

SAHLINS, Marshall. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. 110pp.

Erik Petscheries
(UNICAMP)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A investigação teórica ao qual o parentesco é submetido no mais recente livro de Marshall Sahlins, professor emérito de Antropologia na Universidade de Chicago, *What kinship is – and is not*, parece estar calcada na dedução, assim como seu livro de 2008, *The Western Illusion of Human Nature*. Nele Sahlins desconstrói certa ideia de humanidade, a de que a natureza humana precisa ser limitada pela ação do Estado, atribuindo a origem deste juízo a Tucídides. Ela teria sido incorporada à noção ocidental de humano (através de diversas atualizações, como a de Hobbes) contraposta nesse sentido a diversas outras noções de humanidade. Todavia, o método dedutivo em *What kinship is – and is not* abrange parâmetros mais extensos, ao propor o uso universal de uma categoria transcultural, capaz de alavancar um método comparativo sistemático, derivada empiricamente de arranjos culturais de parentesco distintos. Sahlins deduz de uma vasta gama de sistemas de parentesco uma qualidade ontológica (daquilo que diz respeito à constituição do ser enquanto tal): a mutualidade do ser (*mutuality of being*)¹, ou seja, “parentes são pessoas que participam intrinsecamente da existência dos outros, eles são membros uns dos outros” (Sahlins 2013a: IX).

Assim, uma vez que o fenômeno do parentesco se encontra em todas as sociedades humanas, mas culturalmente variável, e sendo a mutualidade do ser a sua essência, Sahlins buscará demonstrar como a mutualidade do ser é uma disposição inerente da humanidade, mas culturalmente estruturada. O livro se divide em dois capítulos (o primeiro havia sido publicado em 2011 no *Journal of the Royal Anthropological Institute*), *What kinship is-Culture* e *What kinship is not-Biology* e nestes Sahlins defende a existência do que denominou “mutualidade do ser”. Este ensaio bibliográfico pretende, portanto, retomar os argumentos de Sahlins e contraporlos às principais críticas publicadas na *HAU-Journal of Ethnographic Theory* em 2013, considerando por fim a tréplica de Sahlins, presente na edição seguinte da *HAU*.

MUTUALIDADE DO SER

A noção de mutualidade do ser emerge de uma compreensão do parentesco fundamentado na “efetividade da relacionalidade” (Sahlins 2013a: IX), o que cria as condições de possibilidade de ser pensar tanto a constituição do parentesco enquanto sistema, como a procriação não apenas enquanto construções culturais, mas como consequência de relações intersubjetivas, se situando no mesmo regime ontológico da magia, dádiva, da feitiçaria e da bruxaria.

No primeiro capítulo, Sahlins tenta mostrar a existência da mutualidade do ser em diversas situações etnográficas, a partir da concepção de que quaisquer relações constituídas em termos de procriação, filiação ou descendência não são apenas performativamente apropriadas como ações culturais, mas são geridas em si como ações culturais. O nascimento, por exemplo, não é da ordem pré-discursiva, mas ao contrário, é resultado de contribuições culturais de seus genitores. Isso significa que, porque a mutualidade do ser é uma capacidade humana e social – ou seja, é universal, por ser uma qualidade ontológica, mas é um dispositivo da relacionalidade e assim culturalmente variável – e é a pedra angular do parentesco, não como sistema social circunscrito, mas como fundamento das suas relações. As relações intersubjetivas de mútua participação são, como essência do parentesco, o que lhe permite afirmar que fenômenos pensados como ações naturais são, na verdade, resultado de relações, como a procriação.

O conceito de ser é bastante impreciso no livro de Sahlins, e se tratando de um conceito fundamental que atravessa a história da filosofia, mereceria mais apuração, já que ele busca depreender de bases epistemológicas um conceito essencial. O autor reconhece que, ao fundamentar sua discussão sobre o parentesco em noções tão abstratas, pode estar entrando em um terreno filosófico obscuro e denso. Segundo ele haveria uma tendência geral de considerar o ser como substância, ainda que substância implique materialidade². Sahlins aponta que sua noção de ser reconhece apenas o ser transpessoal e desta forma o ser não parece enquanto sinônimo de humano – visto que ele reúne inúmeros exemplos etnográficos extraídos, dentre outros lugares, da etnografia americanista, que assevera que a relação ameríndia entre natureza e cultura não aloca a consciência e subjetividade exclusivamente nos humanos – mas algo como um depósito da subjetividade, que permite a comunicação entre seres e é permeado pela relacionalidade. Assim, o parentesco é “uma variedade de participações intersubjetivas, o que é o mesmo que dizer, uma rede de mutualidades do ser” (Sahlins 2013a: 20) e a sua relação com o ser ocorre na medida em que o

‘ser’ no sentido do parentesco nega a independência necessária das entidades assim relacionadas, bem como as necessárias substancialidades e fisicalidades da relação. Ao contrário, o ser (being-ness) dos humanos não está confinado a pessoas singulares (Sahlins 2013a: 32)³.

Se Sahlins delimita o ser como não confinado às fisicalidades dos humanos, é preciso distinguir sua noção da de divíduo de Marilyn Strathern. O conceito de Sahlins – cunhado em uma abordagem sociocêntrica – difere do conceito de Strathern⁴, uma vez que se concentra no caráter das relações e não na natureza das pessoas. Além disso,

há “certa tensão não resolvida entre a ênfase considerável nas pessoas individuais e as relativas relações de fundo que as constituem – as relações intersubjetivas que são tomadas aqui como os elementos fundamentais da ordem do parentesco” (Sahlins 2013a: 26). Apesar destas diferenças – quanto à natureza dos conceitos e a sua extensão no campo social – em comum há a relevância das relações sociais e a maneira como estas são compreendidas: se os indivíduos são compostos pela relacionalidade, a mutualidade do ser é a abstração da relacionalidade via participação.

Ao afirmar que a “mutualidade do ser tem a virtude de descrever os vários significados através do qual o parentesco pode ser constituído, seja em relação ao nascimento ou o pós-natal, da pura ‘biologia’ à pura performance e qualquer combinação disso” (Sahlins 2013a: 28), Sahlins pontua não apenas que a mutualidade do ser é a qualidade distintiva (essencial e universal) do parentesco, mas que é epistemologicamente possível extrair dali conceitos mais gerais. Isto quer dizer que para ele o parentesco existe enquanto fenômeno universal e que há uma essência em comum entre todos os tipos de parentesco – e que não está nem na manifestação imediata das relações de parentesco, nem nos termos de parentesco, mas em um fator constituinte das próprias relações – e que ele é legítimo como objeto de estudo.

Antes, porém, de analisar neste ensaio as consequências metodológicas decorrentes em se tratar o parentesco como fenômeno universal e como campo de estudo, haverá aqui um “parêntese sobre a natureza humana” (Sahlins 2013a: 37). Nessa seção, no primeiro capítulo, Sahlins discorre sobre o conceito de “intencionalidade compartilhada” (*shared intentionality*) – ou suas variações *we-ness* e *we-intentionality* – cunhadas pelo psicólogo americano Michael Tomasello, derivadas de suas pesquisas acerca do desenvolvimento da cognição humana e da aquisição de linguagem, realizadas empiricamente em crianças pequenas e grandes primatas. Basicamente, Tomasello afirma que

[...] a aquisição e o desenvolvimento de competências linguísticas humanas são processos sócio-biológicos envolvendo habilidades sócio-cognitivas humanas de compreensão e compartilhamento de intencionalidade e a participação em atividades sócio-comunicativas, historicamente estabelecidas, com indivíduos humanos linguística e simbolicamente competentes (Állan; Barbosa 2009: 161).

Para Sahlins, a distinção entre a capacidade humana – empiricamente percebida em crianças – de criar um mundo de relações intersubjetivas e os modos de comunicação dos grandes primatas pode ser traduzida em termos kantianos:

[...] pode se dizer que os primatas carecem de certos *a priori* de experiência humana, notavelmente o senso de causalidade objetiva que está integrado de várias maneiras na intencionalidade compartilhada (Sahlins 2013a: 41).

Em outras palavras, a participação simbólica na vida dos outros, o compartilhamento de experiências e a comunicação intersubjetiva – a mutualidade do ser – em determinado grau de complexidade são de exclusividade humana, sendo, portanto, qualidades inatas, e como fundamento da socialidade são apreensíveis das relações de parentesco⁵. Assim, o autor pergunta: “Quais as implicações para a ciência antropológica se a mutualidade do ser é simultaneamente uma disposição inerente da socialidade humana e a qualidade distintiva do parentesco” (Sahlins 2013a: 43)? As implicações só podem ser conhecidas após a realização de um trabalho que compreendesse a

mutualidade do ser da mesma maneira que Sahlins, para tanto uma dialética entre natureza (universalidade) e cultura (particularidade) precisa ser considerada, uma vez que o parentesco pode ser uma disposição inata, mas é culturalmente estruturado.

[...] é obra da linguagem e da cultura delimitar e diferenciar a disposição humana para o ser transpessoal em determinadas relações de parentesco por critérios específicos da mutualidade do ser [...]. O parentesco pode ser uma possibilidade universal na natureza, mas da mesma maneira simbólica que é codificado na linguagem e no costume, é sempre uma particularidade cultural. (Sahlins 2013a: 44)

METODOLOGIAS

Isso levanta uma questão importante sobre o método de pesquisa empregado para analisar o parentesco. Segundo Mauro de Almeida em uma abordagem instigante da obra *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (1871), o parentesco enquanto objeto de investigação científica com método próprio foi delineado por Lewis Morgan, que não comparava os termos de parentesco, “mas dos ‘sistemas de relações’ que conectam entre si os termos contidos nas terminologias de parentesco” (Almeida 2010: 311). Assim, ao questionar as maneiras pelas quais determinadas relações (Ego masculino com irmão da mãe, Ego masculino com irmão do pai, por exemplo) eram nomeadas entre diversos povos com o intuito de atingir seu postulado teórico – o da unidade da humanidade e da origem asiática dos povos ameríndios norte-americanos – Morgan, além de fundamentar questões precisas, cujas discussões permaneceram por muito tempo nos estudos de parentesco (como àquelas referentes às diferenças de características apresentadas pelos sistemas Iroquês e Dravidiano [Almeida 2010: 313])⁶, criou as bases para abordagens teóricas estruturais do parentesco (Almeida 2010: 313). No entanto, a despeito do método de investigação fundamentado em relacionar as relações, a abordagem de Sahlins é outra. Todo o arranjo de sistemas de parentesco é comparado não através das características performáticas inerentes a cada relação, mas por meio de um substrato comum mesmo a todas as performances. Em outras palavras, para ele a comparação do parentesco em *What kinship is* não está alocada nos termos com os quais cada relação é designada, nem no sistema de atitudes ao qual os termos se referem, mas em algo que permeia todas as relações, todas as performances, toda as atitudes e todos os termos. Precisamente isto, a essência de todas as relações, esta ontologia marcada por relacionalidade imanente, é a mutualidade do ser.

Uma vez que a mutualidade do ser é a essência das relações de parentesco, e que estas são culturalmente variáveis, parece razoável supor que a abordagem culturalista de Sahlins não negue, sobretudo a partir do segundo capítulo, a naturalidade de determinados fenômenos (como o nascimento e a morte), mas demonstre que a naturalidade é englobada pela cultura, que lhe dá seu significado.

Este capítulo [*o segundo*] é um argumento contra todas estas compreensões “biológicas” do parentesco: não apenas porque elas estão englobadas em determinações significativas da “mutualidade do ser”, ou porque o parentesco pós-natal, “construído”, frequentemente tem prioridade sobre as relações de procriação; ou porque as últimas são

culturalmente variáveis, às vezes a ponto de não serem de interesse particular para as pessoas envolvidas, mas também, significativamente, porque as relações oriundas do nascimento são reflexos de uma ordem de parentesco mais amplo e são incorporadas no interior dessa ordem (Sahlins 2013a: 65).

Mas isso pode parecer contraditório, pois se se supõe que o parentesco é universal, ele é parte da natureza humana e, portanto, natural e que se há tantas distinções entre os sistemas de parentesco, guiados pelas diferenças culturais, então ele é específico e cultural e não natural. Todavia, Sahlins busca neste ensaio demonstrar o que foi delineado por Eduardo Viveiros de Castro: “o que é natural na cultura humana é o que é cultural na natureza humana: o parentesco, precisamente” (*apud* Carsten 2013: 249).

Nesta afirmação ecoa a obra de David Schneider, a qual diversas passagens de *What kinship is* são dedicadas. A teoria do parentesco de Schneider fundamenta-se na semiótica e na relação entre o objeto e a sua representação. Para ele, não apenas os signos eram arbitrários, mas seus referentes também, sendo construções culturais (Kuper 2002: 174). Isso somado à convicção de que a oposição entre natureza e cultura seria uma invenção ocidental e seria parte do pensamento ocidental (Kuper 2002: 178), Schneider tendeu à realização de uma análise exclusivamente cultural do parentesco, como aparentemente Sahlins o fez. Schneider definia a cultura como um sistema de símbolos e significados que deveria ser estudada compreendendo-se a relação entre todas as unidades significativas da cultura, a partir das atribuições dos próprios nativos. Por isso, considerar o parentesco como um domínio afastado dos demais signos da cultura seria um erro epistemológico. Não se poderia estudar a religião ou a política sem considerar que estas estão em relação tanto entre si, quanto com aquilo denominado de parentesco. Pois Schneider, na busca em invalidar qualquer teoria biológica do parentesco, afirma que ele (com sua distinção entre natureza e cultura) seria apenas um atributo das sociedades ocidentais (Schneider 1972: 271), universalizada pelos etnógrafos. Teoricamente, o parentesco é um domínio arbitrário, limitado dos outros signos, que existiria apenas nas mentes dos etnógrafos, que não compreendendo sua especificidade cultural se muniram deste constructo na tentativa de descrever e compreender outras culturas: “na minha opinião, o parentesco [...] é um não-objeto. Ele existe na mente dos antropólogos, mas não nas culturas que eles estudam”, pois o parentesco não “tem referente cultural evidente de fato” (Schneider 1972: 269)⁷.

E é precisamente aí que há a grande oposição em relação a Sahlins. Enquanto Schneider iniciou sua investigação com a tentativa de anular a preponderância biológica das pesquisas sobre o parentesco e chegando a conclusão de que o parentesco não existe como domínio universal e circunscrito, Sahlins, que também buscou sujeitar as análises biológicas às culturais, chegou a uma conclusão oposta: “eu corro o risco: todos os meios de constituição do parentesco são, em essência, os mesmos” (Sahlins 2013a: 29).

Ele não poupa Schneider de suas ironias e críticas e afirma que a conclusão de Schneider, de que não existe parentesco nem como sistema cultural nem como categoria *a fortiori*, transcultural e comparável, corresponde ao paradoxo do cretense Epiménides: “Todo cretense é mentiroso”. Ao separar *a priori* o sistema normativo, as ações sociais e as relações de um sistema cultural “puro”, formado por símbolos e significados – que corresponderia, para Sahlins, a tomar a cultura como ontologia e considerar a impossibilidade lógica do pertencimento de determinados significados a um determinado domínio separado – Schneider não teria percebido que

[...] ao distinguir o sistema cultural da ação social na forma como o ontologicamente pressuposto é o humanamente feito, ele produziu como teoria antropológica o equivalente funcional do contraste entre as relações de “sangue” dadas e as relações construídas de afinidade (in-laws) que ele descobriu no sistema de parentesco americano (Sahlins 2013a: 14).

Schneider também não teria relacionado, de acordo com o autor (2013a), o parentesco que opõe biologia a códigos de conduta à oposição entre *physis e nomos*, natureza e convenção, que estaria inscrito na ontologia ocidental desde sua elaboração pelos filósofos sofistas no século V d.C. Em suma, apesar de ter introduzido a análise culturalista nos estudos de parentesco, seu projeto se baseava em uma “distinção ontológica sem diferença” (Sahlins 2013a: 16), de forma que a irredutibilidade do sistema cultural ao sistema social apenas seria possível se fosse ignorada a constituição simbólica das relações sociais.

Por fim, a conclusão de Schneider é contraposta pelo autor à conclusão de Eduardo Viveiros de Castro em seu ensaio *The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic* (2009). As relações entre humanos são expressas por termos classificatórios de parentesco (ou seja, são relações de parentesco) e as relações entre coisas precisam ser consideradas como sendo passíveis de influência mágica (ou seja, relações de parentesco em forma de objeto). Assim:

o mundo objetivo de uma ‘economia de dádivas’ é uma ontologia animista de uma agência universal e de um parentesco [*kinship relatedness*] transespecífico, absolutamente além da compreensão do modelo genealógico (Viveiros de Castro 2009: 243 *apud* Sahlins 2013a: 60).

A exposição das ontologias em que “coisas e pessoas assumem a forma de objetos” (Sahlins 2013a: 60) inverte a desconstrução de Schneider do parentesco, pois nelas o parentesco, a troca de dádivas e a magia são modalidades de um mesmo regime animista, na medida em que há diversas transações intersubjetivas envolvendo o ser, que ocorrem através de meios humanos (“humano” como o detentor de subjetividade e agência, não necessariamente o *homo sapiens*) de intencionalidade (Sahlins 2013a: 58). Na magia e no parentesco há, portanto, o compartilhamento de intencionalidade. É por meio do consumo do outro que a feitiçaria e a bruxaria são análogas ao parentesco e parte do mesmo regime cosmológico⁸. E esse regime, com sua constituição relacional, é o contrário da oposição *nomos/physis* no parentesco (na religião e no nacionalismo também) de Schneider, por conta da existência de uma ordem cultural de subjetividade compartilhada.

A oposição em relação a Schneider é um ponto central, pois ambos refutam a centralidade biológica do parentesco, mas chegam a conclusões opostas. No segundo capítulo, Sahlins discorre sobre exemplos etnográficos a respeito da compreensão de outros povos acerca das relações de parentesco provenientes do nascimento, bem como a respeito da concepção e da morte. As relações provenientes do nascimento, por exemplo, não são simplesmente relações biológicas, mas formas apreensíveis em que o parentesco estendido é perceptível no parentesco primário (Sahlins 2013a: 85).

Ao reunir uma série de fenômenos tangentes à geração de um indivíduo a partir de uma multiplicidade sob a alcunha de *kinship I* – como a reencarnação, a participação dos espíritos ancestrais na concepção da criança através das substâncias corporais, a sucessão, a descendência comum, a nomeação e as relações de consanguinidade e afinidade oriundas da procriação, ou seja, demonstrando a predominância da mutualidade do ser em detrimento a uma compreensão meramente biológica do nascimento – Sahlins afirma que o nascimento humano não é um fato pré-discursivo e que ele tem uma função semiótica na ordem do parentesco. Seguindo esse argumento fica claro que o parentesco, para o autor é, do nascimento até a morte, completamente cultural (Sahlins 2013a: 89).

RECEPÇÃO CRÍTICA

No simpósio organizado pela *HAU*, o livro *What kinship is-and is not* foi avaliado por antropólogos de diversas áreas de atuação e com filiações institucionais variadas, quais sejam: Janet Carsten (University of Edinburgh), Maurice Bloch (London School of Economics), Robert Brightman (Reed College), Andrew Shryock (University of Michigan), Stephan Feuchtwang (London School of Economics), Jeanette Edwards (University of Manchester), Carlos Fausto (Museu Nacional-UFRJ), Kriti Kapila (King´s College London), Klaus Hamberger (Laboratoire d'Anthropologie Sociale) e Joel Robbins (University of Cambridge).

Ao longo deste ensaio bibliográfico o alcance teórico, a capacidade analítica do autor e a sua erudição, bem como a complexidade dos argumentos e vastidão de exemplos etnográficos devem ter ficado explícitos. Uma vez que estes elogios se repetiram ao longo do simpósio, é mister demonstrar algumas das críticas mais contundentes dirigidas ao livro de Sahlins. As críticas oriundas antes de divergências interpretativas ou apenas de comparações etnográficas serão relegadas⁹, seja por seu viés subjetivo, seja pelo maciço número de dados e fenômenos asseverados, exceto quando tenham potencial crítico mais profundo¹⁰. Assim, o livro de Sahlins gerou debates quanto ao método, aos conceitos, foi contraposto a outros exemplos etnográficos e foi considerado de “intuitivamente compreensível” a “fundamentalmente impenetrável” (Sahlins 2013b: 337).

Para Janet Carsten (2013: 246), a noção de mutualidade do ser se concentra apenas nos aspectos positivos das relações de parentesco. Assim, as ambivalências – disputas, conflitos, hierarquia, exclusão – relacionadas ao parentesco são ignoradas por Sahlins. Crítica semelhante é feita por Robert Brightman (2013: 262), para quem, além disso, a divisão entre parentesco procriativo e performativo elaborada por ele tende a excluir a diferença entre os diversos sistemas de parentesco com os quais trabalha. Brightman aponta para a possibilidade de se pensar como a hierarquia e o conflito possam fazer parte da mutualidade do ser – como ocorre, por exemplo, na relação entre ancestrais e regras matrimoniais, quando há distância genealógica dos ancestrais em contrapartida à dinâmica das trocas de afins (2013: 267)¹¹. No entanto, como Carsten afirma, o livro se concentra antes nas relações calorosas e reconfortantes (2013: 246).

Sahlins (2013b) defende-se de Carsten e Brightman, ao afirmar que ainda que tenha subestimado a negatividade das relações de parentesco, em favor do seu lado positivo, contradições e conflitos estão presentes

em seu livro de duas formas. Em primeiro lugar, internamente, como nos casos que ocorrem entre afins a respeito da manutenção do potencial reprodutivo ou entre membros das mesmas linhagens com acessos diferentes a fontes de poder, ou ainda entre gerações diferentes de uma mesma linhagem. Externamente, em segundo lugar, haveria as relações entre o parentesco, o poder político, as políticas de gênero, classe ou etnia¹².

A crítica mais contundente proferida por Maurice Bloch concentra-se no método de investigação de Sahlins. Segundo Bloch, as deficiências das pesquisas em religião de Durkheim podem ser encontradas em seu livro, precisamente ao trabalhar com um denominador comum em sistemas tão diversos:

Em primeiro lugar, o denominador comum mais corriqueiro que se encontra em uma lista de casos depende do que se escolheu para incluir ou excluir desta lista. Sahlins usa muitos exemplos do que os etnógrafos chamaram de “parentesco”. Contudo, uma vez que todos os escritores usam, pode-se questionar, o dialeto antropológico moderno do inglês e que, neste dialeto, relações que de alguma maneira não envolvem a “mutualidade do ser” não podem ser rotuladas de parentesco por um falante competente e assim ser candidatos para a inclusão na lista, não é surpreendente que Sahlins ache que o parentesco envolve a “mutualidade do ser”.

Em segundo lugar, se se concordar que todos os casos listados por Sahlins são casos em que a mutualidade do ser está envolvida, isso não caracteriza exclusivamente o parentesco, uma vez que a mutualidade do ser não está limitada aos casos que foram rotulados como parentesco” (Bloch 2013: 254).

Sahlins buscou determinadas características para sustentar sua tese e as encontrou por causa de sua própria seleção. Isso não significa, entretanto, que a sua seleção seja capaz de compreender a vastidão de sistemas de parentesco, uma vez que muitos não foram considerados. Além da pesquisa que pondera uma considerável variedade de povos ser questionada por Bloch, ele argumenta que as etnografias consultadas são tratadas por ele como monolíticas:

em outras palavras, etnografias deveriam ser processos de reconstrução e não se deve tentar descobrir elementos estáticos e irredutíveis, como se qualquer coisa na cultura ou na sociedade pudesse existir em uma forma fixa fora de processos (Bloch 2013: 255).

A resposta do autor (2013b: 340) é contundente: seu método é o da ciência antropológica, que deduz os conceitos culturais imanentes das etnografias, e segue citando várias passagens de diversas obras de Bloch em que ele procede da mesma maneira. Quanto à noção de Bloch de que a etnografia é parte de um processo, Sahlins discorre sobre um diálogo entre Heráclito de Éfeso e a sua esposa. Heráclito afirma que não é possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois nem o rio, nem o homem serão os mesmos em um segundo encontro. Sua esposa discorda. É possível, sim. Basta nomear o rio. A moral é: “a realidade é um belo lugar para se visitar filosoficamente. Mas nunca ninguém morou lá” (Sahlins 2013b: 342).

De forma parecida com Bloch, Stephan Feuchtwang (2013) indaga – ao reconstituir os argumentos do antropólogo americano – em que ponto a interpenetração de selvas deixaria de ser parentesco, e qual o tipo de mutualidade do ser é exclusividade das relações de parentesco (2013: 282). Assim, enquanto para Feuchtwang a mutualidade do ser parece ser um conceito vago, Shryock faz a afirmação contrária. A mutualidade do ser é um delineador de múltiplos propósitos, capaz de estabelecer separações e encapsulamentos (Shryock 2013: 278).

A mutualidade do ser foi o alvo principal de críticas, seja por sua pretensão universal, ao mesmo tempo em que excluiu certas práticas de parentesco (Brightman 2013: 260; Feuchtwang 2013: 281; Kapila 2013: 302), seja por certa imprecisão teórica (Fausto 2013: 293), ou seja ainda pela sua constituição mesma. Klaus Hamberger (2013) e Joel Robbins (2013) entendem que o conceito de mutualidade do ser está fundamentado na intersubjetividade. Robbins acredita que a categoria de mutualidade do ser é tão grande quanto vaga, pela sua pretensa capacidade de incluir tantas particularidades culturais (2013: 310). Considerando que para Sahlins um sistema de parentesco é uma rede de mutualidades do ser e de participações intersubjetivas (Sahlins 2013a: 20), na compreensão de Robbins a intersubjetividade é uma relação entre mentes, em que há um conteúdo mental compartilhado de alguma maneira (2013: 312). A partir disso, Robbins procede demonstrando através de exemplos etnográficos que no parentesco alhures há intercorporalidade, mas não intersubjetividade¹³ como seria compreendido por ele. Por isso,

[...] talvez haja apenas um tipo de parentesco – o tipo constituído a partir da mutualidade do ser – mas talvez haja mais de um tipo de mutualidade do ser, nem todos produzindo relações de parentesco, mas todos são meios de construir relações sociais de um tipo ou de outro (Robbins 2013: 314).

Ao responder, Sahlins (2013b: 337) assevera que Robbins confunde a mutualidade do ser (ou o que ele entende por parentesco) com o compartilhamento da consciência (que ele chama de intersubjetividade). Ele afirma ainda que seu conceito de mutualidade do ser nada tem a ver com “o conhecimento do que outras pessoas têm em mente” (Sahlins 2013b: 338) e que Robbins ignora que a consciência intersubjetiva é condição de possibilidade da comunicação linguística humana (2013b: 338).

Hamberger, após ter demonstrado que o conceito de mutualidade do ser se aplica perfeitamente ao parentesco uterino dos Watchi-Ewe de Togo, mas não às suas relações agnáticas, afirma que a definição de parentesco dada por Sahlins fornece duas opções: de um lado negar o status de parentesco a todas as relações que não se encaixam na formação de uma “uma pessoa”, ou, de outro, ampliar o conceito a ponto dele enquadrar outras noções de parentesco. Para Hamberger, o parentesco não deve ser pensado como um domínio cultural, mas uma lógica das relações que possa estar em ação em qualquer domínio, seja nas genealogias ou terminologias, seja na política ou na economia, nos rituais e na comensalidade (Hamberger 2013: 306). As relações agnáticas e uterinas são importantes operadoras da organização social e das práticas religiosas na África Ocidental, mas não são, para Hamberger, mutualidades do ser, mas antes ordens de mutualidade do ser, no sentido de Leibniz, como ordens de co-existência (Hamberger 2013: 307). Portanto, ao invés de pensar o parentesco como mutualidade do ser, Hamberger propõe a definição de lógica de relações intersubjetivas (Hamberger 2013: 307).

Carlos Fausto concorda com Hamberger que a mutualidade do ser é incapaz de cobrir a totalidade das relações – de diferença e de semelhança – possíveis no parentesco. No entanto, ele discute a crítica de Sahlins contra a hipótese extensionista de parentesco (ninguém é filho de uma mãe, sem ser também irmão, sobrinho, etc) e aponta para a dupla função teórica do conceito de mutualidade do ser em *What kinship is*: para fundamentar o parentesco, sem incluí-lo na natureza, e para definir o parentesco de um ponto de vista sociocêntrico, concentrado

no estudo dos sistemas de parentesco (Fausto 2013: 294). O parentesco, do ponto de vista sociocêntrico, fornece, segundo Fausto, uma abordagem que difere de Hamberger, pois é “um meio especificamente humano de estabelecer um sistema de diferenças, ao cortar a rede de conexões possíveis (‘o fluxo analógico’) em determinadas relações” (Fausto 2013: 295). O fluxo total de relações em cada cultura é delimitado de uma maneira, formando, portanto, o que se entende por sistema de parentesco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Hamberger (2013) o parentesco deve ser pensado como detentor de uma lógica própria, de uma forma em que essa lógica não se desvincularia do parentesco e poderia ser encontrada em outros domínios da vida social. Para Fausto (2013), o parentesco de um ponto de vista sociocêntrico é o meio de estabelecer diferenças a partir de uma rede possível de relações. Edwards (2013), por sua vez, demonstrou como o conceito de mutualidade do ser pode ser primordial para compreender certas relações geradas a partir de novas técnicas de reprodução e Kapila (2013) evidenciou as limitações desse conceito para outras regiões etnográficas.

Evidentemente seria preciso, a partir de então, que o conceito de mutualidade do ser e o delineamento do parentesco proposto por Sahlins fossem confrontados empiricamente com os dados de pesquisas de campo *a priori* e não *a posteriori* – ou seja, que se tornassem premissas e não conclusões – para que futuramente houvesse escritos satisfatórios que pudessem avaliar as suas sugestões. No entanto, o elevado número de críticas positivas e negativas publicadas na *HAU* – etnográficas, metodológicas, filosóficas – mostra que no pequeno (embora denso e muito erudito) livro de 110 páginas Marshall Sahlins, de então 81 anos de idade, continua colaborando criativamente para a sofisticação dos métodos de pesquisa e para a compreensão do mundo social e que é capaz tanto de derrubar quanto de propor paradigmas teóricos.

NOTAS

- 1 Todas as traduções presentes neste ensaio foram feitas por mim, e assim assumo a responsabilidade por eventuais incongruências. Agradeço a Maíra Vale pela leitura crítica.
- 2 Considerando o número de citações de Aristóteles neste e em outros livros, é de se imaginar que Sahlins tenha conhecimento das noções de ente e ser na filosofia grega.
- 3 Ainda que Sahlins tenha conceituado sua noção de ser, a afirmação neste ensaio de que o conceito não tenha sido tão bem elaborado se deve ao fato de que ele usou predicativos para conceituar sua noção e estes predicativos, como participação, subjetividade, etc., não são discutidos profundamente.
- 4 “Longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto dividida como individualmente. Elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada. Com efeito, as pessoas são frequentemente construídas como o lócus plural e compósito das relações que as produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um microcosmo social” (Strathern 1988: 40-41).
- 5 Isso não explica, no entanto, porque as relações de parentesco seriam o objeto de investigação privilegiado para a compreensão da mutualidade do ser, já que essa qualidade é imanente das relações sociais.
- 6 Segundo Sahlins, “a determinação das relações de parentesco como conexões genealógicas tem sido dominante na antropologia do parentesco desde que Lewis Henry Morgan fundamentou este objeto nestas premissas em *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (1871)” (Sahlins 2013a: 64).
- 7 Kuper aponta sobre a inexistência do parentesco que Schneider nunca desenvolveu as consequências lógicas dessa afirmação e que “se tivesse feito isso, ele teria sido obrigado a concordar que a própria ideia de ‘cultura’ é um constructo ocidental. Surgiria a indagação se essa ideia do povo ocidental poderia ser aplicada a outras ‘culturas’, que talvez não tenham uma noção de ‘cultura’” (Kuper 2002: 189). Talvez essa consequência, de que a cultura é um artifício epistemológico, tenha sido elaborada por Roy Wagner, aluno de Schneider: “a própria ‘cultura’ é apresentada como uma espécie de ilusão, um contrapeso (e uma espécie de falso objetivo) para ajudar o antropólogo a ordenar suas experiências” (Wagner 1975: 14).
- 8 Segundo Sahlins (2013a), a bruxaria e a feitiçaria seriam o lado obscuro dessa ontologia. Sahlins refere-se aqui à produção e ao consumo do outro no parentesco enquanto meios de produzir e destruir relações de afinidade e consanguinidade nas terras baixas sul-americanas.
- 9 Todavia, não se pode deixar de citar a crítica de Kriti Kapila (2013). Além de haver pouquíssimas referências de Sahlins à Ásia Meridional (Afeganistão, Bangladesh, Butão, Índia, Maldivas, Nepal, Paquistão e Sri Lanka), a autora afirma que se se quer universalizar o conceito de mutualidade do ser, então é preciso estendê-lo para incluir nele proibições e as demais características do parentesco indiano, assim como estas se imbricam com o Estado e a política (Kapila 2013: 302).
- 10 Pode-se citar as críticas de Bloch (2013: 234) e Shryock (2013: 276) ao debate acerca das pesquisas de Tomasello – e que diferem do que foi exposto acima – e as críticas de Brightman (2013: 264) e Hamberger (2013: 306) quanto à relação entre parentesco e magia, calcada na obra de Viveiros de Castro (2009).
- 11 Carsten (2013: 246) cita exemplos de outros autores, cujo trabalho foca a relação entre parentesco e conflitos, como o de Veena Das (1995).
- 12 Como Carsten (2013: 246) nota, crítica semelhante foi feita à noção de socialidade de Strathern (1988), embora ela mesma tenha negado que a socialidade se resume aos aspectos positivos das relações sociais, algo como uma sociabilidade (Strathern 1999: 169).
- 13 Robbins afirma que Sahlins faz tantas referências à intersubjetividade que ela pode ser considerada sinônimo para mutualidade do ser (Robbins 2013: 312).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLLAN, Sylvio; SOUZA, Carlos Barbosa Alves de. 2009. "O modelo de Tomasello sobre a Evolução Cognitivo-Linguística Humana". *Psicologia: Teoria e Prática* 25: 161-168.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. 2010. Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). *Cadernos de Campo* 19: 309-322.
- BAMFORD, Sandra C.; LEACH, James. 2009. *Kinship and beyond: The genealogical Model reconsidered*. New York: Berghan.
- BLOCH, Maurice. 2013. "What kind of 'is' is Sahlins' 'is'?" *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2):253-257.
- BRIGHTMAN, Robert. 2013. "Hierarchy and conflict in mutual being". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 259-270.
- CARSTEN, Janet. 2013. "What kinship does – and how". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 245-251.
- DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press.
- EDWARDS, Jeanette. 2013. "Donor Siblings. Participating in each other's conception". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 285-292.
- FAUSTO, Carlos. 2013. "The Kinship I and the kinship other. La parenté en question (again)". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2):293-197.
- FEUCHTWANG, Stephan. 2013. "What is kinship?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2):281-284.
- HAMBERGER, Klaus. 2013. "The order of intersubjectivity". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 305-307.
- KAPILA, Kriti. 2013. "... In South Asia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2):299-304.
- KUPER, Adam. 2002. *Cultura: A visão dos antropólogos*. Bauru: Editora da Edusc.
- REINING, Priscila (Org.). 2004. *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: The Anthropological Society of Washington.
- ROBBINS, Joel. 2013. "On kinship and comparison, intersubjectivity and mutuality of being". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 309-316.
- SAHLINS, Marshall. 2004 [1981]. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 1990 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 2001 [1995]. *Como pensam os "nativos", sobre o Capitão Cook, por exemplo*. São Paulo: EDUSP.
- _____. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm.
- _____. 2013a. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2013b. "Dear colleagues – and other colleagues". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 337-347.
- SCHNEIDER, David. 2004 [1972]. "What is Kinship all about?". In: P. Reining (org.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: The Anthropological Society of Washington.

- SHRYOCK, Andrew. 2013. "It's this, not that. How Marshall Sahlins solves Kinship". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 271-279.
- STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. 1999. "No limite de uma certa linguagem". *Mana. Revista de Antropologia Social* 5(2): 157-175.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: S.C. Bamford; J. Leach (orgs.). *Kinship and beyond: The genealogical Model reconsidered*. New York: Berghan.
- WAGNER, Roy. 2009 [1975]. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.