

Breve ensaio sobre linhas, conflitos e transversais

Douglas Ferreira Gadelha Campelo¹

Resumo: Neste artigo, parto do tema do parentesco e do conceito de sociedade na tentativa de problematizá-los através de contextos como o dos povos Tikmuun/Maxakali nos quais há constantes irrupções de conflitos que culminam em diluições das relações e das aldeias. Ao partir do parentesco, pretendo discutir a articulação inerente à sua natureza que é a de uma perspectiva vertical-diacrônica e uma segunda perspectiva horizontal-sincrônica. De um lado, temos as genealogias de parentesco – fenômeno eminentemente vertical, histórico e ligado à memória – e de outro, temos os usos cotidianos do parentesco – fenômeno eminentemente horizontal e ligado às implicações da proibição do incesto e do uso da linguagem. Ao observar a dialética da horizontalidade e da verticalidade no parentesco, tento problematizar o lugar do conflito entre essas duas linhas. Seguindo a noção de devir, proposta por Deleuze e Guatari, meu argumento é de que o conflito, com seu caráter intempestivo e criador, parece estar ligado a diagonais que atravessam as linhas da verticalidade e da horizontalidade.

Palavras-chave: Teoria Antropológica. Parentesco. Conflito. Tikmũ'ũn/Maxakali.

Brief essay about lines, conflicts and transversals

Abstract: In this article, I will start with the theme of kinship and of the concept of society trying to problematize them through the context such as of the Tikmũ'ũn/Maxakali where we find constant irruptions of conflicts that culminate in the dilution of the relationships and of the villages. I am intending with that discuss the articulation inherent to the nature of the kinship which is of a perspective diachronic and vertical and other one which is synchronous and horizontal. From one side we have the kinship genealogy – phenomenon eminently vertical and historical – on the other side, we have the daily uses of kinship – phenomenon eminently horizontal and linked to the implications of the prohibition of the incest and the use of language. After take a look to the dialectic between horizontality and verticality in kinship I will try to problematize the place of conflict between these two lines. Following the notion of becoming from deleuze and guatari my argument is that the conflict, with their intempestive and creator characteristic, seems to be linked to diagonals that trespass the lines of verticality and horizontality.

Keywords: Anthropological Theory. Kinship. Conflict. Tikmũ'ũn/Maxakali,

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais e Bacharel em Música pela UFMG. Desde 2003, desenvolve trabalhos de pesquisa e extensão junto aos Tikmuun-Maxakali. E-mail: dfgcampelo@gmail.com

Introdução

Neste artigo, parto do tema do parentesco e do conceito de sociedade na tentativa de problematizá-los através de contextos como o dos povos Tikmuun/Maxakali nos quais há constantes irrupções de conflitos que culminam em diluições das relações. Ao partir do parentesco, pretendo discutir a articulação inerente à sua natureza que é a de uma perspectiva vertical-diacrônica e uma segunda perspectiva horizontal-sincrônica. De um lado, temos as genealogias de parentesco - fenômeno eminentemente vertical, histórico e ligado à memória - e de outro, temos os usos cotidianos do parentesco - fenômeno eminentemente horizontal e ligado às implicações da proibição do incesto e do uso da linguagem. Ao observar a dialética da horizontalidade e da verticalidade no parentesco, tento problematizar o lugar do conflito entre essas duas linhas. Seguindo a noção de devir, proposta por Deleuze e Guattari, meu argumento é de que o conflito, com seu caráter intempestivo e criador, parece estar ligado a diagonais que atravessam as linhas da verticalidade e da horizontalidade². Ao situá-lo neste lugar, procuro discutir contextos como o dos povos Tikmu'un/Maxakali em que as relações partem de uma experimentação do dado como de um “perpétuo desequilíbrio”³. No entanto, entender os conflitos como algo fragmentador nos faz elaborar a seguinte questão: o que eles estão a fragmentar? Essa questão parte do problema elaborado por Strathern em torno do conceito de sociedade que pressupõe uma dialética de parte e todo epitomizada na relação entre indivíduo - encarado como parte - e a sociedade - encarada como um todo que transcende ao próprio indivíduo. Incomodada com as metáforas e as imagens que tal apreensão podem criar, Strathern nos faz questionar a noção de fragmentação por ser esta uma noção “que supõe uma inteireza ou totalidade e que permanece não analisada”⁴. Neste sentido, procuro trazer a noção de socialidade proposta por Strathern, na tentativa de entender o conflito como capaz de dar forma e estética a novas relações em contextos como o dos povos *Tikmuun/Maxakali*.

I

Aos nossos olhos, espantados ficamos ao nos depararmos com a impermanência das formas das aldeias Maxakali. Tudo ali é puro movimento. A cada viagem que fazemos a uma determinada aldeia, vemos que grupos se deslocaram, casas foram desfeitas e novos espaços foram criados. Como lidar com esses grupos que talvez partam de uma filosofia da impermanência em contraposição a uma filosofia da continuidade e da fixidez? Grupos em que talvez o dado seja justamente o efêmero e o impermanente? Na história desses povos Tikmuun, confinados em um território nas porções Norte e Nordeste do estado brasileiro de Minas Gerais, há, desde tempos imemoriais, relatos de conflitos entre seus grupos. O mais recente, ocorrido no final do ano de 2004 e início de 2005, culminou na aquisição por parte da FUNAI de duas novas terras indígenas, intituladas Aldeia Verde e Aldeia Cachoeirinha que vêm a se somar às terras indígenas de Água Boa e Pradinho. Além dessas, a Aldeia Bom

² Viveiros de Castro (2008) apropriando-se da ideia de Devir, de Deleuze e Guattari, e das formulações de Stephen Hugh Jones de xamanismo vertical e horizontal sugere, a partir do perspectivismo que o xamanismo amazônico mais conhecido como horizontal estaria próximo de um xamanismo transversal. Em uma oportunidade futura será importante retomar os argumentos de Viveiros de Castro esboçados nesse artigo.

³ Para a noção de desequilíbrio perpétuo (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1985 [1958] e 1993). Para uma apropriação da ideia de dualismo em perpétuo desequilíbrio e suas implicações para a noção de afinidade potencial no contexto dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002)

⁴ Cf. STRATHERN, 1999, p. 168.

Jesus - a maior das aldeias desses povos - atualmente se subdividiu em duas novas aldeias intituladas de Aldeia Maravilha e Aldeia Vila Nova. No território de Água Boa, são tantas as aldeias que nem sabemos todos os seus respectivos nomes e que continuam a se desfazer ao longo do tempo.

Todo esse movimento remete às múltiplas trajetórias experimentadas pelos povos Tikmuun Maxakali, que, como mencionado acima, atualmente encontram-se espalhados por diferentes regiões do Vale do Mucuri (MG). Situados em uma localidade do estado de Minas Gerais que, no passado, era caracterizada pela densa e rica Mata Atlântica, os povos *Tikmũ'ũn* – eminentemente nômades, caçadores e coletores – sobrevivem em um território pequeno, composto basicamente de pasto, capim colônia e algumas poucas áreas de floresta. A despeito desse destino histórico e de um contato travado desde o século XVIII com as forças coloniais, estes povos, que no passado circulavam pelos rios Jequitinhonha, Mucuri e Prado, procuram viver sob a regência de seus impulsos e desejos filosóficos, estéticos, políticos e éticos.

Tugny lembra-nos que, ao seguirmos os dados históricos que possuímos sobre esses povos, percebemos que a noção de um “povo Maxakali” foi construída pelos ocupantes da região – “mineradores, chefes de bandeiras militares, desbravadores, naturalistas e missionários – em contraste com os povos indígenas chamados “Botocudos”, presentes nas mesmas regiões” (TUGNY et al., 2009a, p. 8). Tugny salienta ainda que, embora sejam sistematicamente tratados como um único povo, tanto por seus etnógrafos quanto pelo Estado, “estes *Tikmũ'ũn* mantêm ativa a memória da diversidade dos seus grupos originários que percorreram, durante os séculos XVIII, XIX e XX, os espaços compreendidos entre o litoral Sul da Bahia e o Leste de Minas Gerais”. (TUGNY et al., 2009a, p. 7).

A fuga das frentes de ocupação dos neobrasileiros na região, bem como a fuga dos ataques dos povos tupi da costa ou dos botocudos, além da busca por refúgio nos aldeamentos militares e capuchinhos, sinaliza que “a saga destes povos hoje pensados como ‘Maxakali’ possui várias versões, várias alianças [e] vários trajetos” (TUGNY et al., 2009a, p. 8). Tugny tem demonstrado que, segundo as informações dos *Tikmũ'ũn*, seus antepassados vieram de variadas regiões, trazendo cada um os repertórios de cantos e rituais que hoje se realizam nas aldeias. Atualmente, os *Tikmũ'ũn* têm explicado que esses rituais são realizados por diferentes povos-espíritos trazidos como aliados pelos seus antepassados⁵. Estes povos-espíritos vêm de moradas distantes e buscam passar uma temporada entre os *tikmũ'ũn* trazendo além dos cantos a especificidade de uma relação.

Os povos-espíritos são denominados pelo termo *yãmÿxop*, donde *yãmÿ* é traduzido por espírito e *xop* um coletivizador. A cosmopolítica *Tikmũ'ũn* é habitada por uma infinidade de espíritos que acompanham sempre um grupo principal de espíritos-cantores. São eles os povos-espíritos principais: *tatakox* (espírito-lagarta), *komayxop* (compadre-comadre), *kotkuphi*, *yãmÿ* (espíritos-homem), *yãmÿhex* (espíritos-mulher), *amaxux* (espírito-anta), *po'op* (espírito-macaco), *putuxop* (espírito-papagaio), *mõgmõka* (gavião) e *xũnĩm* (espírito-morcego). Trata-se de seres outros, diferenciais, que investem numa viagem ao mundo dos humanos com a intenção de estabelecer trocas, relações e experiências. Como observou Tugny⁶, “todos são cantores, todos são legiões, possuem aldeias, mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação, de forças afetivas, cada um é um dispositivo de transformação dotado de uma estética e [forma] particular”.

⁵ Ver, por exemplo a história do espírito-morcego que pode ser encontrada em Tugny et al. (2009b, p.39).

⁶ TUGNY, 2008, p. 61.

Alguns destes rituais são associados muitas vezes a pessoas e a localidades específicas. De acordo com alguns interlocutores *tikmũ'ũn* de Vereda (BA), vieram Herculano, Justino e Manuel Resende que trouxeram os rituais do povo-espírito-papagaio (*Putuxop*) e do espírito-lagarta (*Tatakox*). De Almenara (BA) vieram Capitãozinho, Mikael e Justino, que trouxeram o ritual do povo-espírito-gavião (*Mõgmõka*). De Jeribá (MG) veio Antoninho que trouxe o ritual do povo-espírito-morcego (*Xunim*). De Araçuaí (MG) veio Cascorado, que trouxe também o ritual do povo-espírito-morcego e do espírito-lagarta e, por fim, de Itamaraju (BA) vieram Justino e Antônio Maria trazendo o ritual do *Putuxop* (cf. TUGNY, 2006).

Seguindo a hipótese de Paraíso (1994) sobre a possível existência de uma “confederação” chamada Naknenuk, composta pelos povos Pataxó, ou “papagaio”; Monoxó, ou “ancestrais” (*hoje, mõnãyxop*); Amixokori, “aqueles que vão e voltam”; Kumanaxó, “denominação genérica das heroínas tribais” (que seriam o grupo ritualístico hoje *Kõmãyxop*); Kutatói, “tatu”; Malali, “jacaré pequeno”; Makoni; “veado pequeno”; Kopoxó, Kutaxó ou “abelha” e Paname, Tugny (2006) sugere que o vasto acervo linguístico preservado nas diferentes modalidades cantadas da língua maxakali corresponde ao agrupamento de diferentes povos que resistiram às diferentes perseguições, mortes por doença, reduções e aldeamentos.

II

Ao acompanharmos esses dados, podemos suspeitar que isso que chamamos de a sociedade Maxakali é algo muito mais complexo e antitotalizador. Tal tipo de situação nos remete a Leach e à sua etnografia sobre os povos *kachin* da Alta Birmânia. Encontramos nos *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* uma tentativa de Leach de se afastar da herança Durckheimniana presente em autores contemporâneos a ele. Esses autores, segundo Leach, tendiam a observar com uma certa predisposição sociedades que apresentassem “sintomas de integração funcional”, “solidariedade social”, “uniformidade cultural”, “equilíbrio estrutural” e que tenderiam a ver “as sociedades que exibem sintomas de faccionarismo e conflito interno [e] que conduzem a rápida mudança [...] [como] suspeitas de “anomia” e de “decadência patológica” (LEACH, 1996, p. 70). Em uma época em que os antropólogos estavam preocupados com o “equilíbrio”, o autor dos *Sistemas Políticos* apontava para o problema mensurando que “enquanto os modelos conceituais de sociedade sejam necessariamente modelos de sistemas de equilíbrio, as sociedades reais não podem jamais estar em equilíbrio”. Se um indivíduo é a parte de um todo, daquilo que chamamos de sociedade, como entender uma testemunha na alta Birmânia que, ao longo de quase um século, sua família tenha sido simultaneamente kachin e chan? “Como Kachin, a testemunha era membro da linhagem do clã Lahtaw(ng). Como chan, era budista e membro do clã Hkam, a casa real do Estado de Mong Mao”.

Uma sociedade é algo que se faz ao longo do tempo e é eminentemente contraditória, acrescenta Leach (1996, p. 69). A questão do tempo aparece como estruturante da escrita antropológica. Não temos estudos da sociedade “Trobriand de 1914”, mas sim da “sociedade trobriand”. E assim, Leach sugere que “quando as sociedades antropológicas são assim dissociadas do tempo e do espaço, a interpretação que é dada ao material é necessariamente uma análise de equilíbrio”. A problemática de um todo coerente é anunciada ainda neste parágrafo:

Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. Esse modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo sobre o modo como o sistema social opera. As diferentes partes do sistema de modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente - é um sistema de equilíbrio. Isso porém não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social. (Leach, 1996, p. 69).

Dessa forma, Leach acaba por antecipar, num certo sentido, as conclusões de Sahlins de *Ilhas de História* e das *Metáforas Históricas* sobre como entender as reais mudanças na estrutura das sociedades. Como entender essas reais mudanças em contextos como na alta Birmânia nos quais as relações entre os grupos ocorrem por meio de um processo de mudança contínua. As mudanças reais são aquelas em que um grupo anarco-igualitário passa a viver sob a lógica de um sistema feudal (Cf. LEACH, 1996, p. 69). Mas, para entender esses processos, Leach precisa acionar uma teoria política que vai sugerir por fim que “todo indivíduo se empenha em explorar [uma determinada] situação à medida que a percebe e ao fazê-la a coletividade do indivíduo altera a estrutura da própria sociedade”. Tal percepção irá partir da ideia de que “há um desejo consciente ou inconsciente de adquirir poder”⁷.

Não me cabe aqui avaliar se tal premissa vale ou não para os povos da Alta Birmânia, me interessa observá-la para o contexto dos povos indígenas das Terras baixas da América do Sul que veem a acumulação de poder nas mãos do Um como algo problemático de saída e são refratárias a esse tipo de situação⁷. Assim, o modelo inconsciente de adquirir poder, pelo menos no sentido proposto por Leach, parece não fazer sentido para os grupos indígenas amazônicos. Sem indivíduos e sem estado, os grupos indígenas da Amazônia certamente poderiam ser classificados como “sociedades sem história”.

Tal perspectiva passa a ser reconsiderada com o trabalho de Peter Gow (2001; 2006) ao propor que, para os Piro, o parentesco é História. Na trajetória intelectual desse amazonista, o parentesco apresenta duas ênfases que não se excluem. De um lado, uma ênfase direcionada para a memória e, de outro, uma ênfase do parentesco enquanto sistema de linguagem autopoiético. Minha proposta é tentar olhar de forma mais detida para esses dois modelos e, em seguida, observar um lugar para o conflito, que não necessariamente aponte para uma noção tal como sugerida por Leach que coloca uma relação intrínseca entre indivíduo e luta por interesses pessoais. Uma teoria que, de uma certa forma, consiga se libertar da oposição das imagens cosmopolíticas da relação indivíduo/sociedade e que se aproxime de uma “socialidade contra o Estado”⁸.

III

O parentesco pode ser caracterizado por dois eixos. De um lado, temos uma perspectiva diacrônica e de outro lado, uma perspectiva sincrônica. Entendo o que estou chamando de uma perspectiva diacrônica, principalmente a genealogia de parentesco, e a perspectiva sincrônica as terminologias de parentesco e os seus usos no cotidiano. Uma rede genealógica de parentesco, segundo Dal Poz e Silva (2010, p. 1), corresponde a um fenômeno “essencialmente

⁷ Cf. CLASTRES, 2003 [1974]

⁸ Cf. BARBOSA, 2011

histórico”. A sua trama é “definida nos termos de seu reconhecimento pelos que dela são criadores e criaturas, se desdobra no tempo e no espaço [e] seus fios provêm de lembranças e de esquecimentos daqueles que a tecem”.

No contexto dos Piro na Amazônia Peruana, Peter Gow sugere que ali a “história é o parentesco”. Embora o trabalho de Gow não dê uma ênfase nas genealogias de parentesco, é por meio das narrativas e histórias referenciadas nas relações passadas de parentesco que ele sugere esse tipo de relação intrínseca entre parentesco e história. A história, segundo Gow (2006, p. 198)

não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco. As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco.

Se o parentesco é capaz de produzir uma perspectiva ligada à memória, e por sua vez ligada a um caráter direcionado para a diacronia, por outro lado, é no uso cotidiano das terminologias de parentesco que se desloca para uma perspectiva sincrônica. Se as genealogias apontam, por meio das narrativas das pessoas, em direção a um passado, o parentesco na prática é experimentado de um ponto de vista sincrônico. A linha aqui é menos vertical que horizontal. Com isto, diacronia e sincronia se misturam e estão imbricadas umas nas outras.

Acompanhando ainda os argumentos de Gow no artigo *O parentesco como consciência Humana*, este sugere que o parentesco Piro é compreensível por seu caráter autopoietico e por remeter às estruturas da consciência humana. Desta perspectiva, o parentesco pode ser encarado como um sistema de subjetividade que “emerge espontaneamente do interior da consciência humana” e é justamente por esse aspecto que ele “responde pela possibilidade da sua existência e o torna potencialmente *inteligível*” (GOW, 1997, p. 39).

Há, portanto, entre os Piro toda uma teoria elaborada através do parentesco sobre uma certa noção de “viver bem” (*gvashlu*).

O termo significa, literalmente, “morar e não fazer mais nada”; ele se refere à tranquilidade do dia a dia da vida na aldeia, a uma vida marcada pela ausência de qualquer tristeza, insatisfação ou ressentimento que leve uma pessoa a querer se mudar. Esse valor se baseia na orquestração dos ciclos de vida de pessoas diversas pelo sexo e a idade, de tal forma que os acontecimentos específicos da vida de uma pessoa (nascimento, puberdade) ramificam-se para fora, transformando a vida de outros, e sendo transformados, por sua vez, por esses outros. O que teríamos de definir como parentesco, para os Piro, é esse “viver bem”. Ele se destaca contra um fundo cósmico de Alteridade, um mundo de Outros com quem os Humanos de uma aldeia Piro mantêm uma variedade de relações, mas com quem não se pode “viver bem”. Entre esses Outros, os mais íntimos são os mortos, ex-Humanos que tomaram o caminho da Alteridade (Gow, 1997, p. 56-7).

Neste sentido, parece haver um esforço deliberado dos Piro de contraefetuar um fundo de alteridade que parece banhar-se no reino da guerra, do conflito, das inimizades, da fofoca, das intrigas, da feitiçaria, da festa, dos rituais⁹. Embora não fosse o foco de Gow neste artigo analisar esse tipo de situação, ficamos sem saber se há uma teoria nativa quando as coisas não ocorrem tão bem. Segundo Gow, “o incesto e a linguagem são estados mutuamente exclusivos:

⁹ Para a descrição de um cenário bastante diferente, ver Rodgers (2002)

os Piro não falam sobre o Incesto porque ele é, literalmente ‘indizível’”. Vimos acima que, através do parentesco, há toda uma subjetividade que emana sobre as condições de um *viver bem*; no entanto, ficamos a nos perguntar por uma teoria que aponta para um momento no qual as coisas não vão bem. Quando as pessoas têm um impulso de se mudar, de estabelecer novas alianças, de diluir as relações preestabelecidas. Os conflitos também seriam da ordem do indizível? Que tipo de teoria do parentesco emanaria do conflito? Que tipo de teoria estaria implicada em grupos como os Tikmuun Maxakali que estão o tempo todo a se desfazer, reconfigurar, se desmontar?

Vimos, até aqui, que é possível pensar no parentesco como operando por meio de dois eixos, um vertical e outro horizontal. Minha questão é tentar observar o lugar que o conflito ocupa nessas linhas. Seguindo algumas reflexões de Deleuze e Guattari, sugiro que, entre a diacronia do modelo genealógico e entre a sincronia da linguagem, passam inúmeras diagonais. O conflito me parece estar localizado no fluxo dessas diagonais. Essas diagonais, segundo Deleuze e Guattari, caracterizariam o Devir; passamos então para a segunda parte deste artigo que procura analisar as linhas diagonais que podem atravessar o eixo diacrônico e sincrônico do parentesco.

IV

A noção de devir, tal como formulada por Deleuze e Guattari, me parece pertinente para pensar as questões levantadas acima. Retomando a discussão sobre história, Deleuze e Guattari sugerem que as sociedades que ficaram conhecidas como “sem história” colocam-se fora da história, “não porque se contentariam em reproduzir modelos imutáveis ou porque seriam regidas por uma estrutura fixa, mas sim porque são sociedades do devir”. E devir, para Deleuze e Guattari, são instâncias que abrem para uma espécie de acontecimentos “antimemória”. Uma memória está relacionada a um ponto. Um devir está relacionado a uma linha entre pontos. Uma linha de devir, sugere Deleuze e Guattari (1997, p. 90)

Não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa *entre* os pontos, ela só cresce pelo meio, e corre numa direção perpendicular aos pontos que distinguimos primeiro, transversal à relação localizável entre pontos contíguos ou distantes.

A ideia de linhas verticais e horizontais passa por uma revisão a partir da reflexão de Deleuze e Guattari sobre o Devir. Ao fazerem essa reflexão, os autores trazem à tona a noção de *bloco* que se opõe à ideia de um sistema pontual. Um exemplo de representação de pontos é a partitura musical. Nela, temos uma linha horizontal que guia a melodia ao longo do tempo e, por outro lado, temos uma linha vertical que une pontos dessas melodias e forma uma perspectiva sincrônica que são os acordes. A relação entre diacronia e sincronia em torno do parentesco mencionada anteriormente remete a esses modelos de linhas que unem pontos. Neste tipo de sistema, as linhas estão subordinadas aos pontos, pois servem de ligações localizáveis de um ponto a outro. Neste sentido, argumentam Deleuze e Guattari (1997, p. 91), é a submissão da linha ao ponto que constitui a arborescência e que os autores estão tentando sair por uma linha de fuga.

No texto *The genealogical line*, Ingold retoma a discussão elaborada por Deleuze e Guattari sobre linhas e pontos e propõe uma teoria da vida. A vida, na visão de Ingold, “não está confinada dentro de pontos, mas procede ao longo de linhas” (INGOLD, 2007, p. 104). Ingold assim como os pensadores franceses citados até aqui procuram tornar consciente os modelos arborescentes por serem eles os modelos predominantes em algumas manifestações do pensamento de tradição euro-americana. (INGOLD, 2007, p. 104). Um dos exemplos caros a esse tipo de modelo arborescente é a genealogia de parentesco. O modelo genealógico segue aquela espécie de sujeição da linha ao ponto sugerida por Deleuze e Guattari. A linha, em uma grade genealógica “não cresce e nem flui mas *conecta*. E da mesma maneira, as vidas que ela conecta são comprimidas em pontos”. Ingold demonstra que as várias representações da genealogia ao longo da história – das árvores genealógicas do século XVIII até os mapas genealógicos elaborados pelos antropólogos no século XX - prevalece o modelo arborescente (Cf. INGOLD, 2007, p. 107 - 116)

Na antropologia, Rivers foi o primeiro a pensar metodologicamente o modelo genealógico. Ao tentar relacionar o tema do “pedigree” com a genealogia, Rivers entremeava-as com histórias contadas por seus interlocutores. Um dos problemas desse tipo de exercício é que nenhuma divisão clara “pode ser desenhada entre os links genealógicos memorizados pelo pedigree e aqueles que, enquanto puderem ser elucidados pelo etnógrafo, serão cedo ou tarde esquecidos pelas pessoas” (INGOLD, 2007, p. 109). A questão que Ingold procura reforçar a partir da sua preocupação com as linhas do esquema genealógico é menos com o seu caráter biológico ou cultural, mas sim com a natureza delas. As linhas que apontam para a consanguinidade são de natureza do ponto, dos conectores. O diagrama genealógico possui a forma de linhas que conectam pontos semelhantes a um quadro de circuito elétrico. Ingold (2007, p. 113) comenta que “longe de capturar uma história de ancestrais [...] cada uma das pessoas significadas pelas marcas é imobilizada em uma marca, sua vida inteira é comprimida em uma posição singular dentro da grade genealógica da qual não há como escapar”.

O autor propõe então toda uma imagética da ação e do movimento. Dentro dessa lógica existem as linhas de ação e as linhas de transmissão. As linhas de movimento mapeiam a totalidade de movimento dos indivíduos no plano do presente enquanto as linhas de transmissão, por contraste, conectam as fontes e recipientes de informação em sequências diacrônicas. Ingold está em busca de um modelo que consiga sair do modelo genealógico arborescente e chegar a uma espécie de um trançado emaranhado de linhas que se estende à medida que a vida progride (Ver figura em INGOLD, 2007, p. 118). Esse modelo procura contemplar, por meio de “narrativas entre misturadas de presente e passado, que, ao invés de marcas de conexões entre indivíduos únicos e autocontidos, dê a pensar algo sobre a forma do tempo”. A partir dessa perspectiva,

The past, in short, does not tail off like a succession of dots left ever further behind. Such a tail is but the ghost of history, retrospectively reconstructed as a sequence of unique events. In reality, the past is with us as we press into the future. In this pressure lies the work of memory, the guiding hand of a consciousness that, as it goes along, also remembers the way. Retracing the lines of past lives is the way we proceed along our own (INGOLD, 2007, p. 119).

Embora estejam falando a mesma língua, penso que Ingold e Deleuze e Guattari não estão falando da mesma coisa. O primeiro está preocupado com uma teoria da vida, os segundos talvez buscando a sua potência criativa. O Devir, segundo Deleuze, está próximo do intempestivo e da criação. A fronteira, sugere Deleuze e Guattari (1997, p. 95), “não passa entre a história e a memória, mas entre os sistemas pontuais “história-memória” e os agenciamentos multilíneares ou diagonais, que não são absolutamente o eterno, mas sim devir, [...] em estado puro, trans-histórico”.

Pierre Boulez, argumentam Deleuze e Guattari, ao fazer história da música, é para tentar mostrar que, toda vez que um grande músico cria algo, “faz passar uma espécie de diagonal entre a vertical harmônica e o horizonte melódico¹⁰”. Assim:

Nessa linha transversal que é realmente de desterritorialização, move-se um *bloco sonoro*, que não tem mais ponto de origem, pois ele está sempre, e já, no meio da linha; que não tem mais ponto de origem, pois ele está sempre, e já, no meio da linha; que não tem mais coordenadas horizontais e verticais, pois ele cria suas próprias coordenadas; que não forma mais ligações localizáveis de um ponto a outro, porque está num “tempo não pulsado”: um bloco rítmico desterritorializado, abandonando pontos, coordenadas e medida, como um barco bêbado que se confunde ele próprio, com a linha, ou que traça um plano de consistência[...] O músico pode dizer por excelência: “odeio a memória, odeio a lembrança” e isso porque ele afirma a potência do devir” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 95).

A partir do que foi exposto, nota-se que há uma proximidade intrínseca entre a noção de devir e as diagonais com uma certa ideia de invenção e criação. Tratei de explorar acima o fato de que essas linhas de fuga podem ser compreendidas como diagonais que atravessam o eixo vertical e horizontal que compõem as análises do parentesco. Minha intenção, com isso, é tentar observar o lugar que o conflito ocupa no interior das relações de parentesco e que tipo de efeito ele é capaz de produzir. Seguindo as linhas propostas por Deleuze e Guattari, meu argumento é o de que o conflito opera como uma espécie de diagonal que atravessa o meio da horizontalidade e da verticalidade referente ao parentesco. O meio, sugerem Deleuze e Guattari, “não é uma média, é um acelerado, é a velocidade absoluta do movimento. Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio”.

Ao trazer à tona o conflito como uma diagonal, procuramos sair daquele tipo de situação criticada por Strathern de redução da socialidade à sociabilidade e da dialética da parte e do todo que é evocada pela oposição indivíduo/sociedade. Strathern, nas suas análises, procura linhas de fuga para a ideia de que a sociedade é algo inerentemente solidário e de que guerras e conflitos de alguma forma fragmentam algo (STRATHERN, 2005, p. 169). A questão de termos o conceito de sociedade como uma abstração é o tipo de efeito e consequências em nossas análises que ele acarreta à maneira como damos forma aos outros (STRATHERN, 1996, p.51). Tais provocações encontram-se no famoso debate “*The concept of society is theoretically obsolete*”. Embora Feel e Spencer tenham apresentado nesse debate argumentos interessantes para o fato de que o conceito de sociedade não é apenas um, como Strathern deixa a entender, e tenham sugerido que o conceito de sociedade pode ter vários usos inclusive pelos povos nativos que comumente não possuem esse conceito, penso que tal afirmação não apresenta uma alternativa ao que expôs Strathern, ao contrário, elas apenas a reiteram.

¹⁰ Para uma apropriação da imagem da partitura musical como *feixe de relações*, ver Lévi-Strauss (1985, 2004)

Se partirmos da ideia de performance, estética e forma sugerida por Strathern em outros trabalhos (Cf. STRATHERN, 2005; 2006), podemos pensar que o conceito de Sociedade, para existir enquanto tal, precisa ser performado. No contexto da melanésia, tal como descrito por Strathern (2005), *peessoas* são possuídas como *coisas*. Isso ocorre por meio de uma fabricação político-ritual que as apresenta reivindicadas por outras pessoas como algo total e *objetificadas* por itens valiosos que são circulados nas compensações. Esses itens valiosos dão às pessoas uma forma específica. Assim, as relações tornam-se visíveis nas posições pelas quais pessoas se dividem de outras. São as pessoas que emergem como partíveis. Em contraste, uma forma apresentada deve ser vista como uma imagem-coisa total. Homens, quando se apresentam em decorações nos rituais, intensificam um dos processos da vida social nos quais elas aparecem como coisas e sua *singularidade* é manifesta. Uma pessoa, ao objetificar uma relação particular, elimina todas as outras em favor desta. Esse é o momento visível quando um iniciado ao aparecer em uma forma, nele aparece uma imagem total da perspectiva de um outro.

Num certo sentido, mesmo que os melanésios passem a usar o conceito de sociedade, ele é apenas uma forma bastante específica de relação. A Sociedade precisa ser performada para existir enquanto tal. A sociedade dos alcoólatras anônimos precisa de um esforço deliberado para que ela possa continuar a existir. Existe todo um aparato de pessoas, de desejos para que ela exista. Assim como um partido, uma comunidade, um estado etc. A sociedade apenas dá forma a um tipo específico de relações. Abandonar a palavra e trocar por outra pode não ser um recurso analítico interessante, quando nossos próprios interlocutores usam o conceito, o deformam e subvertem. Spencer mostra que, inclusive no contexto euro-americano, existem muitos usos da ideia de Sociedade, alguns contextos se aproximam inclusive da própria noção de socialidade de Strathern. Talvez seja justamente pelo fato de que sociedade seja um *modo* da socialidade. Eis a dificuldade quando partimos inconscientemente da identidade. Remetemos então à monadologia de Gabriel Tarde. *Existir é diferir*. Partir da diferença nos força a pensar um mundo em que a identidade “é apenas um *mínimo*, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento...” (TARDE, 2007, p. 98).

Considerações finais

A partir deste ponto, retomamos nossa pergunta inicial. O que os conflitos estão a fragmentar? Devir, como salientam Deleuze e Guattari, é puro movimento. Entre a genealogia de parentesco e a sua terminologia passam inúmeras linhas intempestivas de fuga, elas são os conflitos. Cristina Toren, no debate mencionado acima, ao ser perguntada se a noção de socialidade utilizada para criticar a noção de sociedade caberia para elaborar uma crítica à noção de cultura e de linguagem como algo que estrutura as relações humanas, responde que sim. Na visão da autora, influenciada pela escola de Bakhtin e Voloshinov, “*we have to get away from the polarities of structure-process or langue-parole precisely because there is no point at which you can actually locate structure (langue). It can only ever be understood as an abstraction, because in reality language is a constant process of becoming*” (Cf. TOREN, 1996, p. 71).

Como vimos, os povos tikmuun estão o tempo todo a estabelecer relações com os povos espíritos. Vimos, ainda, que cada povo espírito é dotado de uma forma e estética particular e que há um desejo pulsante de relação com esses seres. O conflito, tal como queremos apresentá-lo aqui, não vem como uma força disruptiva que veio para fragmentar e destruir a “sociedade Maxakali”, mas, por e através dele, o conflito é capaz de proliferar e criar novas formas e estéticas relacionais, pois as relações e suas formas não são algo acabado, mas, sim, algo a devir.

Referências

- BARBOSA, Gustavo Baptista. A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2, p. 529-576. 2011.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o estado. In. _____ *A sociedade contra o estado: pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. 2003 [1974]. p. 205 – 235.
- DAL POZ, João; SILVA, Márcio Ferreira da. Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco. *Teoria e Cultura*. Juiz de Fora, v. 3, n. 12, p. 63 – 78. Jan./dez., 2008.
- DELEUZE, Guilles; GUATTARI, Deleuze. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução: ROLNIK, Sueli. São Paulo: Editora 34. 1997. 176 p.
- GOW, Peter. Parentesco como consciência humana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39 – 65. 1997.
- GOW, Peter. *Amazonian myth and its history*. Nova York: Oxford University Press Inc. 2001, p. 338.
- GOW, Peter. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 197 – 226, 2006.
- INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London: Routledge. 2007. 199 p.
- LEACH, E. R. *Sistemas políticos da alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. Tradução: DANESI, Antônio de Pádua, SOUZA, Geraldo Gerson de e SOUZA, Gilson César Cardoso de. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. 373 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas Existem? In. _____ *Antropologia Estrutural*. Tradução: KATZ, Chaim Samuel e PIRES, Eginardo. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1985 [1958]. p. 237 – 267.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras. 1993. 249 p.
- PARAÍSO, Maria Hilda. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: USP / MAE, n. 4, p. 173-87, 1994.
- RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 91 – 125, out. , 2002.
- STRATHERN, Marilyn. *1989 Debate: The concept of society is theoretically obsolete*. Part I. The Presentations. For the Motion. Edição: INGOLD, Tim. London: Routledge, 1996. p. 45 – 67.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157 – 175, 1999. Entrevista concedida a Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro.
- STRATHERN, Marilyn. “Losing (out on) Intellectual Resources”. In: *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p.111-134.

- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução: VILLALOBOS, André. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. 530 p.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Org. e Introdução: VARGAS, Eduardo Viana. Tradução: NEVES, Paulo. São Paulo: Cosac Naify, 2007. 286 p.
- TOREN, Cristina. 1989 *Debate: the concept of society is theoretically obsolete*. Part II: The Debate. Edição: INGOLD, Tim. London: Routledge, 1996. p. 68 -80.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. A misteriosa ciência dos Maxakali. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos indígenas no Brasil*. 1. ed., v. 10. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 757-760.
- TUGNY, Rosângela. Um fio para o ãnmõxa: em torno de uma estética maxakali. In: FERREIRA, Pedro Peixoto e FREIRE, Emerson. (Org.). *Nada*. Lisboa: 2008. p. 52-72.
- TUGNY, Rosângela Pereira de; MAXAKALI, T.; MAXAKALI, Zé de Ká; MAXAKALI, Joviel; MAXAKALI, João Bidé; MAXAKALI, Gilmar; MAXAKALI, Pinheiro; MAXAKALI, Donizete; MAXAKALI, Zezinho; et al. *Mõgmõka yõg Kutex / Cantos do gavião-espírito*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009a. 539p.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. Et al. *Yãmõyxop xũnãm yõg kutex xi ãgtux (Cantos e histórias do morcego espírito)*. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009b. 556p.: Il. Inclui bibliografia e índice.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP: FAPESP. 1993. p.149-210.
- 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, 2002. p. 401-456.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a Cosmopolítica Amazônica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; RENARDE, Freire Nobre. *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79 – 125.