso oferecer aqui senão algumas especulações sobre esse fato.

De saída, a noção de que estrangeiros devem modular seus comportamentos quando em terras forasteiras não é privilégio dos ameríndios, sendo encontrada em outros contextos etnográficos (seja na forma da conversão, seja naquela do aprendizado da língua, etc.) e sendo até mesmo considerada um requisito da atividade etnográfica. Afirmar que a transformação dos comportamentos é concomitante à alteração corporal parece ser a principal particularidade deste fenômeno quando em terras ameríndias. Mesmo assim, o "virar branco" parece servir melhor a um propósito central do ensaio de Kelly (2016), que constitui o cerne de toda sua investigação: o estabelecimento de um contraste entre a "mestiçagem" e a "anti-mestiçagem", homólogo àquele entre "euro-americanos" e "ameríndios".

Com efeito, o trabalho de Kelly (2016) utiliza abundantemente do recurso que Matei Candea (2016) cunhou de "comparação frontal": o estabelecimento de um contraste heurístico que opõe "nós" a "eles" e que frequentemente explana o polo "eles" a partir de

uma inversão precisa em relação a algum princípio atuante no polo "nós"[82]. Em compasso com esse importante princípio da antropologia contemporânea (cf. Salmon 2016), Kelly (2016) foi capaz de propor esse tipo de inversão entre "mestiçagem" e "anti-mestiçagem" precisamente porque o "virar branco" é uma teoria na qual as posições de "branco" e "índio" são interiorizadas na pessoa, contextualmente alternáveis e mantidas purificadas (i.e., conservadas enquanto posições "integrais"). Chega-se assim a (pelo menos) duas oposições homólogas àquela entre "mestiçagem" e "anti-mestiçagem": fusão consumptiva : purificação, nem isto/nem aquilo : e (*neither/nor* : *and*). É preciso que as partes (branca e indígena) da pessoa só possam ser elicitadas ou eclipsadas para que o contraste entre fusão consumptiva e purificação se mantenha e venha a significar aquele entre mestiçagem e anti-mestiçagem. Em suma, as posições de "branco" e "índio" têm no trabalho de Kelly a mesma natureza da oposição entre "anti-mestiçagem" e "mestiçagem": cada bloco é entendido enquanto uma unidade relacional que mantém sua pureza e não se "contamina" pela outra.

Contudo, notamos no terceiro capítulo a existência de outro tipo de princípio classificatório, de caráter analógico, escalar e cromático, no qual as pessoas se reposicionam em diferentes momentos de suas vidas. Esse tipo de espaço não passa despercebido por Kelly (2016), mas recebe menor atenção se confrontado com a dualidade da pessoa misturada. Com efeito, a existência dos espaços analógicos e cromáticos de classificação, observada sobretudo quando voltamo-nos à domesticação dos brancos, complica ou desdobra a oposição "branco/índio". Se tanto índios quanto acadêmicos favorecem um certo "pensamento por dicotomias" (Kelly 2016: 12), ao menos no caso ameríndio soma-se à dicotomia da pessoa indígena uma lógica classificatória que separa diversas posições em curtos intervalos (cf. capítulo 3). Os deslocamentos constantes dos brancos que se casam com índios, classificados de maneiras diferentes através de suas trajetórias, demonstram que não podemos reduzir a "mistura" ameríndia apenas à lógica digital que separa brancos e índios enquanto duas posições mutuamente exclusivas.

Seria possível assim especular que é a sobreposição de um determinado artifício antropológico (a construção de um contraste heurístico) com a elucidação de um modo

[82] Para três célebres exemplos: "carga" e "cultura" (Wagner [1981] 2010); "dádiva" e "mercadoria" (Strathern [1988] 2006; cf. ainda Strathern [1987] 2014 para a defesa deste método); "multinaturalismo" e "multiculturalismo" (Viveiros de Castro 2002c; cf. também Viveiros de Castro 2004 para a conceitualização deste método). Para um debate interessante sobre esse tema, cf. Strathern (2011) e Mol (2011).

relacional específico (a “anti-mestiçagem” ameríndia) que produz a ausência da domesticação dos brancos na síntese comparativa de Kelly (2016). Evidentemente, isso não retira a importância do trabalho do autor: há de se privilegiar, em qualquer análise, algum tipo de artifício de escrita que persuada o leitor da solidez da ficção que se constrói (Strathern [1987] 2014: 174).

***

Poderíamos ainda tratar do trabalho de Marisol de la Cadena (2015), que recusa purificar os regimes onto-epistêmicos de brancos e indígenas em sua análise. Inspirada pelos trabalhos de Haraway ([1989] 2013) e Strathern (2004), a autora interpreta as relações entre brancos e índios Runakuna a partir da imagem das conexões parciais, sugerindo, por exemplo, que práticas políticas representacionais e não-representacionais, apesar de pertencerem a regimes onto-epistêmicos distintos e promoverem equívocos tradutórios quando contrapostas, “não podem ser destiladas uma da outra quando postas em prática [*enacted*] conjuntamente” (Cadena 2015: 269). O trabalho de de la Cadena (2015) apresentaria neste sentido uma contribuição interessante ao debate: ainda que não trate de “virar branco” ou “domesticação dos brancos”, a autora fornece uma imagem instigante para analisarmos relações entre brancos e índios na América do Sul – uma que recusa, em suma, tratar como mutuamente excludentes os regimes onto-epistêmicos de brancos e índios.

Os restos, no entanto, já se impõem. Debater a fundo o trabalho da autora seria afastar-me em demasia do trajeto erigido nessa dissertação. Sem poder verdadeiramente concluir, só me resta afirmar que este trabalho procurou extrair algumas invariantes de um conjunto diversificado de análises etnográficos. Que novas etnografias enriqueçam o tema e nos forcem a recomeçar, mais uma vez, o trabalho comparativo – sempre provisório e parcial.

Ao que vai nascer

O processo de escrita dessa dissertação foi interrompido durante duas semanas, quando me dirigi ao Território Indígena do Xingu para participar de uma reunião do povo Kawaiwete (anteriormente conhecido como Kayabi), onde proporia um trabalho

etnográfico visando uma pesquisa de doutorado. A conversa que tive com um interlocutor serve perfeitamente à conclusão deste trabalho.

Falávamos sobre o *Jawosi*, ritual kawaiwete que no passado se dedicava a celebrar as mortes de inimigos na guerra. Como ocorria com outros povos indígenas das terras baixas sul-americanas, os Kawaiwete cortavam as cabeças de seus inimigos e as levavam à aldeia, onde eram cozinhadas e esfaceladas por jovens iniciandos no *Jawosi* (cf. Grünberg [1970] 2004; Travassos 1993; Oakdale 2005). O ritual era ocasião para aquisição de novos nomes e contexto privilegiado para que os homens cantassem as músicas dos inimigos, nas quais os próprios inimigos mortos eram seus enunciadores.

Segundo este interlocutor, uma funcionária do Instituto Socioambiental lhe perguntou certa vez se os *Jawosi* não são mais realizados, ao menos como antigamente, pela ausência de cabeças de inimigos a serem celebradas. Ele recusa esse tipo de diagnóstico. Em um tipo de exercício em nada estranho aos antropólogos, afirmou: "eu tenho duas sobrinhas casadas com brancos, dois sobrinhos casados com brancas. Isso também é *Jawosi*! Eu tenho fogão, geladeira... Isso também é *Jawosi*!".

Esse comentário apresenta uma analogia muito similar àquelas que foram traçadas nesta dissertação: como muitos autores têm procurado demonstrar, os efeitos dos matrimônios com brancos nas terras baixas sul-americanas são comparados pelos povos da região aos efeitos obtidos nos rituais – que devem ser contrabalanceados pela produção de corpos humanos similares no âmbito daquilo que chamamos de "parentesco". Como procuramos apontar, esses casamentos colocam em jogo uma complexa imbricação entre predação e familiarização, imagem em nada estranha ao funcionamento de rituais similares na região (cf. Fausto 2001).

Há, no entanto, toda uma complexidade suplementar na analogia traçada por este interlocutor. Só podemos compreende-la em profundidade com um trabalho etnográfico que revela a especificidade deste caso particular. Em suma, devemos sempre proceder da etnografia à comparação, e jamais no sentido inverso.

referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. “Introdução”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002a.

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002b.

ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. “Geopolítica da mestiçagem”. *Novos Estudos* 11, 1985.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Carlos: PPGAS/ UFSCAR, 2011.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. *Estar em movimento é estar vivo: territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2016.

ALMEIDA, Mauro. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U* 5(1), 2013..

AMOROSO, Marta. “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

AMOROSO, M. & MAHALEN DE LIMA, L. “A aculturação é um objeto legítimo da antropologia: entrevista com Peter Gow”. São Paulo: Revista de Antropologia, v. 54, n.1, 2011.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê.* São Paulo, Rio de Janeiro: Ed. UNESP/ISA/NUTI, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. “Narradores indígenas do Rio Negro (ou antropologia “faça você mesmo”). In: *32° Encontro Nacional da Anpocs*, 2008.

ARHEM, Kaj. “The Maku, the Makuna and the Guiana system”. *Ethnos*, 54(1-2). 1989.

ARISI, Barbara. “A vida sexual dos selvagens (nós): indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga”. In: SACCHI, A. y GRAMKOW, M. (ed.). *Gênero e povos indígenas.* Brasília: Museu do Índio/ FUNAI, 2012.

BAINES, Stephen. “O xamanismo como história. Censuras e memórias de pacificação waimiri-atroari”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

BARBOSA, Gabriel. “Das trocas de bens”. In: GALLOIS, D. (org.). *Redes de Relações nas Guianas.* São Paulo: Humanitas, 2005

BARBOSA, Gabriel. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2007.

BARRETO, João Paulo de Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de antropología indígena.* Dissertação de mestrado em Antropologia Socia. Manaus: PPGAS/UFAM, 2013.

BARTH, Frederik. “Grupos Étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard*. São Paulo: UNESP, 1998

BASSO, Ellen. “Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage: Another View”. *Soouthwestern Journal of Anthropology* 26(4), 1970.

BASSO, Ellen. “Kalapalo affinity: its cultural and social context”. *American Ethnologist* 2(2), 1975.

BELAUNDE, Luísa Elvira. “Comments”. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. “Hybrid bodyscapes: a visual history of Yanesha Patterns of Cultural Change”. *Current Anthropology* 50(4), 2009.

BELAUNDE, Luísa Elvira. “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. *Cadernos de Campo* 24, 2015.

BONILLA, Oiara. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari”. *Mana*, 11(1), 2005.

BONILLA, Oiara. “The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation”. In: VILAÇA, A. e WRIGHT, R. (orgs.). *Native christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farhan: Ashgate, 2009.

BORGES, Jorge Luis. *O Aleph.* São Paulo: Companhia das Letras, [1949] 2008.

BRIGHTMAN, Marc. *Amerindian leadership in Guyana.* Tese de doutorado em Antropologia. Cambridge: University of Cambridge, 2007.

BRUSCO, Rodrigo. “Sobre casamentos com índios e não índios em coletivos tupi guaraní e guarani-mbya”. *R@U*, 9(2), suplemento, 2017.

BUCHILLET, Dominique. “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’. Epidemologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro”. ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

CABALZAR, Aloisio. “Descendência e Aliança no espaço tuyuka. A noção de nexo regional no noroeste amazônico”. *Revista de Antropologia* 43(1), 2000.

CABALZAR, Aloisio. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico).* São Paulo, Rio de Janeiro: Ed. UNESP/ISA/NUTI, 2009.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. “História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil”. *Tellus* 12(22), 2012.

CANDEA, Matei. “On two modalities of comparison in social anthropology”. Ms, 2015. Disponível em: https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/254754.

CANDEA, Matei. “We Have Never Been Pluralist: On Lateral and Frontal Comparisons in the Ontological Turn”. In: CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; & SKAFISH, P. (orgs.). *Comparative Metaphysics: ontology after anthropology.* Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.

CAPIBERIBE, Artionka. *Batismo de fogo: Os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Nuti, 2007.

CAPIBERIBE, Artionka. “Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre Povos”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e CESARINO, P.

(orgs.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CIMBALUK, Lucas. "'Cidadezinha' e 'cidade maior' no espaço cosmopolítico kanhgág". In: *XII Reunión de Antropologia del Mercosur*, 2017.

CHERNELA, J. & LEED, E. "As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro". In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

CHEROBIM, Mauro. *Os índios guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

CLASTRES, Pierre. "O arco e o cesto." In: _____. *A Sociedade Contra o Estado.* São Paulo: Cosac Naify Portátil, [1966] 2012.

CLASTRES, Pierre. "A sociedade contra o Estado". In: _____. *A Sociedade Contra o Estado.* São Paulo: Cosac Naify Portátil, [1974] 2012.

CLASTRES, Pierre. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". In: _____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política.* São Paulo: Cosac Naify, [1978] 2011.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano". In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Nós, os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". *RBCS* 16(46), 2001.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *Mana* 10(1), 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "A vida material das coisas intangíveis". IN: COELHO DE SOUZA, M. e COFFACI DE LIMA, E. (orgs.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena.* Brasília: Athalaia, 2010.

COELHO DE SOUZA, Marcela. "Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê". *R@U* 9(2), 2017.

COSTA, Sérgio. "A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo". *Tempo Social* 13(1), 2001.

COSTA, Luiz. "Virando Funai: uma transformação kanamari". *Mana* 22(1), 2016.

COURSE, Magnus. "Borges, the Mapuche and the Mother's Brother's son". *Cambridge Anthropology* 25(1), 2005.

COURSE, Magnus. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile.* Champaign: University of Illinois Press, 2011.

COURSE, Magnus. "The clown within: becoming white and Mapuche ritual clowns". *Comparative studies in Society and History*, 55(4), 2013.

CRÉPEAU, Robert. "A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo bororo". *Horizontes Antropológicos* 8(18), 2002.

CROCKER, Willian. “The Canela since Nimuendaju: a preliminary account”. *Anthropological Quarterly* 34(2), 1961.

DAMATTA, Roberto. “Mito e antimito entre os Timbira.” In: Vários autores, *Mito e linguagem social (ensaios de antropologia estrutural)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

DANAGA, Amanda. Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Carlos: PPGAS/UFSCAR, 2016.

DANAGA, Amanda. *Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Carlos: PPGAS/UFSCAR, 2012.

DE CAUX, Camila. “O solteiro, o porco inteiro, o caçador sem caça: o ‘um’ entre os Araweté”. *Revista de Antropologia* 60(2), 2017.

DE LA CADENA, Marisol. “Son los mestizos hibridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. In: _____. (org.). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Colombia: Envión, 2009.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: ecologies of practice across andean worlds.* Durham: Duke University Press, 2015.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. “1730 – devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...”. In: _____. *Mil Platôs*, v. 4. São Paulo: Ed. 34, [1980] 2012a.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: _____. *Mil Platôs*, v. 5. São Paulo: Ed. 34, [1980] 2012b.

DESCOLA, Phillipe. “Les affinités selectives: alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jívaro”. *L’Homme* XXIII (2-4), 1993.

DESCOLA, Philippe. “Varieties of ontological pluralism”. In: CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; & SKAFISH, P. (orgs.). *Comparative Metaphysics: ontology after anthropology.* Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.

DUMONT, Louis. “The dravidian kinship terminology as an expression of marriage”. *Man* 53, 1953.

ERIKSON, Philippe. “Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

FARAGE, Nadia. “Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história guerra e xamanismo na Amazônia.* São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14(2), 2008.

FAUSTO, Carlos. “Comments”. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. “Hybrid bodyscapes: a visual history of Yanesha Patterns of Cultural Change”. *Current Anthropology* 50(4), 2009.

FAUSTO, C.; XAVIER, C. & WELPER, E. “Conflict, peace, and social reform in indigenous amazonia”. *Common Knowledge* 22(1), 2016

FILENO, Fernando. *No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. FFLCH/USP, São Paulo, 2017.

FRANCHETTO, Bruna. “A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikuro (Alto Xingu)”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena.* São Paulo: NHII, FAPESP, 1993.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala.* São Paulo: Record, [1933] 1999.

GALLOIS, Dominique. *O Movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 1988.

GALLOIS, Dominique. “‘Nossas falas duras’. Discurso político e auto-representação Waiãpi”. ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

GALLOIS, Dominique (org.). *Redes de Relações nas Guianas.* São Paulo: Humanitas, 2005.

GARCIA, Uirá. “Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awa-Guajá”. *Mana* 21, 2015.

GIBRAM, Paola. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang.* São Paulo: Appris, 2016.

GIRARDI, Luísa. “Relações em movimento: Inimizade e Parentesco entre os Katxuyana e os *Mekoro* (quilombolas)”. In: Grupioni, D., Andrade, L. (ed.). *Entre águas bravas e mansas: índios e qilombolas em Oriximiná.* São Paulo: CPI/IEPÉ

GIRARDI, Luísa. “A parte da onça: da captura segundo os Katxuyana”. In: *40° reunião da Anpocs*, Caxambu, 2016.

GOLDMAN, Marcio. “A relação afroindígena”. São Paulo: *Cadernos de Campo,* v. 23, 2014.

GOLDMAN, Marcio. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. Rio de Janeiro: *Mana*, 2015.

GONÇALVES, Marco Antônio. “Do cromático ao diatônico: as Mitológicas e o pensamento ameríndio”. *RBCS* 22(65), 2007.

GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios xikrin-mebêngôkre.* São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

GORDON, César. “The objects of whites: commodities and consumerism among the Xikrin-Kayapó (Mebengokre) of Amazonia”. *Tipiti* 8(2), 2010.

GOW, Peter. “The perverse child: desire in a native amazonian subsistence economy”. *Man* 24(4), 1989.

GOW, Peter. *Of mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, Peter. “Gringos and wild indians: images of history in Western Amazonia”. *L’Homme* 33 (3), 1993.

GOW, Peter. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. *Mana* 3(2), 1997.

GOW, Peter. “Christians: a transforming concept in Peruvian Amazonia”. In: VILAÇA, A. e WRIGHT, R. (orgs.). *Native christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farhan: Ashgate, 2009.

GOW, Peter. “Lévi-Strauss’s double twist’ and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies”. *Issue* 10, 2014. Disponível em: http://aotcpress.com/articles/lvistrausss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring/.

GOW, Peter. “Steps towards an ethnographic theory of acculturation”. *Etnografia, Praktyki, Teorie, Doświadczenia* n. 1, 2015.

GREGOR, Thomas. “Casamento, aliança e paz intertribal”. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERG, M. (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura.* Rio de Janeiro: ED. UFRJ, 2001.

GRENAND, P & GRENAND, F. “Em busca da aliança impossível. Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

GROTTI, Vanessa. “Protestant evangelism and the transformability of Amerindian bodies in Northeastern Amazonia”. In: VILAÇA, A. e WRIGHT, R. (orgs.). *Native christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farhan: Ashgate, 2009.

GROTTI, Vanessa. “Happy with the enemy: kinship, pacification and corporeal transformations in Trio beer festivals, Northeastern Amazonia”. *Anthrosource*, 2012.

GROTTI, V. & BRIGHTMAN, M. “The Other’s other: nurturing the bodies of ‘wild’ people among the Trio of southern Suriname”. *Etnofoor, Imitation* 22(2), 2010.

GRÜNBERG, Georg. *Os Kaiabi do Brasil Central: história e etnografia.* São Paulo: Instituto Socioambiental, [1970] 2004.

GRUPIONI, Denise. *Sistema e Mundo da Vida* tarëno*: um Jardim de Veredas que se Bifurcam na Paisagem Guianesa.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

GUERREIRO, Antônio. “Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu”. *Journal de la societé des americanistes* 97(2), 2011.

HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: Haraway, D.; Kunzru, H.; Tadeu, T (orgs.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano.* Belo Horizonte: Autêntica, [1989] 2013.

HIGH, Casey. *Victims and Warriors. Violence, History and Memory In Amazonia.* Illinois: Univeristy of Illinois Press, 2015.

HILL, Jonathan. “‘Musicalizando’ o Outro: teoria ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

HOLBRAAD, M. & PEDERSEN, M. *The ontological turn: an anthropological exposition.* Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HORTA, Amanda. “Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguana”. *Revista de Antropologia* 60(1), 2017.

HOWARD, Catherine. “Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia Setentrional”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História indígena.* São Paulo: NHII, Fapesp, 1993.

HOWARD, Catherine. *Wrought Identities: the Waiwai Expeditions in search of the “Unseen tribes”.* Tese de Doutorado em Antropologia Social. Chicago: University of Chicago, 2001.

HOWARD, Catherine. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-West Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. “The gun and the bow: Myths of White Man and Indians”. *L’Homme* 106-107, 1988.

HUGH-JONES, Stephen. “Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization”. *L’Homme*, 1993.

JACKSON, Jean. *The Fish People.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KELLY, Jose. “Fractalidade e trocas de perspectivas”. *Mana* 7(2), 2001.

KELLY, Jose. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana* 11(1), 2005.

KELLY, Jose. *About* antimestizaje. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami.* São Paulo: Companhia das Letras, [2010] 2015.

LADEIRA, Marina Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano.* São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

LAPLANTINE, F. & NOUSS, A. *A Mestiçagem.* Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.* São Paulo, Rio de Janeiro: Ed. UNESP/ISA/NUTI, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos.* São Paulo: Ed. 34, [1991] 1993.

LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de Pessoas Partíveis.* São Paulo: EdUSP, 2012.

LEITE, Tainah. “Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia Yanomami”. *Mana* 19(1), 2013.

LÉRY, Jean de. *História de uma viagem feita à Terra do Brasil, também chamada América.* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro [1559] 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “L’analyse structurale en linguistique et anthropologie”. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, [1947] 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentes.* São Paulo: Vozes, [1949] 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “La structure des mythes”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, [1955] 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos.* São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido.* São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Origem dos Modos à Mesa.* São Paulo: Cosac Naify, [1968] 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de Linx.* Paris: Plon, 1991.

LOLLI, Pedro. "A plasticidade maku". *Ilha* 18(2), 2016.

LIMA, Tania Stolze. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo emu ma cosmologia tupi". *Mana* 2(2), 1996.

MACEDO, Valeria. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani da Serra do Mar.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2009.

MACEDO, Valeria. "De encontros nos corpos guarani". *Ilha* 1(2), 2013.

MACEDO, Valeria. "Misturar e circular em modulações guarani. Uma etiologia das (in)disposições". *Mana* 23(3), 2017.

MAHALEN DE LIMA, Leandro. *No Arapiuns, entre verdadeiros e* -ranas: *sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do politico.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

MAINARDI, Camila. *Construindo proximidades e distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera/SP.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Carlos: PPGAS/ UFSCAR, 2010.

MAINARDI, Camila. *Desfazer e refazer coletivos. O movimento tupi guarani.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/ FFLCH, 2015.

MAINARDI, Camila. "Tupi Guarani: entre usos e exegeses". *R@U* 9(2), 2017.

MARQUES, Bruno. *Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2009.

MATOS, Beatriz. *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matsés da Amazônia brasileira.* Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2014.

MCCALLUM, Cecilia. "Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização das relações étnicas na Amazônia contemporânea". *Revista de Antropologia*, 40(1), 1997.

MCCALLUM, Cecilia. "Incas e Nawas: produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá". In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualu: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2010.

MELLO, Cecília. . "Devir-afroindígena: 'então vamos fazer o que a gente é'". *Cadernos de Campo* 23, 2014.

MENGET, Patrick. *Em Nome dos Outros: Classificação das Relações Sociais entre os Txicáo do Alto Xingu.* Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim, 2001.

MIGLIORA, Amanda. *Inventando outros: desdobramentos de um contato multifacetado.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2014.

MILLER, Joanna. *As Coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara).* Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2007.

MOL, Annemarie. "One, two, three: cutting, counting and eating". *Common Knowledge* 17(1), 2011.

MOSKO, Mark. "Introduction: A (Re)Turn to Chaos: Chaos Theory, the Sciences, and Social Anthropological Theory". In: Mosko, M.; Damon, F. (orgs.). *On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos*. Nova Iorque: Berghan Books

MOSKO, Mark. "Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16, 2010.

MOSKO, Mark. "Unbecoming individuals: the partible character of the Christian person". *Hau: Journal of Ethnographic theory* 5(1), 2015

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional* versus *identidade negra.* Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NUNES, Eduardo. "De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)". *Cadernos de Campo*, v. 19, 2010

NUNES, Eduardo. *No asfalto não se pesca: parentesco,* mistura *e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO).* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/UnB, 2012.

OAKDALE, Suzanne. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an amazonian community.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

OAKDALE, Suzanne. "The commensality of 'contact', 'pacification' and inter-ethnic relations in the amazon: Kayabi autobiographical perspectives". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14(4), 2008.

OVERING, Joanna. "Cognation, Endogamy and Teknonym: the Piaroa example". *Southwestern Journal of Anthropology* 28, 1972.

OVERING, Joanna. "Endogamy and the marriage alliance: a note on the continuity in kindred-based groups". *Man* 8(4), 1973.

OVERING, Joanna. "Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: KENSINGER, K. (org.). *Marriage Practices in lowland South American Societies.* Urbana: University of Illinois Press, 1984.

OVERING, Joanna. "Estruturas elementares da reciprocidade". *Cadernos de Campo* 10, [1984] 2002.

OVERING, Joanna. " 'Today I shall call him mummy': multiple words and classificatory confusion". In: OVERING, J. (org.). *Reason and Morality.* London/New York: Tavistock Publications, 1986.

OVERING, Joanna. "Elogia do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". Rio de Janeiro: *Mana* 5(1), 1999.

OVERING, J. & PASSES, A. (org.). *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia.* Londres e Nova Iorque: Routlegde, 2000.

PEDREIRA, Hugo. *Os Pataxó Hã hã hãe e o problema da diferença.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2017.

PEDROSO, Diego. *Quem veio primeiro? Imagens da Hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico).* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.

PEREIRA, Vicente. "Nos transformamos em brancos: notas sobre a cosmopolítica mbya guarani". *Ñanduty,* 5(6), 2017.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Franceses no Maranhão. Histórias de Intérpretes". In: PERRONE-MOISÉS, L. (org.). *Cinco Séculos de Presença Francesa no Brasil.* São Paulo: EdUSP, 2013.

PERRONE-MOISÉS, B. & SZTUTMAN, R. "Notícias de uma certa confederação tamoio". *Mana* 16 (2), 2010.

PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa. Mobilidade, xamanismo e parentesco mbya (guarani).* Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional, 2006.

PISSOLATO, Elizabeth. "Gênero, troca e casamento com brancos". In: SACCHI, A. & GRAMKOW, M. (org.). *Gênero e povos indígenas.* Brasília: Museu do Índio/ FUNAI, 2012.

PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue: ensayos de antropología indígena.* México D.F.: Conaculta, 2013.

RAMOS, A.; SILVERWOOD-COPE, P. & OLIVEIRA, A. "Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro". In: RAMOS, A. *Hierarquia e simbiose.* São Paulo: Hucitec, 1980.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. "Sobre a mestiçagem no Brasil". In: SCHWARCZ, L. & QUEIROZ, R. (org.). *Raça e Diversidade.* São Paulo: Edusp, 1996.

RIVIÈRE, Peter et alli. "A propósito de *Redes de Relações nas Guianas*". *Mana* 13(1), 2007.

ROBBINS, Joel. "Continuity Thinking and the problem of Christian Culture". *Current Anthropology* 48(1), 2007.

ROBBINS, Joel. "The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. An introduction to supplement 10". *Current Anthropology* 55, supplement 10, 2014.

ROBBINS, J.; SCHIEFFELIN, B. & VILAÇA, A. "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, 2014.

ROSALEN, Juliana. "Explorando alguns temas relacionados à sexualidade junto aos Wajãpi do Amapari (AP)". *Cadernos de Campo* 24, 2015.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Zahar, [1987] 1990.

SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção? (parte I)”. *Mana* 3(1), 1997.

SALMON, Gildas. “On ontological delegation: The Birth of Neoclassical Anthropology”. In: CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; & SKAFISH, P. (orgs.). *Comparative Metaphysics: ontology after anthropology.* Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.

SANTOS-GRANERO, Fernando. *Vital enemies: slavery, predation and the Amerindian Political Economy of Life.* Austin: University of Texas Press, 2009a.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “Hybrid bodyscapes: a visual history of Yanesha Patterns of Cultural Change”. *Current Anthropology* 50(4), 2009b.

SAUMA, Júlia. “Ser coletivo, escolher individual: território, medo e família nos rios Erepecuru e Cuminã”. In: *33° Encontro da ANPOCS*, 2010.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani.* São Paulo: EDUSP, [1954] 1974.

SCHADEN, Egon. “A religião guarani e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural”. *Revista de Antropologia*, 1982.

SEEGER, A.; DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas.” In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1979.

SILVERWOOD-COPE, Peter. *Maku: povo caçador do noroeste amazônico.* Brasília: EdUnB, 1990.

SOARES-PINTO, Nicole. “Sobre alguns modos de usar a cultura dos Outros”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & CESARINO, P. (orgs.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

SOARES-PINTO, Nicole. “‘Pequeno manual para se casar e não morrer’: o parentesco djeoromitxi”. *Mana* 23(2), 2017.

SPENASSATO, Josieli. *Os* lados *da* mistura: *desafios da coabitação e dos intercasamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil).* Dissertação de mestrado em Antropologia. Curitiba: PPGA/UFPR, 2016.

STRATHERN, Marilyn. “Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia”. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, [1987] 2014.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.* Campinas: Editora Unicamp, [1988] 2006.

STRATHERN, Marilyn. “Partes e todos: refigurando relações”. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, [1992] 2014.

STRATHERN, Marilyn. “Cortando a rede”. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, [1996] 2014.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections (updated edition).* Oxford: Altamira Press, 2004.

STRATHERN, Marilyn. “Binnary License”. *Common Knowledge* 17(1), 2011.

STRATHERN, Marilyn. “Connections, Friends and Their Relations: An Issue in Knowledge-Making”. In: CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; & SKAFISH, P.

(orgs.). *Comparative Metaphysics: ontology after anthropology.* Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.

SZTUTMAN, Renato. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi". *Novos Estudos* 83, 2009.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TASSINARI, Antonella. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá.* São Paulo: EdUSP, 2003.

TAYLOR, Anne-Christine. "Jivaro kinship: 'simple' and 'complex' formulas: a Dravidian transformation group". In: : GODELIER, M; TRAUTMANN, T. & SIE FAT, F. (orgs.). *Transformations of Kinship.* Washington: Smithsonian Institution Press, 1998.

TAYLOR, Anne-Christine. "Le sexe de la proie: répresentation jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154, 2000.

TAYLOR, Anne-Christine. "Amitiés amazoniennes: Deux contre l'Un?". *Terrain* 65, 2015.

TRAVASSOS, Elizabeth. "A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos caiabis". In: COELHO, V. (org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu.* São Paulo: Edusp, Fapesp, 1993.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio."História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara". In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. "Une expression amazonienne de l'inceste: la forme tranversal d'une interdiction". In: CARUSO, J. e MICHELET, A. (orgs). *La Peur de L'Incest - Cahier de Anthropologie Sociale*, 2016.

TRAUTMANN, T. & BARNES, R. "'Dravidian', 'Iroquois' and 'Crow-Omaha' in North American Perspective". In: GODELIER, M; TRAUTMANN, T. & SIE FAT, F. (orgs.). *Transformations of Kinship.* Washington: Smithsonian Institution Press, 1998.

VAN VELTHEM, Lucia. "'Feitos por inimigos'. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato". In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.

VANZOLINI, Marina. *A Flecha do Ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu.* Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2010.

VANZOLINI, Marina. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?". *Anuário Antropológico* 2010-1, 2011.

VANZOLINI, Marina. *A Flecha do Ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu.* São Paulo: Terceiro Nome/ FAPESP, 2015.

VIEGAS, Susana. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VIEGAS, Susana. "Pleasures that differentiate: transformational bodies among hte Tupinamba of Olivença (Atlantic Coast, Brazil)". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(3), 2012.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba.* Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2010.

VIEIRA, Marina. "Virando *inmoxã*: uma análise integrada da pessoa e do parentesco maxacali a partir dos processos de transformação corporal". *Amazônica* 1(2), 2009.

VILAÇA, Aparecida. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *RBCS* 15, 2000.

VILAÇA, Aparecida. "Making kin out of others in Amazonia". *J. Roy. Anthrop. Instit.*, 8, 2002.

VILAÇA, Aparecida. "Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities". *J. Roy. Anthrop. Instit.*, 11, 2005.

VILAÇA, Aparecida. "Conversão, predação e perspectiva". Rio de Janeiro: *Mana* 14(1), 2008.

VILAÇA, Aparecida. "Reconfiguring Humanity in Amazonia: Christianity and Change". In: BOYD, J. & LAMBEK, M. (org.). *A Companion to Anthropology of Religion.* Princeton: John Wiley and Sons, 2013.

VILAÇA, Aparecida. "Dividualism and individualismo in indigenous Christianity: a debate seen from Amazonia". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(1), 2015a.

VILAÇA, Aparecida. "Do animists become naturalists when converting to Christianity? Discussing an ontological turn". *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(2), 2015b

VILAÇA, Aparecida. *Preying and praying: Christianity in indigenous Amazonia.* Oakland: University of California Press, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian Society.* Chicago: University of Chicago Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". *Anuário Antropológico* 95, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia Brasileira". In: MICELLI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995.* São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os termos da outra história". In: Instituto Socioambiental, Ms, 2000. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/Os_termos_da_outra_historia.pdf

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O problema da afinidade na Amazônia". In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002c.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002d.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Imanência do Inimigo”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002e.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipití - Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic”. In: BAMFORD, S. & LEACH, J. (orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered.* Oxford: Berghahn Books, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O intempestivo, ainda”. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política.* São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais.* São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O índio em devir”. In: M. Herrero; U. Fernandes (ed.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições SESC, 2015b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. & FAUSTO, C. “La puissance et l’acte: la parenté dans les basses terres d’Amérique du Sud”. *L’Homme* XXXIII (2-4), 1993.

WAGNER, Roy. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea.* Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

WAGNER, Roy. “Analogic Kinship: a Daribi example”. *American Ethnologist* 4(4), 1977.

WAGNER, Roy. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura.* São Paulo: Cosac Naify, [1981] 2010.

WAGNER, Roy. *Symbols that stand for themselves.* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

WEISS, Gerald. “Campa Cosmology: the world of a forest tribe in South America”. *Anthropological papers of the AMNH* 52, 1975.

WRIGHT, Robin. “Ialanawinai. O branco na história e mito baniwa”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco.* São Paulo: Ed. UNESP, Imprensa Oficial de SP, 2002.