

Trabalhando a Endogamia: O CASO PARESÍ

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

Este trabalho é uma tentativa de repensar alguns aspectos da organização social Paresí à luz da teoria da aliança, desenvolvida e sistematizada por Lévi-Strauss no seu livro *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982). Através de um exercício de comparação controlada, procuraremos relacionar a sociedade Paresí a algumas outras sociedades, de estrutura social semelhante, das chamadas terras baixas da América do Sul, procedimento que, a nosso ver, nos possibilitará somar material etnográfico de forma a enriquecer nossa interpretação (1).

A questão central apresentada pela sociedade Paresí é sua estruturação em vários grupos de *kindred* que privilegiam o matrimônio no seu interior tendendo, assim, para o que ora designamos endogamia orientada por uma regra de casamento prescritivo entre primos cruzados bilaterais. O material Paresí, quando projetado sobre o trabalho de Lévi-Strauss (1982), deixa de ser uma simples evidência etnográfica para tornar-se um problema teórico. E é nesta perspectiva que iremos trabalhar: proceder a uma análise de um sistema cognático à luz da teoria da aliança.

No desenrolar deste trabalho, procuraremos estabelecer um diálogo com Kaplan (1975), centrando na sua monografia sobre os Piaroa da Venezuela e com Rivière (1984), onde este realiza um trabalho de sistematização dos estudos levados a cabo na região norte-amazônica, Suriname e Venezuela.

Pressupostos e problemas

Parentesco e organização social surgiram como fenômenos de investigação específica da antropologia há aproximadamente 150 anos. Desde então o estudo dos sistemas de parentesco representa uma reflexão sobre o conceito de sociedade passando muitas das chamadas "escolas" da antropologia.

Não é nosso objetivo discutir a constituição do "campo do parentesco" como área privilegiada de estudo da antropologia e, muito menos, dar conta das diversas formas pelas quais foi abordado (2). Estamos interessados no parentesco enquanto elemento estruturador de um tipo específico de sociedade. Discutiremos aqui um tipo de organização social e de sociedade no continente sul-americano, tendo como ponto de referência a sociedade Paresí, nosso guia etnográfico no decorrer desta discussão.

Nosso interesse em privilegiar sociedades sul-americanas para a colocação de problemas teóricos decorre de termos percebido sua ausência na maioria dos trabalhos de maior envergadura que discutem parentesco e organização social. As áreas etnográficas da América do Sul ficam a descoberto, seja por motivos de escassez de material etnográfico, seja pelas questões teóricas que colocam, questões estas situadas à margem das principais teorias de parentesco (Bohannan e Middleton, 1968; Fox, 1976; Murdock, 1965). Nosso interesse incide basicamente sobre a "teoria da aliança" (3) que será nossa referência na discussão do material etnográfico.

Ao estudar o parentesco, Lévi-Strauss delimitou o objeto de seu empreendimento às estruturas elementares do parentesco. As sociedades de estruturas elementares caracterizam-se por apresentarem, no próprio sistema de parentesco, uma determinação da classe de parentes onde poderá ser contraído o casamento. Estas sociedades operam por uma regra que proíbe o casamento com certos tipos de parentes ao mesmo tempo que aponta para uma categoria onde a aliança é permitida.

As estruturas complexas de parentesco conhecem somente o vetor da negação da aliança, não determinando, a nível terminológico, possibilidades de casamento. Nas estruturas elementares, a aliança pode ser compreendida com auxílio de um modelo mecânico, isto é, ao nível da própria terminologia de parentesco (Lévi-Strauss, 1970, p. 306). Nas complexas, a explicação da aliança está fora da esfera do parentesco; somente um modelo estatístico pode dar conta de sua explicação (*id. ibid.*). Apesar das distintas maneiras de se explicar a aliança – ora relacionada às estruturas elementares, ora às complexas –, ela emerge como a própria possibilidade do social. A aliança está na base do fundamento do social e surge como corolário da proibição do incesto. Esta representa uma categoria central no pensamento de Lévi-Strauss: a noção de exogamia. Exogamia entendida como a condição de recusar as mulheres de seu próprio grupo para estabelecer, então, uma aliança com as mulheres de

outro grupo. Essa fórmula da exogamia, que proíbe a aliança com determinada classe de parentes, ao mesmo tempo que aponta para outra com que se pode estabelecer uma relação de aliança, é encontrada nas estruturas elementares de parentesco.

Prosseguindo nessa linha de pensamento, Lévi-Strauss procura explicar como são estruturadas as sociedades que se baseiam em uma regra positiva de casamento. Na sua concepção é a aliança e não a descendência que está na base da formação das sociedades. É com base na evidência de que a aliança é orientada por uma regra positiva, que Lévi-Strauss procurará entender os diferentes tipos de organização social.

A concepção da aliança nas estruturas elementares está associada a uma classe de indivíduos designada "primos cruzados". Essa noção ganha maior ênfase quando pensada como uma possibilidade e uma estratégia humana de ultrapassar o incesto. Os "primos cruzados" têm, assim, um valor estratégico no pensamento levistraussiano, na medida em que é uma criação social por excelência; é uma tentativa bem-sucedida de marcar uma diferença social. Ancorando-se em uma constatação irredutível dada a nível biológico – a diferença entre os sexos –, os homens destas sociedades atribuíram-lhe um significado social responsável por uma classificação diferenciada dada aos filhos dos irmãos de mesmo sexo dos pais e aos filhos de irmãos de sexo oposto dos pais. Assim, estabeleceu-se uma base de diferenciação que, ao mesmo tempo que proibia o incesto, fundava a exogamia e determinava, com o recesso de uma regra positiva, com quem se poderia firmar uma aliança. Dessa forma fazia-se uma divisão necessária que levava a uma diferenciação capital responsável pelo surgimento do social. Formaram-se dois grupos: os dos afins (primos cruzados) e o dos consangüíneos (primos paralelos).

Lévi-Strauss vai tentar cobrir, com exemplos etnográficos, as três possibilidades lógicas de casamento entre primos cruzados. A saber: o casamento prescritivo entre primos cruzados bilaterais, entre primos cruzados matrilaterais e entre primos cruzados patrilaterais. O tipo de casamento contraído na classe dos primos cruzados é uma variável significativa para explicar as distintas maneiras de organização social.

A aliança contraída na classe dos primos cruzados bilaterais ganha evidência no trabalho de Lévi-Strauss com os dados provenientes das sociedades australianas, particularmente os Kariera. A maioria das sociedades australianas estrutura-se na base de uma relação denominada de "troca restrita", na qual apenas dois grupos trocam mulheres entre si. São sociedades constituídas por um número par de grupos sociais, devendo a troca de mulheres ser estabelecida entre os grupos, dois a dois. Lévi-Strauss, referindo-se aos sistemas australianos, afirma o seguinte:

"Várias vezes acentuamos que, em todo lugar onde existe, este sistema de metades leva a classificar os irmãos, as irmãs e os primos paralelos numa única e mesma categoria, que abrange a mesma metade que a do sujeito, ao passo que os primos cruzados pertencem necessariamente à metade oposta. Isto não implica que os primos cruzados se tornem, por este fato, cônjuges autorizados ou prescritos, embora este seja o caso mais freqüente. Contudo, os Dieri da Austrália do Sul têm um sistema de metades e proíbem os casamentos dos primos cruzados. Mesmo entre eles, no entanto, é a noção de primos cruzados que serve para determinar o cônjuge possível. Qualquer que seja a regra do matrimônio, é possível dizer que o sistema de metades conduz necessariamente à dicotomia dos primos e que o cônjuge preferido deve obrigatoriamente encontrar-se, no que diz respeito ao sujeito, em uma relação de parentesco que equivale à relação de primo cruzado, ou que deve estabelecer-se por intermédio desta" (1982, p. 197).

Os sistemas de aliança com primos cruzados matrilaterais são designados como de troca generalizada. Esses sistemas têm como lógica que os grupos doem e recebam mulheres de grupos distintos. Os dados etnográficos utilizados para demonstrar como esses sistemas operam foram oriundos da sociedade Kachin da Alta Birmânia. Os sistemas de aliança com primas cruzadas patrilaterais foram, também, classificados como sistemas de troca generalizada. Porém, apresentam uma particularidade: se numa geração o grupo A recebe uma mulher do grupo B e B recebe uma mulher de C e este recebe outra de A (como ocorre na troca matrilateral), tem-se que, na geração seguinte, C doará uma mulher para A, A doará para B e este para C. Esses sistemas alternam o ciclo longo de reciprocidade com ciclos curtos em diferentes gerações (4).

Tornamos a sublinhar que esses tipos distintos de aliança, estabelecidos na base de "primos cruzados", são fundamentais para o entendimento das diferentes organizações sociais. Segundo Lévi-Strauss, onde há regra positiva de casamento existem necessariamente estruturas elementares geradas pela aliança entre "primos cruzados". Há, portanto, sociedades morfológicamente organizadas por aquelas estruturas. Lévi-Strauss quer, também, demonstrar que a integração morfológico-social se dá ao nível da aliança. A idéia de integração social deve ser compreendida por meio da estruturação da aliança. Vejamos como a integração social está equacionada às distintas formas de organizar a aliança.

Nos sistemas denominados de troca restrita, as sociedades podem se apresentar divididas em metades que, por sua vez, podem conter no seu interior pares de seções. O exemplo desse sistema é encontrado entre os Aranda: possuem oito seções que trocam mulheres, duas a duas (Lévi-Strauss, 1975, p. 43; 1982).

Um problema emerge: se apenas dois grupos trocam mulheres entre si, na realidade quatro grupos poderão ficar isolados

uns dos outros na medida em que as mulheres não circulariam entre todos os grupos. Então, como se daria a integração dos oito grupos já que ela pressupõe, como condição *sine qua non*, uma troca de mulheres? Lévi-Strauss resolve esta questão observando que esses grupos estão estruturados sob a noção de dupla descendência. Pela linha materna herda-se o pertencimento ao grupo e pela paterna a localidade (residência) (5). Assim, o casamento entre dois grupos geraria um terceiro e a alternância de grupos, através de gerações, garantiria a integração do social via troca de mulheres. É neste sentido, também, que Lévi-Strauss postula um "regime desarmônico" – um sistema em que regra de descendência e regra de residência não coincidem – como condição para a integração social num sistema de troca restrita.

Nos sistemas de troca generalizada, em que o casamento prescritivo é com a prima cruzada matrilateral (os grupos sociais recebem esposas de um grupo e doam esposas para outro), não há coincidência entre doador e receptor, como ocorre nas situações em que existe a troca restrita (doar e receber do mesmo grupo). Nesse caso, a integração do todo social, via a troca de mulheres, se dá justamente pelo fato de existir um ciclo longo de reciprocidade: A – B – C – A. Esses sistemas estão associados, no pensamento de Lévi-Strauss, aos grupos unilineares que têm uma única regra de descendência. Sua integração está assegurada pela coincidência das regras de descendência e de residência, o que possibilita a perpetuação dos grupos iguais a si mesmos.

O casamento com as primas cruzadas patrilineares é, do ponto de vista de Lévi-Strauss, um tipo de casamento orientado por uma regra positiva que apresenta certas dificuldades para a integração social. Ao final das operações, esse sistema gera pequenos grupos trocando mulheres entre si. Aqui ocorre o mesmo que se constata nos sistemas baseados na troca restrita; porém, há uma diferença crucial: a existência de uma única regra de descendência. Sistemas dessa natureza estruturam-se sobre uma base muito precária de integração e, por isso mesmo, atesta Lévi-Strauss, são muito difíceis de serem encontrados no mundo (6).

Um outro sistema, que está no mesmo plano do patrilinear, é o que prescreve o casamento oblíquo, isto é, o casamento de um homem com a filha da irmã, denominado "casamento avuncular" ou "privilégio avuncular". Nesse tipo de casamento está implícita a negação da aliança com outros grupos sociais. Se um homem deu sua irmã para outro homem, na geração seguinte ele exigirá a filha deste para se casar. Essa troca levará a um encapsulamento da aliança no interior de uma unidade. A troca assim realizada gera uma atomização dos grupos sociais, difícil de ser equacionada a uma integração da sociedade via aliança. Observamos que os diversos tipos de aliança antes examinados foram pensados como uma possível ordem, que permite ultrapassar os limites do incesto. Podemos, porém, vislumbrar uma graduação entre os diversos tipos de aliança referenciados à integração social: do casamento oblíquo e de primos cruzados patrilineares, gerando uma integração precária, aos sistemas de troca restrita e generalizada que engendram uma integração mais perfeita da sociedade. Da perspectiva da aliança, esse gradiente contém as sociedades que se estruturam de maneira "egoísta", as que têm como base a reciprocidade equilibrada (ênfatisada na troca restrita) e, finalmente, aquelas estruturas "generosas" de reciprocidade que operam com um ciclo longo, onde os grupos doam mulheres sem esperar o retorno imediato de uma esposa.

Lévi-Strauss procura dar conta da formação dos grupos transformando o problema da descendência, até então equacionado com a perpetuação e constituição da sociedade, em um problema da aliança: Esta, ao mesmo tempo que estrutura a sociedade, garante sua perpetuação no tempo. A descendência deixa de ser uma necessidade, como queria Radcliffe-Brown (1973), e passa a ser uma consequência dos arranjos matrimoniais. Notamos, porém, que Lévi-Strauss, ao construir sua teoria, coloca os grupos unilineares como consequência necessária da aliança, na medida em que as regras positivas de casamento são, de certa forma, responsáveis por tal estruturação social (7) (Kaplan, 1973, p. 556).

Fora do universo dos grupos unilineares, abordados com profusão no trabalho de Lévi-Strauss, estão os grupos chamados cognáticos que não foram considerados "porque não dependem das estruturas elementares" (Lévi-Strauss, 1982, p. 144; Kaplan, 1973, p. 556). Fox (1976) demonstrou que com os sistemas de descendência cognática pode ocorrer o mesmo fenômeno que se passa nos grupos unilineares. Nas palavras de Fox: "No caso cognático, entretanto, esta descendência não é limitada pelo sexo, mas inclui todos os ancestrais descendentes no grupo" (1976, p. 147).

Fox também ressalta que sociedades com uma ideologia cognática não enfatizam a troca de mulheres entre as parentelas cognáticas; portanto, as parentelas deixam de ser exogâmicas e passam a realizar uma endogamia preferencial "e primos são encorajados a casar" (1976, p. 149) no seu interior.

Se abandonarmos a idéia de descendência enquanto uma forma de filiação a grupos discretos, transmissão de bens e pertinência à terra, e passarmos a encará-la como um recurso que os indivíduos utilizam para estabelecer laços genealógicos, poderemos, então, pensar que algumas sociedades sul-americanas operam com um tipo de descendência cognática. Devemos, porém, chamar a atenção para o fato de que tais sociedades não se encontram estruturadas na base de grupos corporados cognáticos, mas utilizam a cognação como base para o estabelecimento de vínculos genealógicos. Em outras palavras, não utilizam a ideologia da descendência para distinguir os grupos sociais, mas apenas enfatizam a cognação para a estruturação das relações sociais. Diríamos, então, que uma das características dessas sociedades é a sua organização em *kindreds* estruturados

com base numa ideologia cognática.

As evidências etnográficas com que iremos trabalhar (Paresí, Piaroa, Araweté, grupos da Guiana) indicam que, nessas sociedades, há uma forte tendência à formação de *kindreds* que privilegiam a aliança no seu interior, estabelecendo, assim, uma endogamia orientada por uma regra positiva de casamento. Neste ponto, vemo-nos obrigados a contrapor esse tipo de estruturação social àqueles tratados por Lévi-Strauss como estruturas elementares. Para Lévi-Strauss, uma estrutura elementar é engendrada por uma aliança orientada por uma regra positiva de casamento. A aliança contraída na esfera do parentesco propicia a integração do todo social. Parentesco, quando engloba a aliança, é concebido como um sistema de comunicação em que os grupos sociais trocam mulheres entre si sustentando, neste nível, a coesão social. Nas sociedades que se estruturam privilegiando a endogamia orientada por uma regra positiva de casamento, constatamos que o tecido social não é costurado através das trocas de mulheres, pois a aliança não se efetua entre grupos, mas sim no interior de uma unidade de *kindred*. Diante desse impasse é pertinente recolocar a pergunta elaborada por Kaplan: "Como podemos interpretar a regra positiva de casamento em sociedades que têm casamento endogâmico e, no entanto, não apresentam princípios bem marcados de descendência?" (1973, p. 556).

Foi com base nas evidências fornecidas pelo estudo da sociedade Piaroa que Kaplan aprofundou a discussão sobre estrutura social nas sociedades sul-americanas. Kaplan (1973, 1975) retoma a idéia central de Lévi-Strauss, qual seja a de que, para qualquer sociedade estruturada numa base elementar, a troca matrimonial é de capital importância para a coesão social e a perpetuação do grupo. Sugere, porém, que devemos distinguir entre três tipos de organização que geram, por sua vez, diferentes arranjos sociais. Os três tipos constituem-se naquelas sociedades que enfatizam a descendência, nas que enfatizam a aliança e, por fim, nas que sublinham como princípio básico de sua organização somente a aliança (1975, p. 2). Kaplan mostra-se de acordo com a idéia de Lévi-Strauss de que regras positivas de casamento estão associadas a certas estruturas de reciprocidade. Acentua, porém, que o modelo da "aliança simétrica" ou "troca restrita" existe nas sociedades sul-americanas com uma diferença crucial: ao invés de dois grupos trocarem mulheres, o modelo privilegiado é aquele em que o grupo se mantém como unidade consanguínea através do tempo, pela permissão da troca de mulheres no seu interior. Assim, tem-se a forma mais atomística possível de organização social (*id. ibid.*). É neste contexto que Kaplan formula uma interpretação ao procurar entender a questão da formação de *kindreds* baseados na consangüinidade. Rivière (1969), no seu trabalho sobre os Trio da Guiana, entende a formação dos *kindreds* como um produto da união de *siblings*, que geram sua unidade com base na consangüinidade. Kaplan vai mostrar – com exemplos retirados do próprio trabalho de Rivière – que é a aliança por casamento e não a relação de *siblings* a responsável pela formação do *kindred*: "Casamento é a instituição social mais importante entre os Trio, já que representa a parte ativa de uma- estrutura que seria, de outro modo, inerte" (Rivière, 1969, p. 141 *apud* Kaplan, 1973, p. 557).

Acrescenta, ainda, que: "Trocas entre afins são tão importantes na esfera da vida matrimonial Trio, que as fazem ser, pode-se dizer, a força geradora da sociedade Trio" (*id.*, p. 64 *apud id. ibid.*).

Kaplan ressalta que, embora os *kindreds* sejam formados em sua base, na maioria dos casos, por um irmão e uma irmã, não se resumem a uma formação consanguínea; sendo então o resultado de uma aliança feita por um homem. Dessa forma, pode sustentar que a aplicação da nomenclatura de *kindred* ao continente sul-americano foi inadequada e, portanto, pouco operacional para a análise dessa realidade. Vai propor, então, que tais formações sejam designadas por *alliance-based kinship group*. Demonstra Kaplan que essas sociedades privilegiam a aliança como elemento organizatório, e é por isso que esse tipo de estrutura social produz grupos de parentesco baseados na aliança. Em outras palavras, é o relacionamento via aliança (que nesses casos implica em consangüinidade), e não somente um princípio de consangüinidade, que é responsável pela formação dos grupos e por sua perpetuação (cf. Kaplan, 1973, p. 566).

Embora Kaplan aponte uma solução para o problema da formação dos *kindreds*, deixa, a nosso ver, uma questão sem resposta. E é esta questão que pretendemos pensar: que tipo de sociedade é esta que se estrutura via aliança orientada por uma regra positiva, mas que não consegue uma- integração do todo social, como previa Lévi-Strauss, e sim uma fragmentação atomística? Dessa discussão emerge outro problema designado "preferência endogâmica de *kindred*". Kaplan diz que: "Felicidade para um Piaroa é quando todos os seus parentes próximos estão com ele, seguros dentro das fronteiras da grande casa comunal" (1975, p. IX).

Rivière sustenta que os Trio têm uma tendência a formar aldeias endogâmicas ou, pelo menos, uma aglomeração endogâmica como prática normal (1969, pp. 3, 29, 119). Em trabalho recente constata essa tendência entre os grupos indígenas da Guiana. Nestes, o *settlement* aparece como uma unidade estável e uma unidade social fundamental. Ao analisar a composição dos *settlements* está preocupado com a equação co-residência, parentesco e preferência à endogamia de *settlement* (1984, p. 101).

Para discutirmos a questão da endogamia faz-se necessário precisar o tratamento que lhe foi dispensado na literatura

antropológica. No livro *Primitive Marriage*, de McLennan (1970, cap. 7), encontramos a primeira referência a esse termo. Endogamia surge associada ao seu termo oposto – exogamia. Exogamia, no seu entender, está referenciada a uma proibição de casamento no interior de um grupo, o que levaria à instituição da captura de esposas possibilitando, assim, a reprodução do grupo. Assinala, portanto, que onde existe a exogamia podem-se encontrar traços de um sistema de captura. A endogamia é definida em oposição à exogamia, isto é, como permissão de casar-se no interior de um grupo.

Morgan, em *Sociedade Primitiva* (1974), comenta as definições de McLennan. Para Morgan, os usos que McLennan fez dos termos exogamia e endogamia não são precisos, pois não se sabe a que grupos se referia ao formular esses conceitos. Exemplifica com o material Iroquês: uma das oito geris da tribo pode ser exógama em relação a si mesma e endógama em relação às sete restantes (Morgan, 1974, v. 2, pp. 255-276). Morgan prefere abandonar o conceito de endogamia e enfatizar a noção de exogamia, pois para ele é esta que possibilita o social. Assinala que a exogamia se refere a uma regra ou lei da geris, que é uma instituição, constituindo como tal a unidade de organização de um sistema social (*id. ibid.*). Ao reconceitualizar os termos apresentados por McLennan, atribui exogamia à geris e endogamia à tribo. Assim, exogamia e endogamia passam a fazer parte do mesmo todo, operando de forma complementar e não oposta, como entendeu McLennan. Desde então a exogamia passou a ser privilegiada nas tentativas de explicação de sistemas sociais.

Partilhando desta mesma visão, Van Gennep afirma que:

"...a exogamia tem por consequência e provavelmente por objetivo ligar entre si certas sociedades especiais que sem isto não entrariam em um contato maior do que os pedreiros de Ruão e os cabelereiros de Marselha. Estudando deste ponto de vista os quadros matrimoniais (...) constatamos que o elemento positivo da exogamia é também socialmente tão forte quanto seu elemento negativo, mas que aí, como em todos os códigos, só especificamos o que é proibido. A instituição, sob estes dois aspectos indissolúveis, serve pois para reforçar a coesão, não tanto dos membros do clã entre si; quanto dos diversos clãs frente à sociedade em geral" (Van Gennep, 1920, p. 51, *apud* Lévi-Strauss, 1975, p. 43).

Essa interpretação, como assinala Lévi-Strauss, adequa-se à que ele expôs no capítulo IV das *Estruturas Elementares do Parentesco* (1982). Para Lévi-Strauss a exogamia equivale a uma proibição e a renúncia abre caminho para uma reivindicação. Distingue entre o que denomina endogamia verdadeira e endogamia funcional. Endogamia funcional ou endogamia complementar (como havia assinalado Morgan) é o aspecto positivo que complementa o aspecto negativo da exogamia. Nesse caso, exogamia e endogamia são instituições do mesmo tipo. Em suas palavras: "...a forma de endogamia que chamamos funcional é a própria exogamia considerada em suas consequências" (1982, p. 91).

O tratamento que Lévi-Strauss, dá à questão dos primos cruzados evidencia sua percepção de endogamia funcional:

"No casamento entre os primos cruzados, por exemplo, a classe dos cônjuges possíveis não se apresenta nunca – apesar das aparências que acentuamos (...) como um categoria endógama. Os primos cruzados são menos parentes que devem casar entre si do que os primeiros, no grupo dos parentes, entre os quais o casamento é possível, desde o momento em que os primos paralelos são classificados como irmãos e irmãs" (*id. ibid.*, 1982, pp. 87-88).

Devemos ressaltar que, no decorrer de seu trabalho, Lévi-Strauss refere-se a casamento entre primos associado a grupos unilineares. Assim, no contexto das sociedades australianas, os primos cruzados entram numa distinção de metades e seções, o que os torna realmente o outro, o afim, que pertence a um grupo possível, onde pode ser contraída a aliança. Nas sociedades sul-americanas aqui apresentadas, a diferenciação entre primos cruzados e paralelos não leva a uma divisão sócio-lógica da sociedade. Nesse contexto, os primos cruzados são casáveis não porque pertençam a um grupo distinto, mas porque fazem parte do mesmo grupo. Desse ponto de vista, contrariamente ao que aponta Lévi-Strauss, os primos cruzados podem se apresentar como uma categoria endógama dependendo, assim, de como são concebidos. Nesse caso, a endogamia não é apenas um reflexo da exogamia.

Examinemos agora a definição levistraussiana de endogamia verdadeira. Na sua concepção, endogamia verdadeira está excluída da endogamia funcional porque ordena que o casamento seja contraído no interior de uma classe. Assim, "endogamia verdadeira é um princípio inerte de limitação, incapaz de superar a si mesmo". (*id. ibid.*, 1982, p. 91). Nesse sentido ela está fora de uma regra de reciprocidade. Embora Lévi-Strauss não tenha restringido a endogamia verdadeira às sociedades em que os níveis hierárquicos constituem barreiras matrimoniais, afirma que:

"A diferença entre as duas formas de endogamia é particularmente fácil de fazer quando se estudam as regras matrimoniais de sociedades fortemente hierarquizadas. A endogamia verdadeira é tanto mais acentuada quanto mais elevado o nível ocupado pela classe social que a pratica... Sabe-se, ao contrário, que se trata de endogamia 'funcional' todas as vezes que a relação é invertida, isto é, que a endogamia aparente diminui à medida que nos elevamos na hierarquia" (1982, pp. 88).

O que Lévi-Strauss classifica como "endogamia verdadeira" pode ser encontrado, em sua maior expressão, na sociedade indiana: lá "a endogamia se toma disponível, já que a reciprocidade verdadeira é assegurada de outro modo" (Lévi-Strauss, 1976,

pp. 152). Essa sociedade admite uma divisão de seus membros em castas; os indivíduos têm como regra o casamento no seu interior. Dumont (1970, cap. 5) vê a endogamia de casta indiana como um corolário da hierarquia, porque é pela hierarquia, ou pela divisão do trabalho, que se estabelece a união funcional das castas. A endogamia é encarada, antes de tudo, como resultado da hierarquia que é responsável, em um nível, pela reprodução dos grupos e, em outro, pela integração da sociedade. Se as castas fossem exogâmicas, observa Dumont, teríamos uma sociedade integrada pelo parentesco. A hierarquia não seria uma condição necessária e teríamos, então, uma sociedade igualitária. Nesse caso, a endogamia constitui-se numa estratégia de separação. Ela molda uma sociedade fragmentada, pois é em outro nível, o do trabalho, que se efetua sua integração.

Observamos que, em algumas sociedades sul-americanas que privilegiam a endogamia, essa noção não se adequa ao conceito de "endogamia verdadeira", pois, embora elas tenham como base de sua estruturação uma regra positiva de casamento, não se definem como sociedades marcadamente hierárquicas.

Kaplan salienta que o conceito de endogamia recebeu pouca atenção no pensamento levistraussiano. O tratamento que Lévi-Strauss deu à questão, Kaplan sugere, resultou de um erro empírico, do desconhecimento de sociedades como os Piaroa e os Trio, onde a preferência é pelo casamento realizado dentro do grupo local (Kaplan 1973, p. 558). Parece-nos que, se houve erro, não se trata de um erro empírico. A aliança orientada por uma regra positiva de casamento com um ideal de endogamia é perfeitamente lógica quando constatamos, como demonstrou Kaplan, que é a própria aliança orientada pela regra positiva que possibilita gerar os *alliance-based kinship group* com um ideal de endogamia. Na sociedade Piaroa a aliança é menos o resultado de uma troca do que a função de uma aliança herdada na geração anterior (8). Vê-se, assim, que a idéia do casamento como uma forma de troca não implica necessariamente em exogamia (Kaplan, 1973, p. 559). Lévi-Strauss não incluiu esse tipo de possibilidade no seu modelo formal, porque concebe a regra positiva como gerando uma exogamia. Assim, aponta para uma sociedade estruturada em grupos exogâmicos que trocam mulheres entre si, assegurando, por um lado, a reprodução dos grupos e, por outro, a integração da sociedade via aliança. Dessa forma, a exogamia apresenta-se fortemente associada à concepção de grupos exogâmicos.

Se nos voltarmos para as estruturas sociais sul-americanas, observaremos que elas são rebeldes (9) a um modelo clássico de interpretação de sociedade. A existência da regra positiva de casamento permite sua inclusão na classe de sociedades de estrutura elementar. No entanto, a "troca restrita" se realiza no interior de unidades endogâmicas. Assim, a aliança orientada pela 'Iroca, restrita", ao mesmo tempo que estrutura o *kindred*, dobra-se dentro dele. A exogamia só tem sentido na esfera das categorias relacionais e é dada ao nível da terminologia de parentesco, não filiando o indivíduo a grupos particulares. A endogamia opera' como uma regra positiva e trabalha para a formação dos *kindreds*. Neste contexto, observa-se que a endogamia não se define inteiramente como um resultado da exogamia e nem mesmo como endogamia verdadeira. Vale a pena repensar o conceito de endogamia aplicado a essas sociedades, pois vemos que ele faz parte da ideologia indígena, sendo utilizado como estruturador da sociedade. Seria possível pensar que estamos diante de sociedades constituídas pela via da endogamia, isto é, que privilegiam a permissão e não a negação como fundamento do social?

Revisitando os dados

Apresentaremos alguns aspectos do sistema social Paresí que se mostram relevantes para a discussão (10). Lançaremos mão, na medida em que se fizer necessário, de exemplos de determinados sistemas sociais sul-americanos, objetivando uma comparação.

Os Paresí conformam um grupo de língua aruaque, dispersos em 23 aldeias, ocupando uma área de aproximadamente um milhão de hectares a oeste de Mato Grosso. A população das aldeias varia entre 60 a seis pessoas. Os Paresí somam cerca de 900 indivíduos. A região habitada é uma área tipicamente de cerrado, com pequenas matas ao longo dos rios e igarapés, onde o solo se torna mais propício à prática agrícola de subsistência (basicamente mandioca brava). Os produtos da caça (ema e veado) são elementos importantes da dieta do grupo.

Nossa discussão do sistema social Paresí se restringirá ao problema de sua organização social no que se refere à valorização da prática de endogamia evidenciada em três níveis sociais: subgrupo, parentes próximos (*ihinaiharé kaisereharé*) e grupo local.

A sociedade Paresí se constituiu, originalmente, em cinco subgrupos que se denominavam *kozárini*, *wáimará*, *kazíniti*, *káwali* e *warere*. Cada um desses subgrupos distribuía-se por um território específico; no passado à organização em subgrupos correspondiam limites territoriais. O mito de origem *haliti* (autodenominação Paresí) evidencia que os subgrupos são filhos de irmãos ancestrais que se casaram com "mulheres árvores". Oito irmãos saíram do mundo subterrâneo para essa terra. O mais velho *wazáre* foi quem criou o mundo *haliti*, ao nomear as cabeceiras dos rios e as regiões onde os descendentes de seus irmãos iriam se estabelecer. Dois dos ancestrais não deixaram descendentes (*wazáre* e *kamaihíe*), enquanto os outros seis tiveram como descendentes os subgrupos. Os *kozárine* são filhos de *kamazo*, os *wáimará* são filhos de dois irmãos *Zaloia* e *Zakalo*, com uma mesma mulher, os *kazíniti* são filhos de *Zálore*, os *káwali* são filhos de *Tahóe* e os *warere* filhos de *Kóno* (Costa, 1985, p. 61).

Os dados de Rondon (1910) e Schmidt (1914,1943) indicam uma endogamia ao nível de subgrupo. Costa (1985) confirma esse dado ao demonstrar que, no passado, os casamentos eram realizados dentro das fronteiras de um subgrupo. Um de seus informantes ressalta este fato, quando diz: "...wáimaré só casava com wáimaré, kazíniti com kazíniti...". Um outro informante é bastante explícito: "Zakálo, Zalóia, Zaólora e os outros eram irmãos. Daí que seus filhos não podiam casar" (Costa, 1985, p. 62).

Observamos aqui um fato curioso: da perspectiva *haliti*, ao invés da proibição de incesto instituir a exogamia, ela surge como fundamento da endogamia de subgrupo. Se todos os subgrupos são filhos de irmãos do mesmo sexo, logo, são primos paralelos e, portanto, o casamento, segundo a regra Paresí, é proibido. Encontramos, assim, uma prática pouco comum de organizar a aliança. O incesto é a questão central, mas a única forma de evitá-lo, ao nível do subgrupo, é a preferência pela endogamia. A possibilidade da aliança, portanto, não se situa fora do subgrupo mas sim no seu interior. Esse modelo explicita uma noção de aliança singular, voltada para o espaço interno do subgrupo deixando a consangüinidade ao exterior, às relações intergrupais.

A preferência pela endogamia verifica-se, também, em outro nível – na esfera da categoria social *ihinaiharé kaisereharé (ik)*. Os *ik* são aqueles que se definem como "parentes verdadeiros" ou "parentes de perto". Segundo os Paresí, esse tipo de relação estabelece-se a partir de dois critérios. O primeiro baseado no reconhecimento de vínculos genealógicos precisos; para se considerarem *ik*, duas pessoas têm de reconhecer os laços genealógicos que as unem, buscando referências nos *siblings* ancestrais. Nesse sentido, os *ik* compõem, em sua maioria, grupos de parentes consangüíneos. O segundo critério apontado decorre da conjunção de múltiplas variáveis como companheirismo, ajuda mútua, co-residência e prodigalidade. A preferência dos casamentos recai nas pessoas classificadas como *ihinaiharé kaisereharé*. Nesse nível, a aliança efetua-se preferencialmente entre uma mesma categoria de pessoas. Consta-se, porém, que, apesar de enfatizarem e perseguirem esse tipo de aliança, em alguns casos, devido a condições demográficas, torna-se difícil a manutenção dessa prática. Assim, têm-se casamentos efetuados fora da relação *ik*, o que parece indicar a existência da formação de "grupos" egocentrados orientados por uma ideologia cognática.

Ao se contrair casamento fora da relação de *ik*, casa-se com não-parentes ou com pessoas de uma categoria designada *ihinaiharé sékore (is)*. A relação entre os *is* é explicitada em termos de "parente de longe ou de consideração". Normalmente não se consegue definir um *is* através do reconhecimento de nexos genealógicos. Em geral, são aqueles que, a partir de uma aliança contraída entre distintos grupos de *ihinaiharé kaisereharé (ik)*, passaram a ser designados por termos de parentesco. O casamento entre os *is* é evitado. Os Paresí dizem que essas relações são muito frágeis, portanto, sujeitas a rompimentos. No caso de uniões desse tipo perdurarem, os cônjuges passam a ser considerados *ik* dos grupos agora envolvidos pela relação de aliança. Isso se torna possível, uma vez que ser *ik* de alguém é, também, estabelecer um tipo de relação baseada na cooperação, companheirismo e prodigalidade. Dessa forma, os *ik* são menos um "grupo" do que uma categoria relacional orientada por uma ideologia cognática. Os casos mais freqüentes de casamento duradouro entre pessoas da categoria *ihinaiharé sékore (is)* estão relacionados à instituição do jogo, que integra uma outra esfera da vida social Paresí.

Na sociedade Paresí existem dois tipos de jogos: o de bola de mangaba e o do marmelo. Os jogos podem acontecer tanto entre pessoas *ik* como *is*. Os jogos entre os *is* acontecem principalmente por ocasião das "festas" – rituais de "moça nova" e nominação. Nesses jogos, apostam-se em geral bens pertencentes a cada jogador. Porém, diz-se que pessoas – homens e mulheres – também podem ser apostados. No jogo de bola, atividade masculina, apostam-se mulheres, e no jogo de marmelo, do qual participam pessoas de ambos os sexos, podem-se apostar os homens, quando a mulher participa. Assim, tanto um homem pode ser obtido por uma mulher no jogo de marmelo quanto uma mulher pode ser obtida por um homem através do jogo de bola. Nesse sentido, o jogo opera como neutralizados da afinidade. A aliança é anulada através do jogo, permitindo, assim, que se supra a falta de cônjuge sem ter que estabelecer uma aliança com um *is*. Mais uma vez expressa-se o ideal de endogamia: casa-se no exterior, mas é como se se casasse no interior do "grupo" dos *ik*. Esse processo de obtenção de cônjuge remete-nos ao do rapto de mulheres: ambos perseguem o mesmo objetivo, a negação da afinidade.

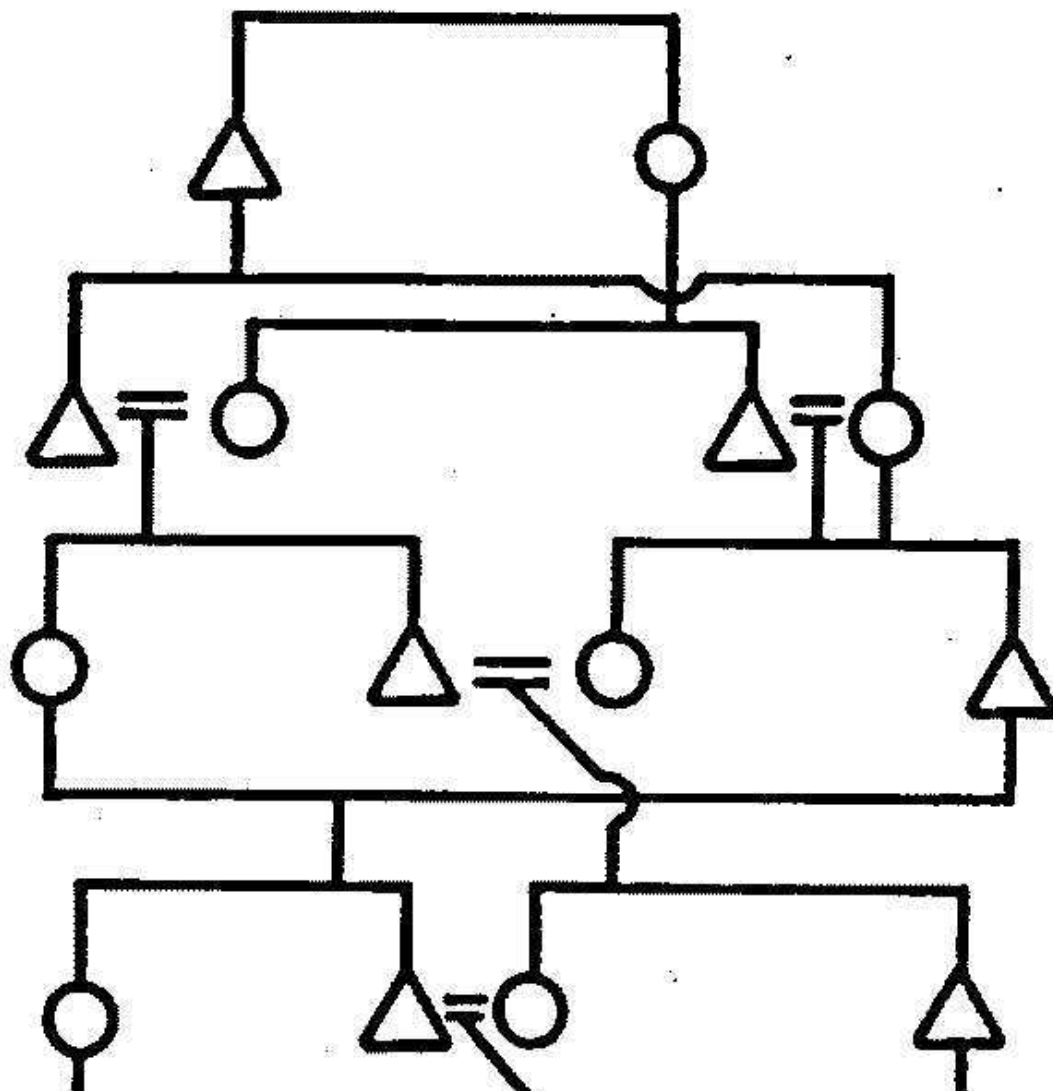
O código para o reconhecimento de uma relação *ik* é o laço de *siblingship* na própria geração de *ego* ou nas duas gerações ascendentes. A relação de *ik*, como vimos, ultrapassa as fronteiras de um grupo local, mas, para esta unidade social, o fundamental é que seus membros se definam como *ik*, seja pela extensão da relação (via aliança), seja pelo reconhecimento dos laços genealógicos. Costa enfatiza que o universo da relação *ik* pode vir a conformar uma série de aldeias, consideradas aldeias *ik*, que ela designou como "aldeias coirmãs" ou "comunidades de aldeias" (Costa, 1985, p. 91). Nota-se que esse conglomerado de aldeias é fruto do desdobramento de uma aldeia no passado. Geralmente é um grupo de *siblings* que se separa fundando outras aldeias. A unidade de *ik* está assegurada na medida em que o laço de *siblingship* é central para essa classificação. Relembramos que a relação *ik* engloba tanto as relações de afinidade (primos cruzados) quanto as de consangüinidade. Portanto, os afins potenciais são antes de tudo *ik*.

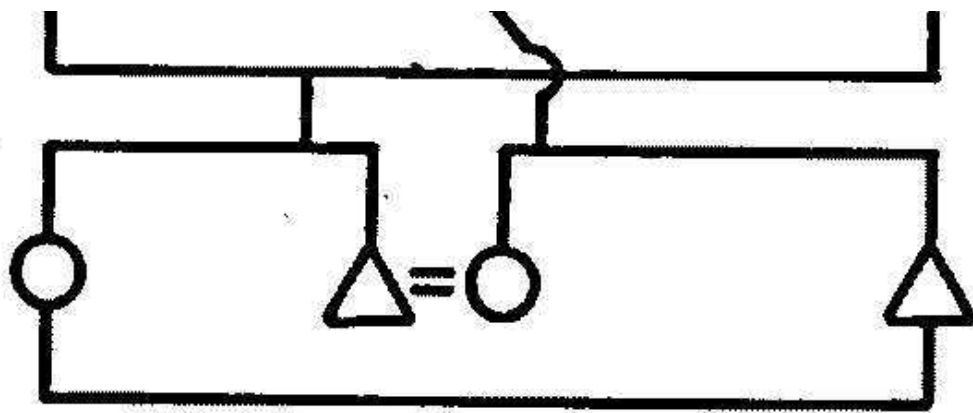
A rede de parentes *ik* milita para que os casamentos se processem no seu interior. Numa genealogia obtida, na qual estão representadas sete aldeias, as aldeias um, dois, três, quatro e as aldeias cinco, seis e sete formam, respectivamente, dois grupos de

aldeias coirmãs, classificados mutuamente como *ihinaiharé sékore*. Essa classificação é devida a dois cruzamentos através de um homem que cedeu sua irmã a outro grupo e outro homem que casou fora de seu grupo de *ik*. A partir dessas alianças, os grupos de *ik* estendem os termos de parentesco mas não conseguem precisar com clareza os nexos genealógicos que os unem.

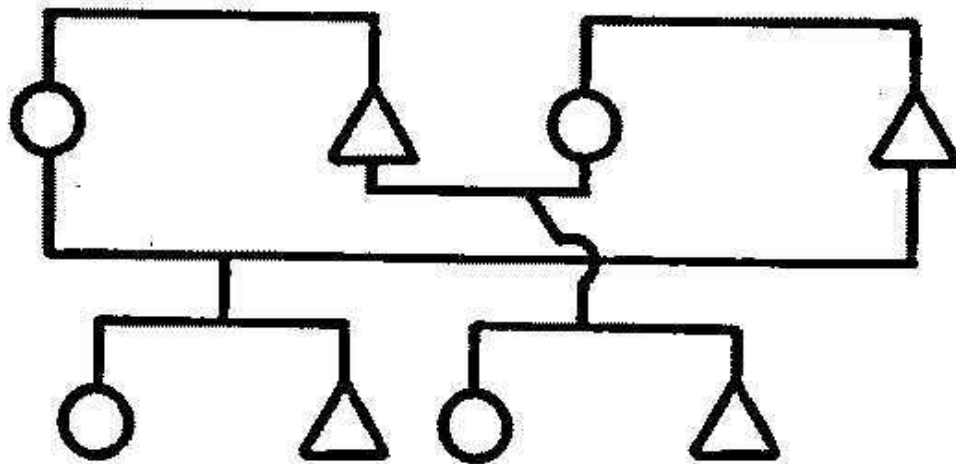
Os casamentos contraídos fora do grupo de *ik* formam interseções entre os grupos egocentrados; apesar disso, a preferência por estabelecer uma nova aliança recairá no interior de um mesmo grupo local ou entre as aldeias coirmãs que continuam redobrando as alianças. É nesse sentido que não se tem uma dispersão imediata das relações *ik*: tenta-se casar naquele "grupo" identificado como matriz dos *ik*, isto é, entre as aldeias que foram fundadas por indivíduos *ik* que, no passado, separaram-se do grupo local de origem. Observamos que, num momento, há fronteiras bem definidas entre *ik* e *is*; com o passar do tempo, operam-se inclusões e, assim, os limites vão sofrendo uma redefinição de acordo com as alianças que venham a ser firmadas.

Num terceiro nível de endogamia, evidencia-se a preferência por casamentos no interior do grupo local. Residir em uma aldeia é, antes de tudo, estar no meio dos *ik*. Uma aldeia Paresí é, em geral, formada por *siblings* de sexo oposto / afins de mesmo sexo. Esse tipo de organização possibilita que a aliança seja contraída no seu interior ao mesmo tempo que assegura sua reprodução social. Uma aldeia, embora mantenha ligações muito próximas com as suas coirmãs, caracteriza-se por uma certa autonomia política e econômica. No nível ideal, temos uma unidade mínima responsável pela reprodução social da aldeia em sucessivas gerações, que é dada a partir de dois homens, filhos de irmãos cruzados, os quais – trocam suas irmãs, instaurando, assim uma relação duradoura de aliança (11).

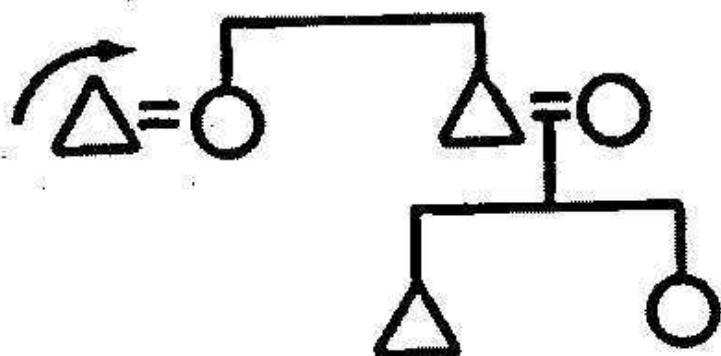




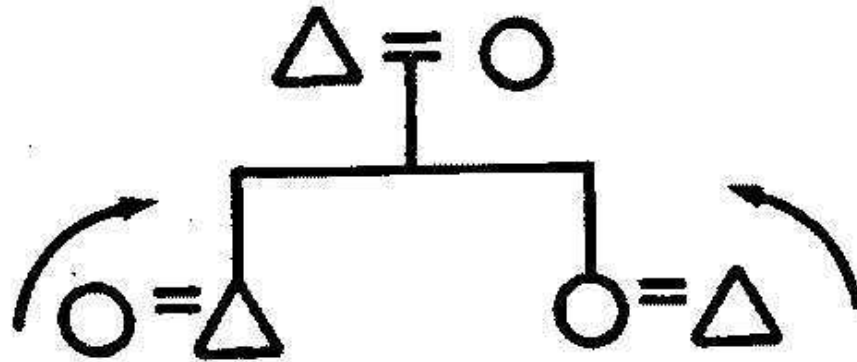
A partir dessa matriz, conforme o grupo cresce em profundidade e colateralidade, surgem três possibilidades reais de fissão que resultarão na formação de novos grupos locais. A primeira manifesta-se quando um casal de irmãos com seus respectivos cônjuges e prole funda uma aldeia, assegurando, assim, na próxima geração, a continuidade da aliança.



A segunda apresenta-se quando um homem sai com sua irmã, sua mulher e filhos. Levando uma irmã, terá de atrair um cunhado para que, na próxima geração, seja restabelecida a aliança.



A terceira possibilidade é aquela em que um homem sai com sua família nuclear e funda um grupo local. Nesse caso, para a aliança ser restabelecida, pelo menos dois filhos de sexo oposto deverão casar-se fora da aldeia e atrair seus cônjuges para o seu grupo local. Considerando-se a prática Paresí de o primogênito do fundador da aldeia residir virilocalmente, basta que um genro ou cunhado passe a residir uxorilocalmente para que se assegure a reprodução da aliança na segunda geração descendente.



Na sociedade Paresí, a aliança estabelecida no interior de um grupo local, ou mesmo no interior do “grupo” dos *ik*, é orientada por uma regra positiva de casamento, com preferência pela união de primos cruzados bilaterais (12). A terminologia de parentesco Paresí foi classificada por Costa como dravidiana (Costa, 1985, p. 94). Nota-se, porém, a existência de outros termos que fogem à típica terminologia dravidiana: as categorias para cônjuges e para sogro e sogra. Parece que Costa classificou o sistema de parentesco como dravidiano em função da repetição de alianças dentro de um mesmo grupo local, ou entre as parentelas *ik*, na categoria de primos cruzados bilaterais, o que faz coincidir tio materno / sogro, tia paterna / sogra, esposa(o) / prima(o) cruzada(o). Os termos de afinidade (sogra, sogro e cônjuges) podem ser explicados pelo fato

de a aliança poder ser contraída fora da relação *ik*, com não-parentes ou com parentes *is*. Nas situações em que o casamento é contraído fora, emprega-se, além desses termos denotativos da relação de aliança, outros relacionados a posições genealógicas (tio materno, tia paterna e primos cruzados), dando início ao desdobramento desta classificação aos demais parentes *ik* do cônjuge. Assim, tem-se que *os ik* dos meus afins são, na realidade, os *is* dos meus *ik*. Dessa forma vemos que, mesmo quando se instaura uma relação de afinidade, a imputação dos termos de consangüinidade age no sentido de neutralizar tal afinidade.

Os dados de Kaplan (1973,1975) sobre os Piaroa da Venezuela assemelham-se, em grande medida, aos Paresí. O *itso'de* Piaroa (termo empregado tanto para casa quanto para aldeia) é, na realidade, um grupo de parentes próximos que privilegia a aliança no seu interior. O *itso'de* é idealmente endogâmico. Os Piaroa têm uma categoria similar à que identificamos entre os

Paresí: a noção de *chuwarwang*. Este termo indica uma relação de parentesco. Existem os *chuwarwang* de perto (*tuku*) e os de longe. Os Piaroa referem-se a todos os membros do *itso'de* pela categoria "parente de perto". Nessa sociedade, da mesma forma que na sociedade Paresí, quando o casamento não se dá no interior do *itso'de*, a preferência é a de que seja contraído com um "parente de perto" (Kaplan, 1975, cap. IV).

Entre os Piaroa, apesar das indicações de preferência matrimonial endogâmica, foram observados casamentos entre parentes próximos, distantes ou mesmo estranhos. Isso indica que, ao nível do modelo, a endogamia funciona más que, na prática, falha. Porém, os Piaroa incorporavam essa contradição na estrutura via o artifício da tecnónimia. O tecnônimo transforma um afim em parente, faccionando a realidade para torná-la mais real ao nível do modelo. Assim, mesmo quando não se casam endogamicamente, os Piaroa pensam fazê-lo, transformando; via o tecnônimo, um estranho em parente próximo. Temos aqui um contraste em relação aos Paresí. Lá não se opera pela lógica do tecnônimo; o estranho e/ou *is* Paresí é incorporado ao grupo pelo estabelecimento de uma relação nas bases de *ihinaiharé kaisereharé*. Tanto no caso Paresí quanto no Piaroa o que está em questão é uma tentativa de neutralizar a diferença. Esses casamentos fora da relação endogâmica se definem como casamentos contraídos com afins, isto é, com quem não se tem laços de parentesco; o afim, nesse contexto, é o outro, e é esse caráter de "outro" que se tenta negar através do artifício de incorporação ao grupo como "parente de perto".

A questão da negação da afinidade encontra-se presente em uma série de sociedades sul-americanas. Viveiros de Castro (1984, p. 380) assinala que:

"...toda a problemática de parentesco tupi-guarani/caribe pode ser pensada a partir de uma filosofia que busca fugir da troca matrimonial e da exogamia, bem como tenta uma dissolução da diferença parente/afim e a diminuição do número de afins necessários – uma filosofia onde o incesto é tangenciado como limite ideal e um impossível" (13).

No caso específico Araweté, grupo tupi do Pará, encontrase uma tendência a um tipo de união endogâmica. Para esse grupo:

"os casamentos oblíquos e com primos cruzados em primeiro grau são concebidos; explicitamente, como forma de se manterem juntos parentes próximos... os Araweté dizem que desejam (pitã) os filhos de seus irmãos de sexo cruzado para si ou para seus filhos; assim dizem `não nos dispersamos`. Igualmente observa-se uma tendência a se repetirem alianças entre duas parentelas, a uris ponto tal que após três gerações, constituem-se *kindreds* endógamos intrincadamente entrelaçados" (*idem, ibidem*).

O autor conclui dizendo que: "(...) não é uma noção de afinidade que comanda a concepção matrimonial Araweté, mas uma de parentesco" (*id.*, p. 383).

Pensando o caso Paresí, observamos que apesar da relação *ik*, como vimos, estabelecer uma categoria egocentrada, na prática, os casamentos são, como no caso Araweté, repetidos entre parentelas, dando origem a *kindreds* endógamos compostos com base numa relação de *ik*, não se circunscrevendo, porém, a essa relação. O caso Paresí opera como o Araweté, excetuando-se as alianças oblíquas, com base em um fechamento de parentelas e uma redundância de alianças. Os Paresí trabalham com o mesmo ideal de "um ficar entre si" (*id.*, p. 384).

Tentaremos, agora, trabalhar conjuntamente os três níveis de endogamia na sociedade Paresí no plano de sua operacionalidade. É lícito supor que um determinado *ego* pertencente a um subgrupo organiza suas relações em *ihinaiharé kaisereharé, ihinaiharé sékore emáiha katyawazere* ("não ter termo de parentesco para chamar"). Como 'foi relatado, os *ik* e os *is* são aqueles que têm termo de parentesco para chamar (*katyawazere*), isto é, classificam-se através de uma terminologia de parentesco: os *ik* utilizam o critério genealógico e os *is* definem-se a partir de uma relação de aliança estabelecida. Os *máiha katyawazere* são aqueles com quem um determinado *ego* não tem relações nas formas aqui referidas. Todos os Paresí se autodenominam *haliti* a partir do reconhecimento de uma origem comum (os laços de *siblingship* dos ancestrais míticos). Temos, assim, que, no nível mais inclusivo, proíbe-se o casamento entre os subgrupos, sendo a aliança realizada no seu interior; num segundo nível, prefere-se o casamento entre parentes *ik* e, num terceiro, privilegia-se o casamento no interior de um mesmo grupo local. Parece-nos, assim, que a sociedade Paresí organiza seu universo social com base em pressupostos de unidade, o que lhe possibilita organizar-se morfologicamente de forma fragmentada sem, no entanto, perder de vista que se trata de uma mesma sociedade. Em termos de subgrupo todos estão ligados por uma identidade comum: *haliti*. Com referência a cada subgrupo opera uma identidade específica (*kozárini, kazíniti* etc.) que estabelece uma unidade entre os *ik*, os *is* e *máiha katyawazere*. Os *ik* e os *is* são aqueles que *ego* chama por termos de parentesco (*katyawazere*). Ao nível dos *ik*, esta relação estabelece uma unidade entre consanguíneos e afins. Dessa forma, vemos que a sociedade trabalha com a inclusão em um nível e a separação em outro. Busca obter uma formação na qual pequenas aldeias sejam ligadas entre si por uma rede de *ik*, com preferência ao casamento no interior do grupo local (e/ou na rede de *ik*), mantendo-se uma pequena margem de relacionamento entre as aldeias e o restante da sociedade dividido entre os *is* e os *máiha katyawazere*.

A apresentação desses dados evidencia que a sociedade Paresí estrutura-se de maneira atomística, operando com uma lógica em que a aliança não se apresenta com um potencial de articulação significativo. Entre os Paresí, as relações dos tipos *ik* / *is* demarcam fronteiras sociais, não conformando, porém, grupos que trocam mulheres entre si. Pelo contrário, a obtenção de mulheres se dá, quando possível, no interior de uma aldeia e; preferencialmente, entre pessoas da categoria *ik*. Observamos que as relações entre *ik* e *is* não se baseiam na troca de mulheres e também não se apóiam na troca de bens e serviços. Aqui a preferência à endogamia não se faz em função de excluir a troca de mulheres e permitir que o social se integre pela via da troca de bens e serviços, como postulou Lévi-Strauss ao refletir sobre a articulação social em sociedades endogâmicas (1976, cap. 4). Nesse plano, reconhecia Lévi-Strauss que o que estava em jogo não era a aliança mas sim a articulação, que se poderia dar via troca de mulheres em sociedades exogâmicas ou via troca de bens e serviços nas endogâmicas. Para o autor, o que importa é que as sociedades se estruturam numa base "exo-praxis" sejam elas exogâmicas ou endogâmicas (id., p. 148).

Na sociedade Paresí a articulação não se confunde com a estruturação social. A articulação, nessa sociedade, não pode ser pensada somente ao nível da prática social (pela troca real de mulheres ou pela troca de bens e serviços). Os Paresí sentem-se integrantes de uma mesma sociedade, embora não costumem o social via relações sociais de aliança. Podemos supor que a articulação se dê em outros planos, seja no plano mitológico, onde ficam evidenciadas ao mesmo tempo suas diferenças e sua unidade, seja ao nível de certas categorias sociais como *ezekoaharé* (aquele que manda) e *ewakaneharé* (aquele que obedece), que perpassam verticalmente a sociedade em todas as suas unidades sociais: subgrupos, relações *ik* e *is* e, mesmo, o grupo local. Essas categorias evidenciam formas de comportar-se socialmente, e todo Paresí se identifica com uma ou com outra. Temos ainda um outro plano, o ritual, momento privilegiado para o encontro formalizado dos *ik* e dos *is* que, no passado, como aponta Schmidt (1914,1943), constituía-se na oportunidade de encontro de vários subgrupos. A nosso ver, está em jogo nos rituais a articulação real da sociedade. No entanto, observa-se também aí que as fronteiras entre as relações *ik* e *is* permanecem. Parece-nos que desejam apenas enfatizar que integram uma mesma sociedade por partilharem a mesma língua, os mesmos mitos, a mesma forma de pensar as relações sociais.

Não cabe, neste trabalho, lidar com todos os dados que Rivière (1984) nos fornece na sua análise comparativa das estruturas sociais da Guiana e Venezuela, pois isso ultrapassaria em muito nosso objetivo. Gostaríamos apenas de sublinhar que ao tratar os grupos da região norte da América do Sul – os Macusi, Penon, Wapishana, Piaroa, Trio, Panare, entre outros – Rivière encontrou uma preferência universal pela endogamia. Em suas palavras:

"Existe, também, uma quase preferência universal pela endogamia de *settlement*, a qual, devido à noção sobre a composição social do *settlement*, implica numa endogamia de *kindred*. Do ponto de vista demográfico, nenhum dos povos examinados é capaz de praticar regularmente a endogamia seja de *settlement*, seja de *kindred*. A idéia de que o *settlement* contém uma endogamia de *kindred* é uma ficção que é mantida a despeito das evidências em contrário. Esta ficção é um traço essencial da aliança prescritiva na sua habilidade para adequar a realidade, como necessária e *post facto*, a uma forma ideal" (Rivière,1984, pp. 40).

Que sociedades são essas que partem de um modelo impossível de ser realizado na prática e que transformam essa prática, algumas vezes tão diferente do modelo, em realidade ao nível do modelo?

Comentários finais

Parece-nos que a questão da endogamia, colocada por essas sociedades, não deve ser pensada como inadequação entre modelo e prática social, enquanto ficção. Podemos entendê-la como uma forma preferencial de estruturar a sociedade; encará-la como uma forma de pensamento sobre o social. Ao privilegiarem a endogamia, essas sociedades se estruturam de maneira invertida àquelas que enfatizam a exogamia: exogamia requer negar o mesmo em favor do outro enquanto a endogamia requer negar o outro em favor do mesmo. A exogamia parte da separação e, através da aliança entre grupos separados, obtém-se uma união real. A endogamia parte do pressuposto de uma unidade e, através da aliança, gera uma fragmentação real. A exogamia é uma regra que trabalha por exclusão ao mesmo tempo que aponta um caminho. Ao excluir um grupo com o qual não se pode casar, inclui o indivíduo nesse grupo e aponta outro onde ele deve e pode se casar. Agindo dessa forma, os grupos procuram um outro porque só no outro poderão se completar. Nesse caso, buscam sempre o que lhes falta (o afim). Nesse sistema, a regra positiva de casamento aponta para um outro grupo como possibilidade de estruturação social. O que se passa com a endogamia é que nela a lógica é inversa: abre-se mão dos outros em função do próprio grupo. O casamento é preferido e permitido, via uma regra positiva, nos limites do grupo. Casa-se, antes de tudo, com parentes e não com afins. Os afins são os outros com quem se casa na falta de um parente. Em verdade, incorpora-se ou "captura-se" o afim, neutralizando, assim, a afinidade, transformando-o em parente.

Vimos, então, que as sociedades que operam com a lógica da endogamia como forma de estruturação social organizam-se atomisticamente, em pequenas unidades, com baixo grau de articulação social. A exogamia constrói o social articulando todas as partes. A endogamia constrói o social fragmentando-o como se ameaçasse sua própria continuidade. As sociedades que se

estruturam na base da endogamia alimentam-se do seu próprio "egoísmo", gerando, assim, uma maior fragmentação. Às sociedades do tipo endogâmico parece faltar algo que as articule. Isso porque a articulação não se dá ao nível da aliança como na exogamia. Nas sociedades exogâmicas; a estruturação e a articulação se confundem mas não são do mesmo plano. Diríamos que a aliança nas sociedades que valorizam a endogamia estrutura o social de forma fragmentada; a regra positiva de casamento trabalha, assim, em favor do fechamento das parentelas e, conseqüentemente, da fragmentação. Aqui, a articulação não é coincidente com a estruturação; ela pode ocorrer em outros planos – mitológico ou ritual – como parece acontecer na sociedade Paresí.

Lévi-Strauss, no seu artigo "Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental" (1970a), propõe uma questão que está estreitamente relacionada às discussões desenvolvidas ao longo deste trabalho (14). Ao analisar as sociedades Jê, observa Lévi-Strauss que elas fazem "um esforço desesperado para situarem primeiro plano um tipo de estrutura – metades ou classes exogâmicas – cujo verdadeiro papel é muito secundário, quando não completamente ilusório. Atrás do dualismo e da simetria aparente da estrutura social, adivinha-se uma organização tripartida e assimétrica mais fundamental, onde uma exigência de uma formulação dualista impõe dificuldades talvez intransponíveis para seu funcionamento harmonioso" (Lévi-Strauss, 1970a, p.147). Parece-nos que o autor quer dizer que nessas sociedades as formas de organização dualista não fazem sentido por não terem uma funcionalidade ao nível da realidade, à diferença das sociedades australianas. Um pouco crias adiante, Lévi-Strauss lança uma pergunta: "Por que sociedades que estão impregnadas de um coeficiente tão alto de endogamia têm esta necessidade premente de se auto-mistificarem e de se imaginarem regidas por instituições exogâmicas de forma clássica, das quais não têm qualquer conhecimento direto?" (*ib. ibid.*).

Os Waiãpi, grupo tupi-guarani, situado entre o Brasil e a Guiana Francesa, apresentam uma situação simétrica inversa a esta. Esse grupo tem o ideal de endogamia, privilegiando o casamento no interior de *kindreds* ou grupos locais. Gallois assinala, no entanto, que: "(...)existem poucas chances de conseguir esposa no mesmo grupo local e o que se observa portanto é uma exogamia de grupos locais" (Gallois, 1980, p. 41).

Essas evidências sugerem-nos a idéia de que as "ficções" da exogamia e endogamia, apontadas nos dois casos (sociedades Jê e Waiãpi), não são percebidas pelos membros dessas sociedades como tal e sim como realidade ao nível do modelo. Seriam, antes de tudo, formas de pensar a sociedade.

Nas sociedades Piaroa, Paresí e Trio o problema é o mesmo: a endogamia apresenta-se como elemento estruturador da sociedade em um plano que se aproxima da realidade mas não a esgota. Se nos distanciarmos do "paradigma australiano", essa questão poderá ganhar novas perspectivas: exogamia não carece de organização dualista, e endogamia não é ausência de exogamia. Ambas não se definem exclusivamente como práticas sociais e também não são determinadas por elas. Constituem, a nosso ver, formas de se conceber o social.

(Recebido para publicação em agosto de 1990)

Agradeço as críticas e sugestões dos professores Eduardo Viveiros de Castro e Roque de Barros Laraia.

NOTAS

1 - A maior parte dos dados referentes à sociedade Paresí provém da dissertação de mestrado *Cultura e Contato: uma Análise da Sociedade Paresí no Contexto das Relações Interétnicas*, de autoria de R. Costa (1985).

2 - Ver Tax (1955) para uma análise da construção do parentesco como objeto de estudo da antropologia numa perspectiva histórica.

3 - Dumont (1975) classificou as teorias que procuravam dar conta do parentesco em duas modalidades: a teoria da descendência e a teoria da aliança. No que concerne à formulação da teoria da descendência, ver a introdução de Radcliffe-Brown ao *African systems of kinship and marriage* (1950); a teoria da aliança é apresentada por Lévi-Strauss no seu livro *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982).

4 - Fox (1976) classificou o sistema de casamento com primos cruzados patrilaterais como sistema de "troca restrita", o que nos parece ser uma interpretação que dá conta de seu funcionamento. Ver especialmente cap. 7.

5 - Lévi-Strauss, neste caso, percebe a regra de residência como descendência e postula que "é legítimo recorrer a uma regra particular de residência como princípio estrutural" (1975, p. 44).

6 - Ver Viveiros de Castro (1990) para uma discussão do sistema patrilateral "exprimindo princípios estruturais básicos, que subjazem a um tipo de sistema bilateral: os sistemas de troca multilateral não-dualista ou troca restrita inclusiva" (p. 70).

7 - Lévi-Strauss, em seu trabalho *Nobles Sauvages* em que rediscute a organização social dos Kwakiutl, explicita com clareza a associação entre exogamia e grupos unilineares. Diz que: "E, primeiro lugar, é impossível afirmar – como pretende a teoria dos sistemas unilineares – que a "gentes" são exógamas, pois cada indivíduo se considera em parte membro da "gens" de seu pai e membro da de sua mãe" (1981, p. 144).

8 - Os Piaroa, os Trio e os Paresí apresentam um sistema de parentesco do tipo dravidiano. Dumont (1953) demonstra que a aliança é uma instituição durável. Não se criam novas alianças, a mesma relação é transmitida de uma geração para outra.

9 - A rebeldia das sociedades sul-americanas expressa no fato de não se adequarem ao modelo clássico de interpretação de sociedade, sofreu muitas tentativas de explicação; foram definidas como fluídas ou frouxamente organizadas. Viveiros de Castro, Seeger e da Matta (1979) já acentuaram esse problema. Rivière, refletindo sobre esse tema, sublinha que essas interpretações ocorrem porque se busca encontrar nas sociedades sul-americanas o que lhes falta e não o que elas têm. Em suas palavras: "This looseness of the social organization is not to be seen as the disadvantageous lack of social institutions but as a positive attribute. If the peoples of Guiana have not developed complex social structures, it is because they have no need for them" (1984, p. 4). Lévi-Strauss expressou-se de forma semelhante em relação à interpretação de Kroeber sobre a sociedade Yurok, tribo da Califórnia. Segundo Lévi-Strauss, Kroeber referiu-se à organização social Yurok como invertebrada, pelo fato de ter sido descrita em função dos aspectos que lhe faltavam (Lévi-Strauss, 1981, p. 153)

10 - Nesta parte não utilizaremos somente os dados provenientes de Costa (1985) mas também os dados de nossos diários de campo.

11 - Kaplan designou esse tipo de organização social por *alliance-based kinship group* (1975, 1973).

12 - O sistema de parentesco Paresí pode ser classificado, de acordo com Needham (1958, p. 210; 1960, p. 23) *two section system*. Maybury-Lewis (1984, p. 229) assinala que esse tipo de sistema denota somente um sistema terminológico, isto é, o parentesco organizado a partir de uma matriz binária. Essa definição não se refere à organização social como um todo mas à estrutura de um sistema de parentesco.

13 - Observamos que mesmo em sociedades tão distintas da que tratamos aqui evidencia-se, em um nível, essa insistência em dissolver as oposições entre parente/afim. O caso dos apinayé Jê ilustra esse fato: o casamento é contraído entre pessoas não-aparentadas e, com o passar do tempo, elas adquirem laços de substância, passando de estranhos ou "parentes de longe" (kaág) a "parentes verdadeiros" (kumrendy) (Da Matta, 1976, pp. 173-174).

14 - O fato de lançarmos mão das idéias de Lévi-Strauss na apresentação de nosso raciocínio não significa que estamos de acordo com sua argumentação no que se refere à etnografia Jê. Nesse campo sugerimos a leitura de Da Matta (1976) e Crocker (1967).

BIBLIOGRAFIA

BOHANNAN, Paul; MIDLETON, John. (1968), *Kinship and Social Organization*. Nova Iorque, The Natural History Press.

COSTA, Romana Maria R. (1985), *Cultura e Contato: uma Análise da Sociedade Paresí no Contexto das Relações Interétnicas*. Tese de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

CROCKER, J.C. (1967), *The Social Organization of the Eastern Bororo*. Tese de doutorado. Harvard University.

DA MATTA, Roberto. (1976), *Um Mundo Dividido: a Estrutura Social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.

DA MATTA, R.; SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (1979), "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia 32, pp. 2-19.

DUMONT, Louis. (1953), "The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage". *Man*, 53, 54.

_____. (1970). *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguillar.

_____. (1975), *Introducción a Dos Teorias de la Antropologia.Social*. Barcelona, Anagrama.

FOX, Robin. (1976), *Kinship and Marriage*. Londres, Penguin Books.

GALLOIS, Dominique. (1980), *Contribuição ao Estudo do Povoamento Indígena da Guiana Brasileira, um Caso Específico: os Waiãpi*. Tese de mestrado em Antropologia Social, USP

KAPLAN, Joanna. (1973), "Endogamy and Marriage Alliance: a Note on Continuity in Kindred Based Groups". *Man*, vol. 8, pp. 555-570.

_____. (1975), *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford, Claredon Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1970), "A Noção de Escrutara em Etnologia", in Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____. (1970a), "Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental", in C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____. (1975), *Totemismo Hoje*. Petrópolis, Vozes.

_____. (1976), *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Editora Nacional.

_____. (1981), "A Organização Social dos Kwakiutl", in Lévi-Strauss, *A Via das Máscaras*. Lisboa, Editorial Presença.

_____.(1982), *As Estruturas Elementares do Parentesco*. 2° ed., Petrópolis, Vozes.

MCLENNAN, John F (1970), *Primitive Marriage; an Inquiry Into the Origin of the Form of Capture in Mariage Ceremonies*. Chicago, The University of Chicago Press.

MORGAN, Lewis. (1974), *A Sociedade Primitiva*. Lisboa, Editora Presença.

MURDOCK, George P (1965), *Social Structure*. Nova Iorque, Macmillan.

NEEDHAM, Rodney. (1958), "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-Cousin Marriage". *S.W.J.A.* 14, pp. 199-219.

_____. (1960), "Lineal Equations in a Two-Section System", *Journal of the Polynesian Society*, 69, pp. 23-30.

MAYBURY LEWIS, David. (1984), *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1973), "Sucessão patrilinear e matrilinear", in Radcliffe-Brown, *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis, Vozes.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORD, D. (1950), *African Systems of Kinship and Máriage*. Oxford.

RIVIERE, Peter. (1969), *Marriage Among the Trio*. Oxford, Claredon Press.

_____.(1984). *Individual and society in Guiana*. Cambridge Univ. Press.

RONDON, Candido Mariano da Silva. (1910), *História Natural e Etnografia*. Comissão Rondon, Publ. 2, anexos 5. Rio de Janeiro.

SCHMIDT, Max. (1914), "Die Paressi-Kabisi. Ethn. Ergebnisse der Expedition zu den Quellen des Jaurá und Juruena im Jahre 1910".*Baessler-Archiv*,Berlim, 4, pp. 167-250 (tradução manuscrita).

_____. (1943), "Los Paressis". *Revista de la Socied. Cient. dei Paraguay*, 6(1), pp. 1-226.

TAX, Sol. (1955). "From Lafitau to Radcliffe-Brown: a Short History of the Study of Social Organization", in F. Eggan (org.), *The Social Anthropology of the North American Tribes*. Chicago, The University of Chicago Press.

VAN GENNEP, Arnold. (1920), *L'Etat Actuel du Problème Totémique*. Paris.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (1986), *Os Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora / ANPOCS.

_____. (1990), "Princípios e Parâmetros: um Comentário a L'Exercice de la Parenté". *Comunicação 17*. PPGAS / Museu Nacional / UFRJ.