UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA SOCIAL

**As parentológicas Arawá e Arawak:
Um estudo sobre parentesco e aliança**

MARCELO PEDRO FLORIDO

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA SOCIAL

**As parentológicas Arawá e Arawak:
Um estudo sobre parentesco e aliança**

Marcelo Pedro Florido

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós Graduação em Antropologia Social do
Departamento de Antropologia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas na
Universidade de São Paulo, para obtenção do
título de Mestre em Antropologia Social

Orientação: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

São Paulo
2008

Agradecimentos

Primeiramente agradeço a FAPESP por ter me concedido uma bolsa de mestrado, o que permitiu a realização dessa pesquisa.

Gostaria de agradecer aos professores do departamento de antropologia pelas suas contribuições ao longo de minha formação. À Marta Amoroso pela incrível amabilidade e apoio com que me acolheu em meus primeiros passos na pesquisa antropológica. À Marcio Silva pela orientação e paciência ao longo do processo de pesquisa que tem aqui o seu resultado.

Agradeço à Edmundo Peggion pelos comentários e sugestões feitas durante o processo de qualificação, à Beatriz Perrone-Moisés pelas leituras e sugestões tanto em minha qualificação quanto em minha defesa, à João Dal Poz pela leitura atenta e pelas sugestões e críticas minuciosas feitas a versão defendida dessa dissertação.

Agradeço também aos meus amigos e colegas do meio acadêmico, em especial ao Rafael pelas inúmeras horas de debates estimulantes. Ao Igor, Carlos, Natacha, Enrico, Edson, Alexandre, Cica, Luis, Uirá, Pedro e Fabiana da pós pelas conversas não acadêmicas e ao Will, o William, o Rafael, o Sordili, a Vera, a Letícia, o Cris, o Maurício e tantos outros que tornaram os anos de graduação mais amenos.

A Roberta por dividir comigo todos esses anos. Aos amigos, alguns dos quais colaboradores dessa pesquisa, Gambier, Allan, André, Cristovão, Diego, Luciana, Rafael, Jamylle, Fabiana, Rogério, Ricardo e Daniel por tornar a vida mais alegre.

Índice

Resumo	4
Abstract	4
 Apresentação	 5
 Capítulo 1 – Um estudo abrangente	 7
1.1 A natureza do dado antropológico	7
1.2 A construção de modelos	10
1.3 O parentesco	11
1.4 O método comparativo em questão	15
1.5 Os recortes e seus pressupostos	20
1.6 A hipótese de trabalho	24
1.7 A comparação pela língua e a linguagem comparativa	27
 Capítulo 2 – As populações Arawak e Arawá	 31
2.1 As famílias lingüísticas e suas relações	31
2.2 A situação lingüística a distribuição geográfica	35
2.2.1 Panorama Geral	36
2.2.2 Kurripako-Baniwa, Warekena e Baré	38
2.2.3 Paresí e Enawenê-Nawê	42
2.2.4 Mehináku, o Waurá e o Yawalapití	43
2.2.5 Terêna e Kinikinau	44
2.2.6 Wapixana e Palikur	45
2.2.7 Apurinã e as línguas Arawá	47
2.2.8 Piro, Amuesha e a constelação Campa	53
2.2.9 Baure, Saraveka e a cadeia dialetal mojo	66
2.2.10 Piapoco, Yukuna	69
2.2.11 Goajiro e Paraujano	73
2.2.12 Lokono	76
2.2.13 Garífuna, Black Carib e Island Carib	80
2.2.14 – Nota final sobre a localização das populações enfocadas	85
 Capítulo 3 – Os Sistemas de Parentesco	 87
3.1 As análises das terminologias de parentesco	87
3.2 A relação termos e práticas	93
3.3 Os sistemas com regra positiva de casamento	97
3.3.1 Arawá	99
3.3.1.1 Os Paumarí	99
3.3.1.2 Os Deni	105
3.3.1.3 Os Kulina	111
3.3.2 Arawak	116
3.3.2.1 Paresí	116
3.3.2.2 Mehináku	119
3.3.2.3 Wapixana	125
3.3.2.4 Kurripako-Baniwa	131
3.4 Os sistemas sem regra positiva de casamento	141
3.4.1 Terêna	141
3.4.2 Palikur	147

3.4.3 Piro	150
Capítulo 4 – A comparação	156
4.1 Possibilidades	156
4.2 Os Arawá	157
4.3 Os Arawak	160
4.4 A conceituação do parentesco	161
4.5 Características matrimoniais	163
4.6 O recorte por gerações	166
4.7 As diferenças nos cruzamentos	176
4.8 Considerações geracionais	180
4.9 Considerações finais	184
Bibliografia	189
Apêndice	209
Classificação da família arawak de Payne	209
Classificação da família arawak de Aikhenvald	212
Classificação da família arawak de Fabre	214
Classificação da família arawá do SIL	215
Classificação da família arawá de Fabre	215
Anexo	216
Terminologia vocativa dos Asheninca del Apurucayali	216
Terminologia dos Nomatsiguenga Ego Masculino	217
Terminologia dos Ashaninka do Rio Amonia	218
Terminologias Machiguenga	219
Terminologia Goajiro	223

Índice das Ilustrações

Mapa da Distribuição Arawak e Arawá	37
Mapa do Brasil	52
Mapa de Peru – Região Norte	56
Mapa de Peru – Região Sul	66
Mapa de Bolívia	69
Mapa de Colômbia – Região Sul	72
Mapa de Colômbia – Região Norte	73
Mapa de Venezuela	75
Mapa de Guiana	78
Mapa de Suriname e Guiana Francesa	80
Mapa de Belize	82
Mapa de Honduras e El Salvador	83
Mapa de Guatemala	84
Mapa das Populações enfocadas na pesquisa	86
Extensão Agnática Colateral dos Termos de Parentesco	108
Croqui dos Agrupamentos Familiares da Aldeia	110
Gráfico 1. Diferenças categoriais na primeira geração ascendente.	168
Gráfico 2. Diferenças categoriais na geração de Ego.	170
Gráfico 3.1. Diferenças categoriais na primeira geração descendente. Posições masculinas.	174
Gráfico 3.2. Diferenças categoriais na primeira geração descendente. Posições femininas	175

Índice das Tabelas

Terminologia Paumarí	100
Terminologia Deni	105
Terminologias Kulina	112
Terminologia Paresí	117
Terminologias Mehináku	121
Terminologias Wapixana	126
Terminologia Kurripako	132
Terminologia Baniwa	136
Terminologias Terêna	142
Terminologia Palikur	147
Terminologia Piro	150
Cruzamento Dravidiano	177
Cruzamento Iroquês	177
Cruzamento “Kuma”	178
Tabela - Os sistemas de parentesco	185

Resumo

Essa pesquisa realiza uma comparação dos sistemas de parentesco das populações Kulina, Deni, Paumari falantes de línguas da família arawá e dos Mehináku, Paresí, Terêna, Kurripako, Baniwa, Palikur, Piro e Wapixana falantes de línguas arawak. Realizamos um extenso mapeamento das localizações onde se encontram todas as populações das duas famílias lingüísticas. O foco principal recai nas terminologias de parentesco e tentamos observar as relações que podem ser estabelecidas entre estas e as práticas matrimoniais. Nosso estudo se guia pela hipótese de que todos esses sistemas, que apresentam a fusão bifurcada dos parentes em G+1, podem ser ligados por regras de transformação.

Abstract

This research achieves a comparison of the kinship systems of Kulina, Deni, and Paumari populations that speak related languages of the arawá language family and the Mehináku, Paresí, Terêna, Kurripako, Baniwa, Palikur, Piro e Wapixana that speaks arawak languages. We mapped the place where all the population of both linguistic families are found. The main focus is the kinship terminologies and we tried to investigate the relations that can be established between them and the marriage practices. Our study is guided by an assumption that all these systems that features bifurcate merging in G+1, can be linked by transformation rules.

Apresentação

Essa dissertação corresponde ao resultado de uma pesquisa bibliográfica que realizamos sobre os sistemas de parentesco das populações falantes de línguas das famílias lingüísticas arawá e arawak. Esse amplo universo corresponde a situações muito variadas, que apresentam configurações concretas muito distintas, mas que na maioria dos casos não foram apropriadamente etnografados.

Em função da qualidade e quantidade variável dos dados fomos obrigados a selecionar apenas algumas populações de cada família para análise. A escolha dos casos levou em conta a quantidade de dados disponíveis, a variação entre os sistemas e a distância espacial. A necessidade de incluir populações suficientemente diferentes obrigou a realização de uma análise que priorizasse mais as terminologias do que os outros aspectos dos sistemas de parentesco, já que os contextos melhor etnografados correspondem àqueles já amplamente investigados, como a região do Xingu e do Rio Negro. As populações que enfocamos são assim os Kulina, Deni e Paumarí da família arawá e os Palikur, Wapixana, Kurripako, Baniwa, Piro, Paresí, Mehináku e Terêna da arawak.

Antes de descrevermos o conteúdo do texto vamos abordar alguns pontos sobre a grafia de algumas palavras. Adotamos algumas convenções que gostaríamos de explicitar.

A literatura antropológica apresenta diferentes formas de grafia para a família arawak, alguns preferindo arawakan, outros aruak, ou arahuacano, maipure, maipuran, maipúrean ou ainda, como aparece comumente nos textos brasileiros, aruaque. Adotamos arawak por ser a forma que aparece nas classificações lingüísticas mais recentes. Quando aparecem com letra inicial minúscula, arawá e arawak se referem a família lingüísticas e quando a inicial é maiúscula, indica as populações de falantes e descendentes.

Não foi possível adotar uma padronização na grafia dos termos nativos, nem todos os autores fornecem os parâmetros que eles adotam. As palavras aparecem tal como nos textos consultados, embora haja casos em que os caracteres originais não puderam ser reproduzidos fielmente. Nesses casos, que geralmente correspondem no original à consoantes com acento, foram adotadas letras simples.

Essa dissertação pode ser dividida em três partes relacionadas. A primeira, que corresponde ao capítulo 1, promove uma discussão epistemológica e metodológica, estabelecendo o quadro teórico dentro do qual ela deve ser entendida. Procuramos deixar claro o tipo de conhecimento proposto e a forma de análise, bem como as hipóteses que guiam o trabalho.

A segunda parte, que corresponde ao capítulo 2, realiza uma discussão sobre as classificações linguísticas e promove o mapeamento das populações das duas famílias lingüísticas. Realizamos nesse capítulo uma descrição extensiva da ocupação dos povos, na qual são fornecidos diversos mapas que permitem visualizar melhor a distribuição. De um lado pretendemos demonstrar que os casos enfocados representam pequenas “ilhas” no “mar” das famílias, i. e., são casos descontínuos em meio a distribuição total. De outro, esperamos que ele sirva como instrumento de pesquisa para outros interessados no estudo dessas populações. Nesse espírito também eu coloquei as terminologias de parentesco que eu encontrei e não analisei em anexo a dissertação, só esqueci de colocar a dos Yawalapiti que está presente na dissertação do Viveiros de Castro.

A terceira parte e última parte, corresponde aos capítulos 3 e 4, e é onde eu faço a análise dos sistemas de parentesco propriamente ditos. No capítulo 3 eu apresento as informações sobre cada um dos sistemas de parentesco, tentando estabelecer a relação entre as terminologias e as práticas matrimoniais e no 4 eu faço a comparação entre os diferentes sistemas.

Capítulo 1 – Um estudo abrangente

Procuramos investigar nesse estudo os sistemas de parentesco das populações Kulina, Deni, Paumari, Mehináku, Paresí, Terêna, Kurripako, Baniwa, Palikur, Piro e Wapixana falantes de línguas das famílias lingüísticas arawá e arawak. Antes de nos debruçarmos sobre os casos etnográficos, gostaríamos de abordar algumas questões epistemológicas e metodológicas, explicitando também algumas hipóteses que guiam este estudo.

Nossa análise realiza uma comparação fundada sobre um recorte lingüístico, mas o que realmente fazemos é relacionar as informações etnográficas disponíveis sobre algumas populações cujas línguas, segundo alguns autores, teriam uma origem comum. Isto é, procuramos considerar em conjunto as representações existentes sobre alguns fatos sociais que teriam uma relação histórica dada.

1.1 A natureza do dado antropológico

Em meados do século XX as ciências humanas enfrentam uma crise de representação que contesta o seu caráter objetivo (Silva 2005). Alguns autores vão apontar a impossibilidade de se realizar uma antropologia científica, já que a etnografia se resumiria a uma obra de valor unicamente literário. Geertz (2005 [1988]), por exemplo, afirma que os antropólogos são escritores de ficção, seu texto seria convincente na medida em que o leitor acredita que o pesquisador esteve lá e por isso pode fazer afirmações sobre outras realidades. O leitor teria acesso apenas às interpretações do autor, algo puramente subjetivo.

Devemos atentar ao fato de que essa discussão diz respeito às etnografias, aos relatos fornecidos por aqueles que realizaram pesquisa de campo, o que não é nosso caso. Ela nos interessa na medida em que somos obrigados, já que não realizamos observação direta, a trabalhar com dados de outras pessoas. Essa limitação, impossível de ser superada em uma comparação de amplo alcance como a nossa, nos força a pensar sobre a confiabilidade das informações a que temos acesso.

Se fossemos considerar que estamos lidando com textos puramente literários, a sua utilização em uma comparação se veria esvaziada de significado, já que, quando muito, seria possível apenas apreender as diferenças estilísticas entre os autores. Do ponto de vista de Geertz, nosso estudo não seria possível, mas devemos lembrar que suas idéias são condizentes com sua própria produção etnográfica. Ele fornece apenas

uma interpretação pessoal, impedindo que outras leituras sejam feitas, não há informações a respeito daquilo que gerou o relato e nem padrões descritivos. Vemos-nos obrigados a acreditar no que está escrito, sem a possibilidade de comparar sequer com outras descrições da mesma realidade.

Sperber (1992 [1982]), por outro lado, nega a impossibilidade de se fazer um trabalho objetivo, embora afirme que isso não tem sido realizado. Para esse autor, o uso de representações descritivas, que ele não define de forma clara o que é, permitiria superar a subjetividade e garantir a realização do “projeto científico”. Tais representações poderiam ser verificadas por critérios de falseabilidade, garantindo com isso que fossem vistos como verdadeiros, i.e., objetivos. O problema das descrições estaria no uso de generalizações vagas, que levam a um entendimento errôneo, como o uso do termo *xamã*, por exemplo.

Esses autores, e muitos outros, possuem uma concepção errada da ciência, já que esta teria que atingir verdades que transcendem a condição humana. O antropólogo produz um tipo de conhecimento que tem sua objetividade garantida pela geração de consensualidade (“*consensibility*”), ou seja, o compartilhamento de percepções, que permite que a observação seja usada como evidência pela comunidade dos pesquisadores (Carrithers 1990). É a relação entre os dados fornecidos e as expectativas dos outros pesquisadores que garante a validade das descrições, sendo que a validação ocorre quando são relatados padrões de ação que podem ser entendidos interculturalmente.

No nosso caso específico estamos interessados, principalmente, em observar as descrições a respeito das terminologias de parentesco e dos costumes matrimoniais. Esses aspectos podem ser observados e registrados de diferentes formas, mas nem todos os autores fornecem informações a respeito do contexto de sua investigação, ou do material sobre o qual suas afirmações se apóiam. Possuímos apenas o produto final das pesquisas, mas eles estão dentro de uma tradição descritiva que se inicia com a própria antropologia e, por isso, apresentam as informações de forma que nossa empreitada se torna possível.

As terminologias de parentesco e os costumes matrimoniais representam dois tipos distintos de registro. No primeiro temos um conjunto de palavras que são associadas a um conjunto de posições de parentesco (*kin types*) e que, embora possam existir erros na associação, representam algo que não ocorre diretamente no mundo. Não se trata de uma concepção nativa, já que as posições de parentesco não fazem sentido

para as outras populações, sendo uma ferramenta que permite apreender as maneiras de classificação dos parentes de uma forma que é inteligível para os antropólogos.

Essa tradução dos termos em outra linguagem permite a apreensão da sua estrutura que se situa no nível inconsciente. Se para aquele que utiliza a terminologia o relevante é a forma como ele categoriza determinadas pessoas concretas, ao antropólogo interessa saber de que maneira essa ocorre, ou seja, compreender quais são as ligações que levam a identidade ou diferença entre as posições. Não importa que um dado indivíduo não tenha parentes em todas as categorias, ou que um Alter esteja em várias posições ao mesmo tempo, o relevante é entender como o código se estrutura.

Essa forma de representação já corresponde a um modelo, onde os dados são apresentados de uma forma que permite a sua comparação com outras realidades. As palavras são registros que não podem¹ ser facilmente comparados, mas ao considerar a sua tradução nos parâmetros do modelo, torna-se possível verificar as variações entre os diferentes casos etnográficos, já que todos são apresentados de uma maneira padronizada.

A outra parte dos dados sobre os quais trabalhamos, os costumes, apresenta maiores problemas. As informações sobre as formas como ocorrem os casamentos podem ser fornecidas por dois registros diferentes, ou pela observação do pesquisador ou pela formulação do pesquisado. As fontes consultadas, contudo, nem sempre explicitam a forma como construíram os dados apresentados. Nenhum deles fornece o censo genealógico dos locais pesquisados, o qual permitiria verificar as formulações dos autores e apreender as estruturas de aliança dos casos enfocados. Somos obrigados, nesse aspecto, a tratar esses dados de forma homogênea e empobrecida, já que seu abandono inviabilizaria o estudo, vamos considerar que as informações possuem o mesmo valor, embora pesquisas posteriores possam revelar um quadro um pouco diferente.

Ao longo de nosso trabalho, principalmente no capítulo 3, iremos fornecer ao leitor outros dados etnográficos dos exemplos enfocados, porém estes aparecem de forma esporádica nas etnografias. Não podemos, então, tomar sua presença ou ausência como indicando uma característica da população, podendo ser apenas o resultado da vontade do autor incluir ou não essa informação em seu texto. Assim, por exemplo, sabemos que em alguns contextos existe a possibilidade de pensar o parentesco de

¹ Claro que quando tratamos de línguas em contato, ou aquelas que descendem de uma língua original, essa afirmação deve ser suavizada, já que podem existir palavras cognatas, derivadas, etc..

forma graduável, nessa situação alguém pode ser considerado mais ou menos parente dependendo do seu comportamento. A ausência dessa informação no que diz respeito a outros contextos, por sua vez, não pode ser tomada como evidência da sua não existência. A relevância de tal informação não é pré-estabelecida pela comunidade de antropólogos, ficando então seu registro ou não condicionado inteiramente a vontade do pesquisador.

1.2 A construção de modelos

Lévi-Strauss (1996 [1949]) aponta que o papel da etnologia é investigar as estruturas inconscientes, não se prendendo, embora não seja desconsiderado, ao nível consciente da vida social. O que interessa é utilizar as descrições etnográficas para atingir o nível inconsciente, construir modelos que permitam apreender as estruturas que estão por trás dos fenômenos.

Lévi-Strauss é explícito ao afirmar que no domínio do parentesco os estudos devem se ater não às realidades empíricas e sim aos modelos. Em suas palavras: “*Desde que o último [modelo] não pode coincidir com o primeiro [funcionamento real], e talvez o contradiga, o estudo do modelo deveria gozar de prioridade lógica sobre suas aplicações empíricas*” (Lévi-Strauss 1969 [1965]:132). O interessante é apreender aquilo que estrutura as ações, os códigos por detrás das condutas.

Como chama a atenção Viveiros de Castro (1996) a construção de modelos estruturais deve ser o objetivo dos estudos de parentesco, superando assim a construção de tipologias icônicas coladas à realidade empírica, como são os tipos: iroquês, crow, omaha, aranda, dravidiano, etc.. Essa tipologia é comumente empregada por diferentes autores em suas descrições, embora não possuam qualquer valor explicativo. Devemos levar em conta que os modelos não coincidem necessariamente com uma de suas “repercussões superficiais”, sendo necessário empreender uma análise do sistema como um todo. Assim, não podemos considerar cada caso etnográfico como um isolado, eles manifestam diferentes aspectos da estrutura que procuramos desvendar. Esse último ponto ficará mais claro abaixo, quando explicitarmos nossas hipóteses de trabalho.

Em condições ideais nosso estudo deveria conseguir apreender as estruturas terminológicas e as estruturas de aliança², o que permitiria verificar de forma mais

² Esse conceito deve-se a Hérítier (1981). Seu estudo dos Samo consegue apreender a estrutura de aliança dessa população, mostrando que os casamentos apresentam regularidades que evidenciam as formas como são estruturados no nível inconsciente. Seu estudo consegue superar a separação levistraussiana entre

apropriada as relações entre esses dois elementos. As informações matrimoniais disponíveis sobre os Arawá e Arawak, entretanto, não permitem que levemos a análise dos casamentos a esse nível. Ficamos assim limitados a apreender o nível inconsciente das terminologias e relacioná-lo com as informações disponíveis, fornecendo conclusões preliminares que poderão, esperamos, ser aprofundadas por aqueles que vierem a desenvolver pesquisa de campo entre as populações enfocadas.

Devendo nos concentrar nos modelos terminológicos, precisamos explicitar a forma como estes são construídos. Dada a unidade do espírito humano, podemos afirmar que em toda parte os sistemas de parentesco são construídos da mesma maneira. Essa unidade na forma de construção não corresponde a uma unidade daquilo que é construído, embora a variação seja muito limitada, o resultado são estruturas diferentes. Temos assim coisas diferentes que, contudo, podem ser apreendidas da mesma maneira, por modelos compostos pelos mesmos elementos.

Os sistemas de parentesco, como ficará claro na próxima seção, são estruturados a partir das relações de consangüinidade e afinidade. Esses elementos recebem, em cada contexto etnográfico, uma conceituação diversa, mas podem ser tomados como universais formais. É em termos dessa oposição, portanto, que iremos construir nossa análise.

1.3 O parentesco

Antes de prosseguirmos com considerações a respeito do método comparativo e do recorte adotado, precisamos deixar claro o que entendemos por parentesco, tema que já esteve no centro da Antropologia, mas que nas últimas décadas tem sido negligenciado em algumas tradições disciplinares. Embora as críticas que foram levantadas ao longo dos anos tenham levado à transformações na conceituação desse domínio, podemos verificar que há também uma relação de continuidade histórica.

Os estudos de parentesco, ou mesmo a própria antropologia, surgem com a publicação de “*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*” de Morgan (1997 [1871]). Neste livro de 1871 o parentesco é, pela primeira vez, considerado como um sistema baseado em relações de consangüinidade e afinidade. Uma terminologia de parentesco seria a forma de classificar e designar os membros da parentela, mas o conceito de consangüinidade possui, para esse autor, um caráter propriamente

sistemas elementares, semi-complexos e completos, permitindo que todos sejam apreendidos da mesma forma.

sangüíneo. Os laços de parentesco são vistos como vínculos naturais, daí a possibilidade de deduzir quais são os costumes matrimoniais e o agrupamento familiar existente a partir da configuração terminológica.

Durkheim (1996 [1912]) é o primeiro a perceber o erro dessa visão naturalizante, mostrando que Morgan, entre outros, acreditava que as relações reconhecidas de parentesco eram apenas outro aspecto das relações fisiológicas resultantes da reprodução biológica. O parentesco é um sistema de classificação social, não um correspondente vocabular dos fenômenos naturais.

A visão durkheimiana de que o parentesco corresponde a relação morais e jurídicas levou os estrutural-funcionalistas britânicos a super-valorizar esse domínio. Essa escola antropológica entendeu que ele podia ser considerado como o elemento organizador da sociedade, sendo eleito como plano privilegiado de apreensão do *socius* nas sociedades sem Estado. Os autores variavam em suas concepções, alguns considerando como base dos sistemas jurídicos (Radcliffe-Brown), ou políticos (Evans-Pritchard e Fortes), ou econômicos (Firth), etc., mas tendiam a tomar o parentesco como um elemento central da sociedade.

Lévi-Strauss (1982 [1949]) propõe uma outra forma de abordar a questão. Não como suporte para outras instituições, ou mera representação de relações biológicas, o parentesco é considerado como uma linguagem. Um sistema de comunicação baseado na troca de mulheres, característica fundamental, que vai relacionar diferentes unidades, evitando que elas se isolem. Essa troca é o que está na base dos sistemas de parentesco, sendo esses estruturados de forma a garanti-la.

A teoria desse autor parte de uma interpretação da proibição do incesto e da idéia de reciprocidade de Mauss (2004[1923-4]). A Proibição aparece como aquilo que faz, num sentido lógico, a transição entre a Natureza e a Cultura. Ela é essa passagem, pois, de um lado, é um universal humano, todas as culturas interditam o intercuro sexual e/ou matrimônio entre certos tipos de parentes, e de outro, está no reino do particular, do específico, no universo da regra que, por ser do domínio da cultura, faz variar em cada sociedade os parentes proibidos.

Esse aspecto negativo pode ser visto também de uma forma positiva, enquanto obrigação da troca de pessoas entre os grupos sociais³. As unidades que realizam esse

³ Um homem ao abrir mão do acesso sexual a algumas parentas poderia dispor das parentas de outros homens, que a eles são proibidas. Sendo assim esses homens para conseguirem parceiras sexuais teriam que trocar as mulheres que lhe figuram como interditadas.

intercambio podem variar desde a família elementar até organizações do tipo metades, linhagens, clãs, etc. O casamento representa um momento inicial num ciclo de trocas, os parentes da esposa e do marido, por meio do casamento, estabelecem diversas trocas de bens, serviços e símbolos. O parentesco é, assim, aquilo que organiza essa circulação de corpos e coisas, formando vínculos que não se resumem aos laços biológicos.

A regulamentação da vida sexual aparece como a condição da vida social, ela obriga ao estabelecimento da aliança (ou reciprocidade) fora da esfera da consangüinidade imediata. “*Ao opor-se às tendências separatistas da consangüinidade, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidades que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria.*” (Lévi-Strauss 1986[1983]:89), pois como dizia Tylor (1998 [1889]), casa-se fora ou morre-se fora. A troca figura como condição e fundamento da vida social, pois, por meio dela, as famílias não se fecham sobre si mesmas, sendo criadas e desfeitas a cada geração.

Esse modelo recebeu diversas críticas, algumas das quais devem-se a um erro de compreensão da proposta, já outras levaram ao seu aprimoramento. Um ponto muito criticado diz respeito a formulação da troca enquanto troca de mulheres. Tal ponto foi questionado, em grande parte, pelas feministas que nos anos 1970 começam a participar do debate antropológico e argumentam que Lévi-Strauss estava reduzindo as mulheres a condição de meros objetos. Outras afirmavam que, como todos os etnógrafos eram homens ou mulheres treinadas por homens, havia uma distorção na observação que acabava resultando em descrições etnográficas que davam a impressão de que em toda parte as mulheres são dominadas pelos homens (Rosaldo & Lamphere 1974). Reiter (1975) firma que há uma dupla distorção, pois, além de serem os pesquisadores masculinizados, os estudos estariam baseados em perguntas feitas aos homens, que falam de suas esposas, irmãs, mães, filhas, etc., nunca das mulheres, ou seja, tanto o pesquisador quando os pesquisados distorceriam o papel das mulheres.

Apesar de levantarem importantes questões, que conduzem a uma série de estudos onde gênero e parentesco são relacionados, essas autoras parecem entender o modelo como se correspondesse a algo empiricamente observado. O que Lévi-Strauss procura fazer é construir um modelo visando uma análise teórica e a interpretação dos dados etnográficos, não a descrição dos fatos empíricos observáveis no campo (Lévi-Strauss 1993 [1960]). As críticas de Rubin (1975), por sua vez, se dirigem propriamente ao modelo. Essa autora argumenta, em resumo, que se a troca de mulheres é condição

da cultura, seria necessário, para superar a dominação masculina, abandonar a cultura, já que seria necessário um novo fenômeno para superar as desigualdades.

Lévi-Strauss (1969 [1965]) afirma, entretanto, que essa forma de encarar o problema é equivocada. Ao nível do modelo tanto faz dizer que homens trocam mulheres ou mulheres trocam homens, nada se altera se tomarmos a perspectiva de um ou outro sexo. A mesma lógica estaria em operação caso fosse adotada a convenção inversa, fazendo dos homens os objetos de troca entre parceiros femininos. Lévi-Strauss vai além afirmando ser possível retirar os dois sexos da condição de objeto na descrição do jogo, tal forma seria mais complicada e “*consistiria em dizer que grupos, cada um deles formados por homens e por mulheres, trocam entre si relações de parentesco*” (Lévi-Strauss 1986[1983]: 96).

O relevante não é que um ou outro sexo seja um objeto de troca e sim que haja a regulamentação da vida sexual. Nenhuma sociedade poderia se manter sem que seus membros fossem obrigados a estabelecer relações para além dos limites da família. Tais relações ocorrem em função das interdições sexuais que fazem algumas pessoas figurarem como interditas para uns e permitidas para outros.

Outro grupo de críticas atinge a idéia da troca ocorrer entre grupos, noção presente quando surge a primeira versão do modelo. Como mostra Schneider (1965) tanto a teoria do estrutural funcionalismo britânico como a estruturalista de Lévi-Strauss partem da idéia de que existem Sociedades enquanto grupos ordenados. Na versão britânica as sociedades são compostas por grupos que, na maioria delas, são formados pelas regras de descendência, figurando o casamento como uma forma de relacionar as partes. Na outra versão, a levistraussiana, as partes já são relacionadas pelo casamento, os segmentos são unidades concretas ou conceitualmente discretas da sociedade.

Essas duas pecam ao precisarem recorrer a existência de grupos sociais para entender o parentesco. A teoria da aliança, contudo, pode ser pensada sem a existência de grupos. Dumont, embora acredite que a noção de troca só sirva para os sistemas com regra positiva de casamento (1975), demonstra que ela pode ser usada em contextos onde não existem grupos sociais envolvidos na troca. Hérítier (1981), por sua vez, consegue demonstrar que, além de poder ser concebida sem necessitar de grupos, a aliança pode ser vista como base de todos os sistemas de parentesco.

Hérítier (1989) concebe o parentesco como um sistema de relações que ligam os homens por laços fundados na consangüinidade e na afinidade, que correspondem, respectivamente, à impossibilidades e possibilidades do acesso sexual decorrentes

diretamente da proibição do incesto. A oposição entre consangüíneos e afins representa um universal do parentesco, pois se relaciona com a organização da circulação de corpos. Não devemos esquecer, contudo, que os termos de parentesco são elementos de significação que se inserem em sistemas, nos quais o valor de cada termo só pode ser definido na sua relação com os outros termos.

Tendo estabelecido qual o tipo de conhecimento que pretendemos apresentar e a concepção que possuímos do assunto tratado, vamos agora clarificar alguns pontos metodológicos antes de explicitar nossas hipóteses.

1.4 O método comparativo em questão

Os estudos comparativos estão presentes na antropologia desde sua origem e parece que seu exercício na antropologia é inescapável. Seja como decorrência do choque cultural (Wagner 1981) sentido pelo etnógrafo, que leva a uma comparação com sua própria realidade cultural, ou do inescapável fazer *“incidir sobre a percepção de qualquer sociedade as concepções de todas as outras”* (Sahlins 2004 [1993]) que se materializa na descrição etnográfica e confere o seu caráter objetivo. Essa objetividade, que não é a pretendida pelo positivismo e que implica a não mediação, é a que se consegue ao representar o objeto de uma forma que seja possível apreender padrões que são perceptíveis entre culturas diferentes, os quais podem ser comparados com algo conhecido (Carrithers 1990).

Dumont (2000 [1977]) chamava a atenção para o caráter essencialmente comparativo da antropologia, mesmo quando isso não é explicitado. Toda tentativa de tornar inteligível outras realidades culturais esbarra na necessidade de tradução, ou seja, comparação. Há, assim, uma onipresença desse colocar em relação as categorias de entendimento do pesquisador e a vivência do pesquisado, mas tal procedimento é implícito, já que, geralmente, aparenta ser um entendimento do “outro” que não possui relação com o entendimento do “eu”.

Nossa empreitada, por outro lado, é explicitamente comparativa, procuramos analisar diferentes casos etnográficos em conjunto. Nosso objetivo é observar as relações que podem ser estabelecidas entre esses contextos, um procedimento que possui uma existência tão longa quanto a própria antropologia. O método comparativo é concebido de diferentes formas ao longo da história e, em muitos casos, é utilizado sem ser devidamente discutido.

Se atentarmos para os estudos precursores da antropologia vemos que eles utilizavam a comparação de forma equivocada. Os juristas, que no século XIX procuraram entender o desenvolvimento dos sistemas jurídicos, subordinavam a comparação ao estabelecimento de uma cronologia, que era, contudo, de ordem lógica mais do que histórica. Dentro dessa visão se situam Henry James Sumner Maine (Maine 1986 [1861]), Johann Jakob Bachofen (Bachofen 1987 [1861]) e John Ferguson McLennan (McLennan 1998 [1865]) que trabalham com as informações etnográficas fornecidas por missionários e viajantes na tentativa de estabelecer um encadeamento lógico dos costumes descritos. O procedimento interpretativo desses autores exclui todo contexto, eles recortavam as descrições de forma a ficar apenas aquilo que seria possível, através da imaginação, colocar em uma cadeia de desenvolvimento que culmina em algo reconhecível no contexto europeu em que viviam.

Essa forma de encarar as outras realidades sociais é a mesma que se percebe entre aqueles que são comumente considerados como os fundadores da antropologia, Lewis Henry Morgan (Morgan 1997 [1871]) e Edward Burnett Tylor (Tylor 1931 [1871]). Em 1871 ocorre a publicação dos trabalhos mais conhecidos desses autores, onde é possível observar a realização de comparações com os mesmos pressupostos dos anteriores, o que não é de se espantar visto ser a ideologia dominante do século XIX. Esse dois, e outros rotulados como evolucionistas⁴, apesar de trabalharem em cima de uma grande quantidade de dados etnográficos e terem teorias mais refinadas, continuam usando a comparação enquanto um método para estabelecer uma cronologia de costumes.

Deixando de lado o referencial teórico desses autores, já amplamente abandonado, vemos que a comparação que eles realizam baseia-se na descontextualização dos dados etnográficos, que são recortados até que pareçam os mesmos costumes, mas em estágios de desenvolvimento diferentes. A forma de escolher as informações obedece a um único critério, a possibilidade de representar momentos anteriores de desenvolvimento, já que a teoria, formulada de antemão, está sempre certa, só havendo variação nos estágios que cada autor consegue imaginar.

Esse esquema evolutivo foi criticado por Franz Boas, que defendia a idéia de que cada cultura se desenvolve em separado e, portanto, deve ser entendida em seus

⁴ Nessa parte de nosso texto realizamos grandes simplificações, mas como já argumentava Gabriel Tarde (2007 [1895]) para falar de algo é necessário simplificar, sendo assim, para poder evidenciar o peso que a comparação possui ao longo da história antropológica reduzimos diferentes autores a escolas, rótulos do tipo “coração de mãe”, onde sempre cabe mais um autor.

próprios termos. Tal visão fez com que alguns acreditassem que Boas era contrário a empreitada comparativa, mas isso é contrário ao que defendia esse autor. A idéia de entender um aspecto de um contexto como representando um momento entre aspectos de culturas diferentes é o que deve ser evitado e não a consideração em conjunto de diferentes contextos. Como é possível verificar em sua obra, em diversos momentos (Boas 2004[1889], 2005[1896]) ele afirma que “entender a cultura em seus próprios termos” é o primeiro passo para a antropologia, mas não é o único. O objetivo final, e o mais importante, é a realização da comparação na tentativa de descobrir as leis gerais do desenvolvimento social⁵.

Radcliffe-Brown apóia essa idéia de Boas e afirma que a comparação é única forma de construir a teoria antropológica. Na sua concepção a antropologia social representa um ramo da sociologia comparada (Radcliffe-Brown 1973) e a “*teoria sociológica deve ser baseada na comparação sistemática e continuamente testada por ela*” (Radcliffe-Brown 1978 [1951] p.44). Tal visão decorre da concepção que ele possuía sobre o caráter científico da antropologia, ela seria uma ciência natural e o “*method of natural science rests always on the comparison of observed phenomena, and the aim of such comparison is by a careful examination of diversities to discover underlying uniformities*” (Radcliffe-Brown 1966 [1940] p.xi).

O método defendido por ele se baseia na buscas de instituições paralelas em diferentes contextos, que são então relacionadas na tentativa de se apreender os princípios gerais que são as causas dos costumes ou instituições comparadas. Tendo descoberto quais são, a teoria deve ser testada pela observação da forma como esses princípios se realizam em diferentes casos etnográficos. Devemos salientar, entretanto, que seja a busca pelos princípios, seja a verificação da suas diferentes formas de expressão, os elementos considerados encontram-se no plano empírico.

Essa forma de utilização do método é o que guia, por exemplo, a coletânea editada por Radcliffe-Brown & Forde (1967 [1950]) sobre o parentesco em África. Na introdução que faz ao livro, Radcliffe-Brown (1967 [1950]) apresenta quais são os princípios em atividade nos sistemas de parentesco observados pelos outros colaboradores do livro. O princípio de unidade do grupo de linhagens, para citar apenas

⁵ Essa busca por leis gerais foi em grande medida abandonada, mas a antropologia não parece ter se afastado muito desses dois momentos enumerados por Boas. Os movimentos de crítica dos últimos 40-50 anos atingem justamente esses dois momentos do fazer antropológico, seja a crítica que incide sobre a descrição etnográfica (veja-se, por exemplo, Rabinow 1977 e 1985, Marcus & Fisher 1986, Geertz 2005 [1988], Carrithers 1990, etc.) ou do que se entende por comparação e seu alcance (Wagner 1981, Strathern 1988, Coppet 1992, etc.).

um, está presente entre as populações enfocadas, resultando em terminologias onde os termos se constroem de forma que os membros das linhagens, que não a de Ego, são classificados como um conjunto para ele.

Eggan (1954) chama a atenção para os excessos que podem ser realizados a partir do uso do método e propõe a “*Controlled Comparison*” como forma de evitar os exageros. Segundo seu argumento, o método tal como empregado por Radcliffe-Brown autoriza, por exemplo, uma comparação entre o sistema de metades australiano e as idéias chinesas sobre o yin e o yang. A partir da apreensão da existência de metades na Austrália, todo princípio dual encontrado em outras realidades etnográficas acaba por ser tomado como pertencendo a um mesmo fenômeno geral, embora possa não existir qualquer relação entre eles para além da semelhança aparente.

Segundo o argumento de Eggan, a comparação deve ser utilizada de forma que se possa controlar a relação entre os objetos comparados. É necessário que exista algum parâmetro fixo, seja a língua, a localização geográfica ou mesmo as estruturas sociais, desde que estas tenham sido apreendidas dentro dos contextos onde se encontram, não possuindo apenas uma semelhança superficial. O ponto principal que devemos reter é que a comparação só deve ser realizada se for possível estabelecer que existe uma identidade entre o que se procura analisar, não apenas fenômenos que sejam parecidos, mas que sejam essencialmente semelhantes.

Dessa forma, o método comparativo defendido por Radcliffe-Brown continua válido, embora a objetividade, tal como ele a concebia, tenha sido amplamente criticada. O problema maior se encontra no nível em que ocorre a comparação, já que ele⁶, o próprio Eggan, e os autores da escola estrutural-funcionalista britânica de modo geral, se focam nas manifestações diretamente observável dos fenômenos. Essa característica faz Leach (2001 [1959]) afirmar que a comparação corresponderia a uma “coleção de borboletas”, na qual se procura realizar uma classificação dos tipos com base em suas características, tal como cor da asa, formato das antenas, etc.. Se a comparação fosse subordinada a construção de tipologias, estaríamos e Dumont (1985 [1983]) também, prontos para abandonar o método, porém esse não é nosso objetivo.

⁶ Apesar de termos dito que Radcliffe-Brown situa a comparação no plano empírico, Lévi-Strauss (1980 [1962]) argumenta que seu artigo metodológico apresenta, na realidade, uma análise das estruturas mentais por trás dos fenômenos das divisões australianas. Isso quer dizer que, diferente da concepção empirista da estrutura social que sustenta, ele empreende uma análise que constrói modelos que são então relacionados.

Leach (2001 [1951]) em um artigo anterior, afirma que a comparação de modelos é um método válido e necessário, nesse aspecto concordamos com seu ponto de vista. Discordamos, porém, quando ele afirma que toda a amplitude de dimensões institucionais deve sempre ser considerada quando se compara. Tal concepção o leva a afirmar que análises que levem em conta só parentesco são enganadoras, pois esse não é um domínio isolado⁷. Devemos levar em conta que o parentesco não é um domínio isolado da vida social, mas pode ser isolado para a análise. Como afirma Lévi-Strauss o exame de uma série de casos concretos permite concluir que “*a etnologia tem todo interesse em tratar os fatos do parentesco como se eles constituíssem um sistema autônomo, e em reservar para uma etapa ulterior a pesquisa das correlações entre diferentes ordens*” (1986 [1984]: 253).

Voltemos a discutir o método. Na visão de Rivière (2001 [1984]) a melhor forma de utilizar o método da comparação controlada seria delimitar uma região e trabalhar em termos das categorias nativas. Ele propõe que uma categoria social, ou um conjunto delas, sejam selecionadas para que se possa observar como seu significado e conteúdo varia entre as populações e como eles se relacionam com outras diferenças. Deixando de lado a diferença evidente entre o recorte que adotamos, que será problematizado a seguir, e o deste autor, concordamos com essa forma de selecionar os objetos de comparação. As limitações das etnografias, que como Strathern⁸ (1988) já salientou são escritas em termos que não necessariamente fornecem os termos para a comparação, nos levam a reduzir os objetos comparados, na sua maior parte, às formas de estruturação das categorias nativas de parentesco.

Como espero ter tornado evidente, a questão mais importante no que diz respeito ao método comparativo é aquela que versa sobre a comparabilidade dos dados. Gregor & Tuzin (2001)⁹, ao tentar fundamentar metodologicamente a comparação entre contextos tão diversos como a Amazônia e a Melanésia, deixam claro que esse é o ponto relevante. A comparação permite que sejam realizadas generalizações e sejam

⁷ Leach possui uma visão muito particular sobre a relação entre o parentesco e outros domínios. Ao analisar uma vila no Ceilão (Leach 1961), ele conclui, por exemplo, que o parentesco nada mais é do que um idioma, através do qual se expressam relações políticas, territoriais, etc. Essa sua visão realmente impossibilita que se pense o parentesco de forma autônoma, pois ele retira tudo que lhe é próprio ao colocá-lo como sendo subordinado a outros domínios.

⁸ Devemos salientar que essa autora dificilmente aprovaria um estudo como o nosso. Ao invés de decompor outras realidades com nossas categorias analíticas, ela advoga em favor da observação da maneira como os pesquisados decompõem os seus próprios construtos culturais (Strathern 1992)

⁹ No artigo desses autores fica também evidente o desinteresse dos antropólogos por discussões puramente metodológicas a respeito da comparação. Eles são forçados a estabelecer um diálogo com textos produzidos na década de 1960, a única exceção é um da década de 1980.

apreendidas as variações, mas depende da idéia de que existe uma unidade entre aquilo que se compara, sejam terminologias de parentesco, práticas matrimoniais, etc.

Mostramos acima que temos como pressuposto que o sistema de parentesco de qualquer população tem como base as relações de consangüinidade e afinidade. Eles podem ser, então, reduzidos a modelos que sejam construídos a partir dessa oposição. Tal forma de compreensão permite que os diferentes sistemas sejam comparados, mas nosso parâmetro de controle vai garantir que cheguemos a conclusões diferentes das que seriam atingidas caso a comparação utilizasse outro recorte. Isso nos leva a necessidade e explicitar ao leitor quais são nossos pressupostos por trás da escolha dos casos estudados.

1.5 Os recortes e seus pressupostos

Existem três tipos básicos de recorte possíveis para a realização de um estudo comparativo em antropologia. A primeira possibilidade é a de selecionar alguns casos de contextos etnográficos diversos, o critério de seleção sendo as semelhanças e diferenças observáveis, tal como o praticado por Radcliffe-Brown (1978 [1951]). Esse recorte está fora de moda, já que a crítica culturalista (ou pós-moderna) resultou na crise de representação, que também atinge outras ciências humanas. No contexto atual há uma preocupação cada vez maior em entender o que as pessoas dizem e fazem dentro do contexto onde vivem. Poucos autores arriscam sair do campo das particularidades e realizar grandes comparações e generalizações, resultado esperado ao ser utilizado este recorte. O pressuposto aqui é que semelhanças aparentes tornam diferentes fenômenos comparáveis e que o entendimento de fenômenos parecidos independe do contexto onde ocorrem, pois são manifestações de algo mais geral.

A segunda possibilidade de comparação parte da seleção de grupos a partir de um recorte espacial, onde é delimitada uma área com base na geografia (entre tais rios, em determinado planalto, etc), ou no compartilhamento de algum “traço cultural” (como as áreas culturais de Eduardo Galvão)¹⁰, ou ainda no estudo de um contexto multi-comunitário delimitado pelas interações sociais entre as populações de determinada região. Estudos baseados nesta forma de delimitar o objeto são os mais utilizados atualmente, seus partidários acreditando que ele leva a melhores resultados, mesmo na

¹⁰ Até Basso (1977), que realizou um estudo com recorte lingüístico sobre os Carib, conclui que seria melhor ter realizado um recorte por área cultural.

lingüística¹¹ os estudos baseados na investigação de áreas lingüísticas são cada vez mais comuns.

Num primeiro momento predominam os recortes por áreas culturais, tais como o adotado por Steward (1963) no “*Handbook of South American Indians*”, ou o realizado por Galvão¹² (1979 [1959]). Nestes trabalhos é o compartilhamento de características culturais em determinada área que determina as populações incluídas no recorte. Nos anos mais recentes, por outro lado, os recortes vão valorizar as relações estabelecidas entre os grupos. Esse é o critério dominante, por exemplo, nos recortes das coletâneas organizadas por Franchetto & Heckenberger¹³ (2001) sobre “*Os Povos do Alto Xingu*” e por Gallois¹⁴ (2005) sobre as “*Redes de Relação nas Guianas*”. Esses estudos procuram ressaltar principalmente as relações intergrupais, seja apreendendo as relações no tempo ou no espaço. Em seu *website*, a “*Página do Melatti*”, Melatti (2008) apresenta uma outra possibilidade de delimitação desse tipo de recorte, atribuindo, na delimitação das áreas, pesos diferenciados para quatro critérios: origem comum; ambiente físico; contato intergrupal e; relação com as cidades.

Essa forma de seleção dos casos estudados, ao priorizar o estudo de uma região, têm como resultado esperado conclusões a respeito daquilo que é compartilhado. De certa forma, eles terminam por minimizar, ou mesmo não relevar, as características que não são difundidas entre as populações que estudam, já que as explicações se focam no que é possível de ser transmitido, ou nas relações estabelecidas. Ao trilhar esse caminho, as pesquisas consideram as origens lingüísticas irrelevantes, é como se as diferenças dadas pelas línguas diversas fossem reduzidas pelo contato, o que deixa sem explicar por que então essas línguas permanecem.

O artigo de Gregor (2001) presente na coletânea de Franchetto e Heckenberger aborda os casamentos inter-tribais no Alto Xingu e apresenta os mecanismos de manutenção da diferença lingüística. Apesar de tratar da manutenção da língua, fica a

¹¹ Para ver os desenvolvimentos desse tipo de recorte na lingüística veja Dixon (1999).

¹² Galvão delimita suas áreas com ênfase na “*distribuição espacial contínua de elementos culturais, tanto os de natureza ecológica como os de caráter sócio-cultural*” (1979 [1959]). Ele afirma também que essas áreas possuem duração temporal e que o contato e a “*aculturação*” não podem ser desconsiderados.

¹³ Esses autores salientam, contudo, que a área do Alto Xingu é um caso especial, pois apresenta uma coincidência entre os limites geográficos e culturais. A área possui também uma longa continuidade histórica e uma intensa interação ritual entre as populações. Mais recentemente, Franchetto (2008) se refere ao Alto Xingu como constituindo uma “*sociedade multilíngüe*”.

¹⁴ Gallois (2005) afirma que a área foi construída baseando-se nos resultados das pesquisas, a idéia era superar o recorte étnico e geográfico. Nas palavras de Gallois: “*O recorte aqui adotado não visa a nenhuma totalização, mas o estudo das relações sociais nas Guianas*” (2005: 14) Os diferentes estudos da coletânea buscam produzir uma análise integrada das características sociais e culturais das populações de forma a possibilitar o estabelecimento de relações com outros conjuntos regionais da Amazônia.

impressão de que isso contribui apenas para a perpetuação das identidades diferenciadas. O enfoque do autor parece indicar que o idioma só carrega consigo a possibilidade de servir como marcador de diferença e identidade, o que despreza a relação entre língua e cultura¹⁵. A diferença lingüística se mantém em contextos multilingüísticos, porque tal relação existe e impede, de certa forma, que todos as populações de uma área tornem-se homogêneas e indiferenciadas, tanto na fala quanto em seus comportamentos.

A última possibilidade de recorte é o lingüístico, no qual as populações são selecionadas com base na sua filiação lingüística. Tal delimitação pode ou não ser utilizada em conjunto com critérios geográficos, delimitando assim o estudo de uma família de determinada área. Esta forma de seleção tem como pressuposto que línguas de uma mesma família apontam para relações históricas entre seus falantes e que há uma relação entre língua e cultura. As relações históricas podem ser de origem comum, indicando que descendem de uma população original, mas existe a possibilidade de que isso ocorra devido ao contato, o que pode levar à adoção de uma língua por falantes de outras. Esse segundo tipo de relação é difícil de ser apreendida num contexto onde os registros históricos não possuem mais do que 500 anos. Neste caso a língua é compartilhada ou graças a imposição, como ocorreu em grande parte da América indígena, onde os idiomas dos países foram, e em alguns casos ainda o são, impostos aos povos nativos, ou por meio da valorização da língua do outro. Nesse segundo caso, em que se abandona o idioma original para adquirir o do outro, seria de se estranhar que outros elementos culturais não fossem também valorizados e absorvidos.

Apesar da dificuldade em se estabelecer a relação entre cultura e língua, e de saber se grupos falantes de línguas aparentadas são o resultado da mudança lingüística ou de possuírem uma origem comum, os usos do recorte lingüístico no estudo da organização social e parentesco de que temos informações chegam a conclusões válidas e interessantes. O *Harvard Central Brazil Project*, cujos resultados estão condensados

¹⁵ Essa relação entre língua e cultura já foi alvo de diversos debates, alguns diziam que uma língua correspondia a uma cultura, outros que a língua era parte ou produto da cultura, outros defendiam que a cultura era um produto da linguagem, etc. Nenhuma destas posições pode ser considerada definitiva, todas as perspectivas falham em certos pontos que outras respondem de melhor forma. A contribuição de Lévi-Strauss (1996 [1953]) a esse debate, com a qual tendemos a concordar, aponta que língua e cultura são frutos da atividade do “espírito humano”. Sendo assim, por um lado, as duas poderiam ser estudadas pelo mesmo método, o estruturalismo, e por outro, elas não poderiam se desenvolver de forma independente sem que o “espírito humano” fosse retalhado. A relação não poderia também ser de igualdade, pois, se assim fosse, lingüistas e antropólogos já teriam percebido há muito tempo que uma língua corresponde a uma cultura, pondo fim ao debate.

em um volume editado por Maybury-Lewis (1979), teve como objetivo estudar as sociedades da família lingüística Jê-Bororo. Nesse Projeto os pesquisadores dão especial ênfase à organização social das populações e observam que estas têm muitos elementos em comum: aldeia circular ou semi-circular, uma visão dialética do mundo, nomes pessoais ligados a papéis rituais, separação entre o centro da aldeia, lugar do público e a periferia, local o doméstico, etc. Segundo Maybury-Lewis: “*On this common base, each society had constructed its own peculiar set of institutional arrangements*” (1979: 9). Os pesquisadores concluem, então, que elas podem ser tomadas como variações sobre um mesmo tema.

Essas pesquisas tiveram como foco uma família lingüística, porém optaram por estudar povos que possuem proximidade geográfica e cujas línguas se separaram em época recente – aproximadamente 3000 anos segundo Urban (1992). Eles possuíam até um momento relativamente próximo, ao menos até as primeiras décadas do século XIX, uma maior proximidade e mais contatos entre si. Essa contigüidade entre os grupos faz com que eles sejam mais parecidos do que seriam se apenas compartilhassem uma origem lingüística, como podemos imaginar à partir da observação das diferenças entre os povos contemplados por esses estudos e os Kaingang (cuja língua é também classificada no tronco macro-Jê, mas em uma família diferente), muito maiores do que as encontradas entre aqueles geograficamente próximos.

Outros usos desse tipo de recorte mostram as limitações inerentes ao se considerar os grupos a partir de suas línguas. Muitos autores realizaram estudos sobre o parentesco dos grupos da família Tupi. Laraia (1971) se insere nesse debate analisando as terminologias de sete grupos, mostrando que há muitas semelhanças entre elas. Deixando de lado as alterações fonéticas, parte da terminologia de parentesco original se conservou e isso permitiu a construção de um modelo estrutural para explicar os sistemas de parentesco Tupi sem, contudo, limitar o seu alcance aos grupos estudados. O resultado a que esse autor chega é o esperado a partir de um recorte lingüístico, tirar conclusões a respeito daquilo que permanece, ficando de lado a explicação daquilo que mudou.

As considerações sobre as mudanças podem figurar apenas como um segundo momento, no qual, sabendo o que permanece, procura-se entender as alterações. Tal como no *Harvard Central Brazil Project*, onde os pesquisadores estabelecem os temas Jê, passando então a considerar as variações que ocorrem entre os casos estudados. As diferenças, por exemplo, fazem o grupo abandonar a investigação sobre os Nambikwara

e concentrar o foco numa comparação controlada entre os membros da família Jê e Bororo.

Esses três recortes que apresentamos conduzem a resultados diversos, cada um deles limitado nas conclusões a que se pode chegar. O geográfico e o lingüístico se baseiam em dois tipos diferentes de relação, relações que se dão no espaço e no tempo, respectivamente. O primeiro se assenta na difusão de certos elementos, práticas, idéias, etc., já o segundo se assenta numa continuidade histórica, informada pela existência da relação entre língua e cultura. As semelhanças dadas pelo contato entre os grupos são muito mais aparentes que as devidas à origem comum, o que provavelmente contribuiu para a tendência dos estudos optarem pelo recorte geográfico. Há, entretanto, uma possibilidade de estudar uma família lingüística sem, contudo, desprezar a influência da área onde os grupos falantes se localizam.

A comparação dos Arawak materializada na coletânea editada por Hill & Santos-Granero (2002) não se limita a realizar uma comparação baseada num recorte lingüístico. Os colaboradores propõem que os conceitos de área cultural e família lingüística sejam reavaliados, o que significa também uma reflexão sobre a relação língua e cultura. A idéia básica é investigar a família lingüística a partir da análise das relações entre suas populações falantes e outros povos de determinadas áreas culturais. Para se analisar a família lingüística, são consideradas as áreas em que se encontram seus representantes, o que permite entender melhor aquilo que lhe é próprio.

Se pensarmos nos nossos exemplos etnográficos temos a família arawá concentrada em uma pequena região e a arawak espalhada desde a América Central até a região do Chaco. O ideal seria considerar todas as áreas onde se encontram os povos falantes de línguas arawak para que fosse possível apreender e explicar aquilo que existe de distintivo em seus sistemas de parentesco, mas tal empreitada escapa aos limites desse trabalho. Há uma população Arawak, os Apurinã, que se encontra na região dos Arawá, porém a etnografia sobre sua organização social ainda está por ser feita. Com isso não podemos adotar essa forma de investigação.

1.6 A hipótese de trabalho

Tendo discutido os parâmetros do nosso estudo iremos agora explicitar a hipótese sobre a qual trabalhamos. Seu papel é central, já que influenciou, inclusive, na seleção dos contextos enfocados.

Todos os casos que abordamos apresentam terminologias de parentesco do tipo fusão bifurcada¹⁶, o que significa que, na primeira geração ascendente (G+1), os parentes lineares e seus colaterais de mesmo sexo são incluídos em uma mesma categoria, enquanto que os colaterais de sexo oposto são separados em outra categoria. Isso que dizer que, em função do sexo relativo, ocorre a fusão das pessoas de mesmo sexo e a diferenciação quando se passa de um sexo ao outro. A equação terminológica que exemplifica essa característica é: $F=FB \neq MB$ e $M=MZ \neq FZ$ ¹⁷.

Os casos que abordamos podem ser considerados como variações dos tipos comumente chamados de dravidiano e iroquês na literatura, mas esses não correspondem a todos os tipos encontrados, ao menos entre os Arawak. Embora o uso de tais rótulos não esclareça muito, permite estabelecer o contraste entre eles e o caso Goajiro¹⁸ (Wilbert 1958) da família arawak, cuja terminologia de parentesco é uma variação do tipo Crow. Esse último se diferencia dos anteriores na medida em que a idéia de geração não é um atributo fixo, as classificações agrupam pessoas de diferentes gerações sob os mesmos termos. Tal característica demandaria uma hipótese diferente da que possuímos e, visto os sistemas desse tipo ainda não terem sido suficientemente entendidos, demandaria uma pesquisa específica.

A presença de terminologias com fusão oblíqua em uma das famílias que enfocamos não invalida nossa hipótese, apenas mostra que desenvolvimentos futuros devem ampliar o seu alcance. Os dados etnográficos mostram que há uma conexão, não apenas lógica, mas histórica entre essas diferentes configurações, assim é necessário que a teoria seja desenvolvida ao ponto de entender suas conexões. Sem nos determos mais sobre os possíveis rumos futuros, vejamos a hipótese que adotamos.

Viveiros de Castro (1998) e Tjon Sie Fat (1998) consideram que os esquemas de parentesco com fusão bifurcada isogeracional correspondem a transformações de uma

¹⁶ Termo que remonta a Lowie (1928) e sua classificação tipológica das terminologias de parentesco em função dos termos empregados em G+1. Os tipos de Lowie são: 1) *bifurcate merging* (“fusão bifurcada”) onde $F=FB \neq MB$ e $M=MZ \neq FZ$; 2) *bifurcate collateral*, onde $F \neq FB \neq MB$ e $M \neq MZ \neq FZ$; 3) *lineal*, onde $F \neq FM = MB$ e $M \neq MZ = FZ$; e 4) *generational*, onde $F=FB=MB$ e $M=MZ=FZ$.

¹⁷ Isso significa que o termo usado para pai é o mesmo usado para o seu irmão mas é diferente daquele empregado para o irmão da mãe e o termo usado para mãe é o mesmo usado para a sua irmã mas é diferente daquele utilizado para a irmã do pai. Seguimos a seguinte notação comumente utiliza: F=pai, M=mãe, B=irmão, Z=irmã, S=filho, D=filha, Ch=filhos sem distinção do sexo, H=marido, W=esposa. Os termos compostos (FM, FB, ZS, etc.) devem ser lidos da direita para a esquerda, ou seja, FM deve ser lido como “mãe do pai”. Além desses termos existem marcadores de idade relativa, e=mais velho e y=mais novo, assim eB=irmão mais velho. E quanto às gerações temos G+1 como primeira geração ascendente, G+2 como a segunda, G+3 como a terceira..., G0 como a geração de Ego, e G-1 como a primeira geração descendente, G-2 como a segunda, G-3 como a terceira, etc...

¹⁸ Veja a terminologia no anexo.

meta-estrutura, ou seja, as estruturas desses sistemas podem ser ligadas por regras de transformação. Tal como demonstra Lévi-Strauss (2004 [1964]) ao tratar as estruturas mito-lógicas, eles sustentam que é possível encontrar uma estrutura profunda da qual essas configurações de parentesco são variantes.

Barnes (1971) nos lembra que Lévi-Strauss aponta o campo do parentesco como um domínio em que a mente não opera sozinha. Ela é constrangida pelas exigências da vida social, ou seja, pela necessidade da troca. Tal característica faz com que as variações sejam menores do que na mitologia e os elementos da estrutura menos variados, já que no fundo são as relações de consangüinidade e afinidade que a compõe. Essa limitação na construção possibilita aos autores a composição de uma teoria cujo alcance não se restringe à locais específicos, mas a todos aqueles que apresentam as mesmas características independente de onde sejam encontrados.

Viveiros de Castro (1998) e Tjon Sie Fat (1998) constroem seus modelos baseados na forma de classificação dos primos, levando em conta como o status de paralelo/cruzado se distribui na geração de Ego. Tjon Sie Fat, através de uma análise estritamente formal, matemático-algébrica como ele mesmo afirma, procura evidenciar quais as transformações necessárias para se passar de uma terminologia à outra. Ele não se detém na procura de relações entre estas e outros domínios, embora aponte a possibilidade de que existam estruturas matrimoniais compatíveis com alguns casos que analisa.

Viveiros de Castro, por sua vez, formula sua hipótese de forma menos algébrica, embora realize também considerações de ordem formal. Temos, para esse autor, a idéia de que, além das terminologias poderem ser tidas como variantes de uma mesma estrutura, as suas diferenças podem ser decorrência das variações nas estruturas de aliança. Existe uma associação entre as diferenças encontradas no conjunto de transformações e os diferentes regimes de aliança praticados pelos grupos. Nesse aspecto a teoria de Viveiros de Castro nos parece mais interessante do que a de Tjon Sie Fat.

A verificação dessa hipótese, como o leitor já pode ter imaginado, é o que faz com que consideremos as terminologias de parentesco e os costumes matrimoniais de forma detalhada. Acreditamos na hipótese de que as variações em um desses domínios devem ser acompanhadas de variações no outro, não podemos, contudo, afirmar que um deles seja dominante sobre o outro. A relação entre eles existe, mas não é de determinação.

1.7 A comparação pela língua e a linguagem comparativa

Esperamos ter deixado claro ao longo desse capítulo que nosso estudo corresponde a uma comparação controlada que se foca nos sistemas de parentes de alguns casos etnográficos de duas famílias lingüísticas, a arawá e a arawak. Em nossa análise iremos tecer considerações sobre cada família, passando em seguida a um nível mais geral de análise, em que todos os casos serão considerados em conjunto.

Nossa pesquisa procura observar as relações dentro de uma família lingüística, ou seja, entre populações que possuem uma origem comum dada pelo fato de que, provavelmente, são descendentes de uma população. As semelhanças encontradas podem ser consideradas como dadas pela origem, porém nosso interesse está, também, em apreender as transformações que ocorrem entre os diferentes contextos. De um lado temos os Arawá que, como veremos a seguir, estão limitados a uma pequena região, ocorrendo a manutenção do contato entre seus falantes e do outro os Arawak, cujos casos escolhidos representam aqueles que perderam o contato com os outros falantes já há muito tempo. No primeiro caso, como era de se esperar, encontramos uma menor variação entre os sistemas, já no segundo, essas são maiores e mais evidentes.

Nosso interesse não está em evidenciar as diferenças superficiais desses sistemas, assim deixamos de lado considerações a respeito das variações lingüísticas entre os termos de parentesco. Nossa atenção recai sobre as formas de classificação dos termos e sua integração, isto é, nosso interesse está na estrutura e não nas manifestações empíricas. Os termos se forem considerados isoladamente perdem a sua característica mais interessante, que só é possível de ser apreendida quando os consideramos como parte do sistema.

O recorte que adotamos permite que tomemos as transformações entre as terminologias e a relação com as formas que a aliança como ocorrendo não apenas no nível lógico, mas também no histórico. Isso mostra que não estamos diante de uma hipótese puramente imaginativa, pois ela pode ser observada em casos que possuem uma relação concreta, empírica. Se postularmos que todos os sistemas derivam de um sistema original, as diferenças podem ser vistas como variações possíveis a partir da estrutura que existia no tempo em que as línguas/populações não haviam se dividido.

Nosso argumento simplifica, nesse ponto, a relação entre língua e cultura, já que postulamos um momento onde existia uma língua que correspondia a uma cultura. Esse ponto, entretanto, deve ser encarado mais em sentido lógico do que histórico. Estamos

tomando a árvore lingüística como indicativa das divisões populacionais que ocorreram no tempo histórico, mas o relevante aqui é somente a existência da relação entre os grupos falantes atuais e o grupo ancestral. Em outras palavras, consideramos que as línguas atuais fazem parte de um “clã” lingüístico, não de uma “linhagem”, em que é possível entrever as conexões genealógicas.

Não temos como objetivo nesse estudo a reconstrução histórica e nem uma explicação historicista para as transformações. Embora alguns autores, como por exemplo Allen (1998), tenham tentado um entendimento de como se configurariam os “proto-sistemas”, seus resultados nos parece questionáveis. Não queremos negar, entretanto, que tal empreendimento seja possível, mas a nosso ver é mais interessante, no estado atual dos nossos conhecimentos sobre as populações Arawak e Arawá, investir na compreensão da relação sincrônica entre os sistemas antes que se possa passar a considerações a respeito do sentido das transformações.

Como afirmamos anteriormente entendemos que há um sistema inicial que se transformou com o tempo e, por isso, devemos levantar alguns pontos sobre o processo de mudança. Não acreditamos que as variações possam ser entendidas apenas como o resultado de uma tradição submetida a certos eventos diferentes. Como mostra Fausto (2001) para os Parakanã, as mudanças estão condicionadas a agência dos indivíduos. A separação em dois blocos dessa população acaba resultando em duas situações diferentes, de um lado os que ele chama de Parakanã ocidentais e que não dispõem de nenhuma forma de segmentação sociocêntrica ou de chefia, e do outro, os orientais que dividem-se em metades exogâmicas, com três patri-grupos e um sistema de chefia dual. Essas diferenças são os resultados da cisão que impediu o bloco oriental de casar apropriadamente nos seus primeiros anos de autonomia, entretanto isso não é a causa imediata, ela apenas abriu espaço para decisões individuais que acabam por alterar o sistema.

Vemos com isso que não podemos considerar que uma determinada configuração sócio-cultural, frente a acontecimentos semelhantes, vá reagir da mesma forma e ter resultados semelhantes. Não devemos jamais esquecer, entretanto, que apesar da mudança ser o resultado da ação individual, o indivíduo não trabalha livremente. As ações forjam padrões novos, mas elas são condicionadas pelas estruturas existentes (Sahlins 2003 [1985]). Não se trata de achar que os resultados são previsíveis, mas de entender que mesmo as ações individuais estão dentro das possibilidades

estruturais, embora estas últimas possam ser alteradas no processo. Nos termos de Sahlins:

“A ação começa e termina na estrutura, partindo da biografia do indivíduo como ser social e terminando na absorção de seu ato num prático-inerte cultural – o sistema-tal-como-constituído. Mas se, nesse ínterim, os signos forem funcionalmente deslocados, postos em relações inéditas uns com os outros, então, por definição, a estrutura se transforma; e, nesse ínterim, a condição da cultural-tal-como-constituída pode efetivamente ampliar as conseqüências das ações de um indivíduo”. (Sahlins 2004[1982] : 313)

As mudanças são então condicionadas por aquilo que existe previamente, nesse sentido os sistemas de parentesco atuais podem ser encarados como transformações a partir de uma estrutura comum passada. Esse fato permite que sustentemos nossa visão, os sistemas de parentesco que enfocamos podem ser considerados como relacionados não apenas de uma forma lógica, mas também histórica.

As terminologias de parentesco ao redor do mundo são muito semelhantes, podendo ser reduzidas a poucos tipos. Isso não quer dizer, entretanto, que os grupos cujos sistemas se assemelham sejam fruto de mudanças a partir de um sistema original, mas como mostramos anteriormente, isso permite que os diferentes sistemas ao redor do mundo sejam relacionados por um ponto de vista puramente lógico. Como mostram os modelos de Viveiros de Castro e Tjón Sie Fat é possível observar como as diferentes terminologias se relacionam a partir das mudanças que seriam necessárias para se passar de uma a outra.

Nosso esforço procura evidenciar que as variações podem ser tomadas como inseridas na história, já que abordamos casos etnográficos que possuem origens comuns. Não tecemos considerações a respeito da presença de característica semelhantes entre diferentes partes do mundo. Devemos salientar, contudo, que nosso campo semântico-conceitual e mesmo a forma de análise está embebida nesse contexto maior, nossas ferramentas foram geradas para entender outros contextos etnográficos. Vemos isso, por exemplo, no termo empregado para se referir aos sistemas de parentesco, comumente encontrados nas terras baixas sulamericanas, que possuem terminologias com fusão bifurcada ($F=FB\neq MB$ e $M=MZ\neq FZ$) e regra de casamento com a prima cruzada bilateral (FZD/ MBD), eles são referidos como dravidianos. Tal termo remete aos

sistemas encontrados e descritos primeiramente por Dumont para a Índia do Sul. “A caracterização de terminologias sul-americanas como ‘dravidianas’ começa, salvo engano, com Maybury-Lewis (1967), depois com Basso (1970, 1975) e finalmente com Overing Kaplan (1972, 1973, 1975)¹⁹” (Viveiros de Castro 1993: 150).

Apesar dessas aproximações semânticas, nosso uso dos termos não visa o estabelecimento de paralelos entre essas realidades. Somos forçados a usar uma linguagem que foi forjada para entender outros contextos, o que pode dar a impressão de que procuramos relacionar diferentes localidades, mas isso é só um constrangimento de que sofre quase toda a antropologia. Ao estudar contextos específicos e atingir idéias que podem ser generalizadas, tais procedimentos acabam por elevar termos nativos ou termos regionais a categorias com estatuto descritivo.

¹⁹ Não pudemos localizar todos esses textos, mas os livros de Maybury-Lewis (1984 [1967]) e Overing Kaplan (1975) realizam essa aproximação.

Capítulo 2 – As populações Arawak e Arawá

Tratamos aqui das relações que foram estabelecidas entre as famílias lingüísticas arawá e arawak²⁰. Inicialmente os autores argumentavam que elas possuíam um ancestral comum, posteriormente passam a ser consideradas como línguas independentes, não sendo postulada qualquer relação genética entre elas.

Após discutir as classificações propostas por alguns pesquisadores, passamos a realizar o mapeamento das populações de falantes, ou, no caso onde a língua original foi abandonada, dos seus descendentes. Apresentamos a localização geográfica desses agrupamentos e suas estimativas populacionais, em alguns casos fornecemos o número de falantes remanescentes e, quando existem, os dados sobre o grau de bi- ou multilingüismo.

2.1 As famílias lingüísticas e suas relações

A relação entre as línguas arawá e arawak foi postulada pela primeira vez no século XIX. Paul Ehrenreich (1948 [1891]) em sua passagem pelo rio Purus entrou em contato com as populações Apurinã, Jamamadi e Paumari e argumenta que elas fariam parte da família *Nu-Arawak* ou *Maipure* de Karl von den Steinen. Elas representariam o elo entre as tribos Nu da Guiana e da Colômbia, e entre as da Bolívia e do Mato Grosso. Essa aproximação baseou-se na comparação de uma pequena lista de palavras que foram coletadas por ele próprio e por William Chandles (1949 [1968]), outro viajante que passou pela região.

Em 1891, o lingüista Daniel G. Brinton publicou sua classificação das línguas americanas onde línguas arawak e arawá aparecem misturadas e divididas em dois subgrupos do super-grupo “*suramericano del Atlântico*”, subcategoria da Região Amazônica. Sua organização apresenta um subgrupo com idiomas arawak e um subgrupo composto pelo apurinã (arawak), paumari (arawá) e ararua (arawá) (apud Grasso 1958). Para Grasso esses grupamentos eram lingüístico-geográfico-antropológicos, não sendo fundamentados por critérios puramente lingüísticos. Segundo Gordon (2006), a classificação de Brinton se baseia na comparação de palavras recolhidas por Chandles, sendo a primeira a utilizar um termo distinto para classificar as línguas *araua* (arawá).

²⁰ Quando nos referimos às famílias lingüísticas usamos letra inicial minúscula, quando é maiúscula indica a população dos falantes, a mesma convenção é adotada quando tratamos das línguas e dos povos homônimos.

Rivet e Tastevin em 1921 realizam uma pesquisa bibliográfica sobre “*Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá et des régions limitrophes*”. Como resultado eles dividem as populações da região em três famílias, a pano, a katukina e a arawak. As populações Paumari, Kulina e Jamamadi são incluídas na família arawak, elas fariam parte da subdivisão araua – criada anteriormente por Brinton. O estudo do material lingüístico fez esses autores apontarem a existência de afinidades entre esses idiomas e os dialetos arawak da Venezuela e um dos da Bolívia. (Rivet & Tastevin 1921)

A revisão bibliográfica dos materiais etnográficos produzido sobre as populações indígenas até 1944 de Nimuendajú (1981), seu “*Mapa Etno-histórico*”, classifica os diferentes povos Arawá como parte dos Arawak (“*Aruak*”). Vemos com isso que a fusão dessas duas famílias não era alvo de grandes contestações até essa época. Outra síntese bibliográfica, a de Métraux (1963) presente no *Handbook of South American Indians*, também funde os Arawá e Arawak. Métraux segue a divisão dos grupos da área do Purus e Juruá que foi proposta por Rivet e Tastevin, entre pano, arawak e katukina, a única diferença está no reconhecimento de uma lista de vocabulários Tupi coletada na região, mas cujo grupo seria na verdade membro da família katukina. O compendio de Melatti sobre os índios do Brasil traça as divisões lingüísticas dos grupos, incluindo as famílias arawá e arawak (“*aruák*”) dentro do “*Tronco Aruák*” (Melatti 1970).

Os autores que propuseram as primeiras classificações estavam limitados, em função dos dados existentes, à comparação de pequenas listas de vocabulários. Nas décadas de 1960-70 alguns lingüistas, muitos deles ligados ao SIL, passam a estudar de forma mais sistemática as línguas arawak e arawá. Essa expansão dos estudos, aliada ao aumento da quantidade de dados disponíveis permite que sejam feitas classificações mais consistentes.

A que é proposta por Loukotka (1968) se fundamenta na utilização do método léxico-estatístico²¹. Ele trabalha com listas de 45 palavras e alcança os seguintes resultados: separa os falantes de línguas arawak (“*aruak*”) e arawá em stocks diferentes, porém considera-os como aparentados, já que pertenceriam ao mesmo *microphylum*.

²¹ Método que compara listas de vocabulário para verificar as porcentagens de vocábulos compartilhados. Ele baseia-se em duas hipóteses básicas. A primeira é que existem partes do vocabulário que seriam mais resistentes à mudança lexical, isto é, existiriam certas partes do léxico onde as palavras dificilmente seriam completamente suplantadas por formas não-cognatas. Essas palavras fariam parte de um vocabulário essencial (*core vocabulary*). A segunda hipótese é que essas palavras estariam presentes em toda e qualquer língua, daí serem mais difíceis de serem tomadas de empréstimos. Esses vocábulos seriam partes do corpo, ações básicas como comer, beber, fenômenos naturais, numerais, pronomes, características geográficas, etc.

Loukotka inclui populações de língua guahibo quando apresenta a composição do “*stock aruak*”, embora, segundo estudos mais recentes, a relação entre essas línguas seja apenas de empréstimo de vocábulos.

Matteson (1972) utiliza o método comparativo²² e classifica 26 línguas como arawak, dividindo-as em 6 subgrupos – obtidos pela reconstituição do suposto proto-idioma que originou o grupo – e 4 isoladas. Os subgrupos são o Proto-Shani (línguas kinikinau, tereno e baure), o Proto-Harakbut (wachipayri, amarakaeri e sapateri), o Proto-Piro-Apurinã (piro, manchineri e apurinã), o Proto-Ashaninka, o Proto-Madi (kulina, paumari e proto-Jamamadi-Jarauara) e o Proto-Newiki (línguas reconstruídas “Western Newiki” e “Eastern Newiki”), sendo isoladas a paresí, a amuesha, a goajiro e a “*black carib*” da Guatemala. Essa classificação foi muito criticada, pois a autora fez um uso indevido do método, apontando uma relação entre línguas que só possuíam 13 palavras, de uma amostra com 68 termos, em comum, como é o caso entre a harakbut e a paresí.

Rodrigues (1994 [1986]) trata as famílias arawá e arawak num mesmo capítulo do seu livro, mas argumenta que os autores que afirmam a existência de relações genéticas entre essas línguas se baseiam em critérios não lingüísticos, como a proximidade geográfica, etc. Segundo ele, a falta de “*bons*” estudos comparativos faz com que muitas línguas sejam associadas com o arawak sem existir demonstração ou evidências claras dessa associação. As relações internas à família são, por isso, pouco conhecidas nos seus detalhes, estando longe de existir um consenso entre os pesquisadores.

A associação das línguas arawá e arawak pode ser vista como resultante dessa falta de estudos consistentes. Rodrigues (1994 [1986]), pelo uso do método comparativo, divide e separa essas famílias, argumentando que a relação que alguns autores afirmam entre elas – muitos consideram a família arawá como um subgrupo do Tronco Aruak – não é acompanhada da demonstração. Esse erro, para Rodrigues, seria o resultado do contato atual na região do Purus.

Esse contato é na verdade muito antigo, a história da convivência entre essas línguas é muito extensa, daí ser possível observar muitas semelhanças aparentes. A relação entre as populações de falantes foi observada, por exemplo, por Joseph Beal

²² O método comparativo se baseia na reconstrução de línguas ancestrais. A partir da observação de semelhanças e diferenças entre línguas que se julga aparentadas procura-se reconstruir a forma da proto-língua. Para maiores informações sobre os métodos da lingüística histórica, bem como seus problemas e limitações veja Lehmann (1992), Fox (1995), Dixon (1999) e Crowley (2002).

Steere que passou pela região do rio Purus em 1873. No seu relato da viagem encontramos o comércio de macacos e a confiança de um Apurinã em visitar uma aldeia Jamamadi (Steere 1949). Há também indicativos de que a relação entre essas populações foi anteriormente guerreira. A guerra pode resultar em raptos, o que pode resultar na absorção de pessoas que trazem consigo outra língua, ou seja, introduzem novas palavras. Estamos apenas especulando sobre uma possível explicação para os empréstimos.

Santos-Granero (2002) argumenta que a guerra Arawak é dirigida para aqueles que não são lingüisticamente relacionados, assim, ela pode ter contribuído para a absorção de novas palavras. O problema desse exercício imaginativo é que não sabemos como é a guerra segundo a perspectiva Arawá e são as línguas desses povos que se tenta aproximar do arawak, o que ocorre, provavelmente, em função dos empréstimos lingüísticos.

As classificações mais recentes dos Arawak (Payne 1991, Aikhenvald 1999 e Fabre 2005) e Arawá (Fabre 2005, SIL 2006²³) classificam de forma separada as línguas arawá e arawak. Os idiomas que pertencem a cada uma dessas famílias estão bem estabelecidos e os autores não sugerem o seu agrupamento em tronco. Não há, contudo, uma correspondência exata entre as propostas desses autores, existe divergência nos seus subgrupos²⁴.

Se compararmos as classificações de Payne (1991) e de Aikhenvald (1999) vemos que apesar dos autores considerarem as mesmas línguas²⁵ como sendo arawak, a divisão intermediária e o subgrupos encontram divergências. Em ambas temos que grande parte dos agrupamentos maiores se baseia na proximidade geográfica. O mesmo ocorre com a classificação proposta por Fabre (2005) que se ancora, em grande medida, na de Payne, mas incorpora algumas alterações baseadas em outros autores e em estudos próprios. As três classificações concordam em excluir as línguas consideradas arawá da família arawak e as duas da família arawá excluem as arawak.

O que as cinco classificações mostram é que as línguas que pertencem a cada família estão bem estabelecidas, mas não há consenso quanto às divisões intermediárias. Sendo assim, a construção de uma árvore lingüística, mostrando as distâncias relativas

²³ Sociedade Internacional de Lingüística. Classificação disponível em <http://www.sil.org/americas/brasil/INDGLANG/PORTARAW.HTM>

²⁴ Essas classificações estão disponíveis no apêndice A.

²⁵ A chontaquito que aparece na lista de Aikhenvald, mas não na de Payne, é considerada por este último como um dialeto Piro.

entre as línguas – revelando quando ocorreram as divergências entre elas – não é possível no momento²⁶.

Não podemos, portanto, considerar que essas famílias estejam definitivamente constituídas. Devemos levar em conta que essas organizações se baseiam no uso do método comparativo que, apesar de comumente aceito, possui diversos problemas. Segundo Dixon & Aikhenvald (1999) esse método só permite determinar a relação de línguas que tenham se separado há no máximo 5.000 anos, e considerando que pelo uso da glotocronologia²⁷ Fabre (2005) afirma que essa separação teria ocorrido há pelo menos 32 séculos para as línguas arawá e 45 séculos para as arawak, elas poderiam ter tido realmente uma origem comum como argumentam os outros autores. Se essa hipótese fosse provada verdadeira, os vocabulários compartilhados poderiam ser vistos como sobrevivências ao invés de empréstimos.

2.2 A situação lingüística a distribuição geográfica

Apesar das dificuldades em se estabelecer o que seria uma língua ou um dialeto (Dixon 1999) vamos aqui tentar mapear a distribuição dos falantes arawak e arawá. Há casos onde não existe mais o uso do idioma original pelas populações, a indicação sendo então da localização dos descendentes destes.

As informações sobre as línguas que apresentamos baseiam-se principalmente em Aryon Dall'Igna Rodrigues (1994 [1985]) (doravante ADR) e Alain Fabre (2005) (doravante AF). ADR fornece a localização aproximada das línguas arawá e arawak no território brasileiro, indicando, para alguns casos, o estado de conservação ou não dos idiomas e a proximidade lingüística entre aquelas com maior proximidade geográfica. AF fornece informações sobre a localização e o número de falantes de forma mais detalhada, mas as relativas à proximidade entre as línguas são mínimas. Fornecemos também os dados lingüísticos disponíveis na versão eletrônica do *Ethnologue: Languages of the World* (Ethnologue 2005).

A essas fontes primariamente lingüísticas acrescentamos algumas informações presentes na Enciclopédia dos Povos Indígenas do Instituto Socioambiental²⁸ (ISA

²⁶ Como muitas dessas línguas estão em processo de extinção, só sendo faladas pelos mais velhos, já que os jovens procuram dominar o idioma da sociedade envolvente, talvez este seja um problema insuperável para a lingüística. O estudo aprofundado de cada língua em particular, que poderia levar a uma melhor classificação, terá que se contentar apenas com os contextos onde a língua se mantém em uso corrente.

²⁷ Essas datas podem ser muito maiores dados os problemas inerentes ao uso da glotocronologia e do método léxico-estatístico, sobre o qual ela se baseia.

²⁸ Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/cadapovo.shtm> (10/01/2008)

2008) e o website “Página do Melatti”²⁹ (Melatti 2008), estes dois fornecem dados mais etnográficos do que lingüísticos, sendo seu foco as populações nomeadas e não os idiomas homônimos. Essas fontes fornecem informações gerais sobre as populações, sendo utilizadas também outras fontes que tratam dos casos etnográficos específicos.

Ao longo do capítulo foram incluídos também alguns mapas. Eles foram modificados a partir das cartas cartográficas presentes em Hill & Santos-Granero (2002) e o Ethnologue (2005), fornecendo informações diferentes do que os originais.

2.2.1 Panorama Geral

Os falantes da família arawá estão concentrados na região dos Rios Purus e Juruá. A família arawak, por outro lado, possui a maior extensão territorial do continente.

Um panorama simplificado das línguas arawak é fornecido por Rodrigues (2000). Segundo esse autor, o caribe insular e seu descendente atual, o garífuna, que se localiza no Mar do Caribe, em Honduras e em Belize correspondem ao limite norte da dispersão das línguas arawak. Um pouco ao sul temos o goajiro, na *Península de la Goajira*, na fronteira da Colômbia e Venezuela e o wapixana que se localiza na região da fronteira entre a Guiana Francesa e o Brasil. Para além dessas regiões a família

“está fortemente representada tanto ao sul como ao norte do rio Amazonas e em ambos os extremos ultrapassa os limites da Amazônia. O maior número de suas línguas e também dos subgrupos em que estas podem ser ordenadas se encontra em plena Amazônia, predominantemente do centro para o oeste desta região. Duas línguas, entretanto, situaram-se no extremo leste: o já extinto Aruã, na Ilha de Marajó, e o Palikúr, no Amapá. As línguas que se acham na bacia do rio Paraguai, o Teréna e o Guaná, fazem parte do subgrupo meridional, presente também na Amazônia boliviana, com o Mojo e o Bauré, no alto Mamoré. Ao norte, um subgrupo, o chamado de “línguas ta”, chegou a estender-se pela bacia do rio Orinoco e pela costa e ilhas do mar Caribe. Um terceiro subgrupo se encontra nos afluentes ocidentais do Orinoco, especialmente no Guaviare e no Vichada (Piapoko) e no Meta (Achagua). Os demais subgrupos se situam inteiramente dentro da Amazônia.” (Rodrigues 2000:17-18).

²⁹ Disponível em <http://www.geocities.com/juliomelatti/> (10/01/2008)

para que seja possível perceber a descontinuidade dos casos enfocados dentro da paisagem lingüística, quanto para servir como instrumento para outras pesquisas.

2.2.2 Kurripako-Baniwa, Warekena e Baré

Segundo ADR, no noroeste do Brasil a família arawak era composta pela língua baniwa do Içana, a warekena, a tariana, e a baré. O baniwa do Içana compreende um grande número de dialetos entre os quais não existem quase diferenças. Eles correspondem aos pequenos grupos em que se divide o povo que aparece nas etnografias como Baniwa do Içana. AF argumenta que alguns autores, entre eles ADR, distinguem o baniwa da Venezuela e o baniwa do Içana, mas não há um consenso sobre essa divisão, sendo necessária a realização de estudos mais aprofundados sobre essa questão.

Para Journet (1988) os Kurripako são um pequeno grupo dialetal, mas na Colômbia o uso do termo abarca diversos grupos que, no Brasil, a literatura etnográfica geralmente rotula como Baniwa. Os Baniwa encontrados no território brasileiro e venezuelano e os Kurripako colombianos seriam tão próximos que Journet os trata como se fossem uma coisa só³⁰. A separação, afirmada por ADR, entre a língua baniwa do Içana e a baniwa/baniwa da Venezuela não encontra apoio nesse autor, já que as suas populações podem ser consideradas em conjunto de um ponto de vista antropológico.

AF fornece uma localização mais acurada dos falantes de dialetos kurripako-baniwa, seus dados, porém, são mais antigos. No Brasil o “Kurripako-Baniwa/Baniwa do Içana³¹” estão distribuídos pelo extremo norte do estado do Amazonas, em todo o curso do rio Içana e seus afluentes, nos rios Aiari, Cuiati e nos igarapés, sendo encontrados também no município de São Gabriel da Cachoeira. As cifras populacionais para o ano de 1988 (CEDI 1991) são: Área Indígena de Cubate, com 121 Baniwa; AI Cuiari, 130; AI Içana-Aiari, 1191; AI Içana-Rio Negro, 1032 Baniwa – incluso um grupo Baré –; AI Xié, 629 Baniwa, Baré e Warekena; AI Kurripako, município São Gabriel da Cachoeira, com 810 Kurripako.

Na Colômbia as populações estão difundidas pelo *Departamento Guainía*, formando um contínuo a partir do território brasileiro que tem seu limite norte no rio *Inírida* e se prolonga pelo território venezuelano ao leste. Os Baniwa vivem no baixo

³⁰ Discordamos dessa simplificação de Journet, mas estamos fazendo um mapeamento e, portanto, aceitamos essa delimitação geral como possuindo alguma validade.

³¹ O kurripako-baniwa-baniwa parece ser uma cadeia dialetal, porém não possuímos informações muito claras a esse respeito.

Içana, no *Cuyarí* (?Cuiati?) e no *Aiarí*. Os Kurripako estão estabelecidos no rio *Guainía* e em alguns pontos dos rios *Inírida* e *Guaviare*. Os Kurripako-Baníwa colombianos estariam divididos pelos seguintes *Resguardos Indígenas*³²:

- *Resguardo Bajo Río Guainía e Río Negro* (kurripako), no município de *Inírida*, na parte baixa da margem direita do rio *Guainía* e na margem direita do Rio Negro, localizados nas aldeias de Araguato, Danaco, Punta Brava, Catanacuname, Punta Barbosa, El Frito, Santa Marta, Chaveny, Ducutibapo, Galilea, El Porvenir e Buena Vista. Segundo Ochoa (1998) existiam 1009 Kurripako nessas aldeias em 1997;
- *Resguardo Medio Río Guainía-Serranía Naquén*, nas duas margens do curso médio do rio *Guainía*, no *Corregimiento*³³ *Puerto Colombia*. Existiam, em 1990, 903 Kurripako divididos em 15 aldeias: Tonina, Sejal, San José, Niñal, Macanal, Oso, Manacal, Mapiripana, Tabaquen, Cartagena, Tigre, Berrocal, Barranquilla, Santa Rita e Caño Colorado;
- *Resguardo Alto Río Guainía*, no curso alto do rio *Guainía*. 391 Kurripako divididos em 10 aldeias: Lagunita, Danto, Caranocoa, Banderita, Morichal, Sabanita, Garza, Guarinuma, Catumare e Caracas del Yará;
- *Resguardo Alto y Medio Río Inírida*. Esse resguardo tinha população total de 1528 pessoas, número que inclui, entre outros, os Kurripako e os Baníwa;
- *Comunidade Río Atabapo*, outro agrupamento multiétnico, com um total de 636 habitantes em 1990. Os Kurripako e Baníwa estavam concentrados principalmente no *Corregimiento Cacahual*; assim como em *Merey* e *Ripial*, na margem esquerda do rio *Atabapo* e, no *sector de Raudal Pato*, na margem do córrego *Guasacavi*;
- *Resguardo El Venado*, no município de *Puerto Inírida*. Nesse resguardo existem também populações que falam línguas da família tukano (guanano, kubo, desano, tukano, piratapuyo) e puinave-maku (puinave) somando 124 habitantes no total. Ochoa (1998) aponta a existência de 146 Kurripako nessa região;

³² Os *Resguardos Indígenas* são propriedades coletivas de terra. Seriam análogos colombianos das Terras Indígenas brasileiras, embora tenham um estatuto jurídico diferente.

³³ “*Corregimiento Departamental: Es una división del departamento, la cual incluye un núcleo de población. Según esta misma norma, los ahora corregimientos departamentales no forman parte de un determinado municipio. De conformidad con el Decreto 2274 de 1991 (octubre 4)*”. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. <http://www.igac.gov.co> (21/02/2008).

- *Resguardo Almidón-La Ceiba*, também no município de *Puerto Inírida*. Vivem aqui os Tukano, Kubeo, Puinave e Kurripako;
- *Resguardo Coayara-El Coco*, em *Puerto Inírida*. 790 Kurripako e Puinave;
- *Resguardo Laguna Negra e Cacao*, no *Departamento Vichada*, município *Cumaribo* ou *Puerto Carreño*. Kurripako, Kubeo e Puinave totalizavam 181 pessoas em 1990, já Ochoa (1998) fornece o total de 237 Kurripako;
- *Resguardo Corocoro (Guainía/Guaviare/Vichada)*, com 179 habitantes;
- *Comunidade Cuiari-Içana* (município *Inírida/jurisdicción de la Inspección de Policía de Campoalegre*), nas calhas dos rios *Cuiari e Içana*. Nessa região existiam 19 comunidades com total populacional de 1461 pessoas em 1990, sendo que os dados de 1997 apontam a existência de 2259 Kurripako;
- *Resguardo do Vaupés*. Eram, em 1990, 1130 Kurripako no rio *Içana* e no seu afluente, o *Surubí*.

A distribuição dos falantes de dialetos kurripako-baniwa prolonga-se pelo território venezuelano, onde estão comumente associados com outras famílias lingüísticas. A literatura apresenta informações sobre os Baniwa, diferenciados dos Baniwa do Içana, mas não é clara a distinção existente entre eles. Essa imprecisão faz com que os dados populacionais não sejam muito confiáveis, já que não sabemos se fazem referência a diferentes populações ou se as mesmas pessoas são contadas de forma duplicada.

No *Estado do Amazonas*, na Venezuela, encontramos os Kurripako-Baniwa/Baniva nos *Departamentos de Atures*, de *Atabapo*, de *Casiquiare* e de *Río Negro*. Eles estão isolados em pequenas comunidades e misturados com os Guahibo (família lingüística guahibo), os Piaroa (família saliba), os Yekuana (carib), os Baré ou, os Warekena (arawak) em outras, há também alguns assentamentos onde estão presentes não-indígenas. No *Estado Bolívar*, distrito *Cedeño*, município de *La Urbana*, existem algumas comunidades com moradores Baniwa (não existiriam Kurripako), em duas delas estão presentes alguns Piaroa. A população Kurripako era, em 2000, de 2760 pessoas na Venezuela segundo Nãñez (2000).

Segundo a ONG Instituto Socioambiental (doravante denominada ISA) havia 4026 Baniwa e 1115 Kurripako no Brasil em 2001, na Colômbia as duas “etnias” somavam 6790 e na Venezuela 3236 em 2000. No território venezuelano, poucas

peças ainda falariam o idioma original (Ñáñez 2000), na Colômbia existiam 2000-2500 falantes (DNP³⁴ 1989 apud Fabre 2005) e no Brasil 810 (CEDI 1991).

AF considera o yavitero como um dialeto do universo kurripako-baniwa, ele estava localizado na zona fronteira entre esses três países. Até 1921 alguns Yavitero viviam em pequenos núcleos comunitários na calha do rio *Atabapo*. O último falante do dialeto teria falecido em 1984 (Ethnologue 2005), sendo que o OCEI³⁵ de 1985 (apud Fabre 2005) indica a existência de 5 Yavitero no território venezuelano, mas não informa se falavam o idioma original.

Para ADR o warekena é pouco diferenciado do baniwa do Içana, sendo que originalmente o tariana era bastante semelhante, porém, os seus falantes migraram para o Uaupés e adotaram uma língua tukano, estando quase extinto o idioma original. Os falantes do warekena estavam estabelecidos no Brasil e Venezuela, próximos às regiões do kurripako-baniwa, com quem estão em contato em algumas regiões, morando, em alguns casos, nas mesmas comunidades.

Segundo AF, as populações Warekena no território brasileiro se situam no estado do Amazonas, no rio Xié, afluente do Rio Negro, na Área Indígena Xié onde existiam também os Baré e Baniwa num total de 629 pessoas. Os Warekena estavam divididos em 9 comunidades em 1988: Vila Nova, Campinas, Yuku, Nazare, Kumatichoeira, Tonú, Umaritiwa, Tokana e Anamoim (Aikhenvald 1998). Sendo encontrados também no Baixo Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, entre a Ilha das Flores – local em que o rio Uaupés desemboca no Rio Negro – e a Ilha de Uábada, abaixo de São Gabriel da Cachoeira, concentrados principalmente entre os rios Curicuriari e o Maré. Meira (1991) reporta a existência de 2241 Baniwa, Baré, Warekena, Tariana, Tukano e Kamã Maku (família linguística puinave-makú) distribuídos por 66 aldeias nessa região.

Na Venezuela os Warekena estão localizados pelas mesmas regiões que os Kurripako-Baniwa – Departamentos de *Atabapo*, *Atures*, *Casiquiare* e *Río Negro*.

Segundo ADR, no Brasil existiam 338 falantes do warekena em 1986, já Aikhenvald (1998) argumenta que só existiam algumas dezenas de falantes, todos com mais de 50 anos. Na Venezuela, totalizavam de 409 pessoas para Ñáñez (2000) e 316

³⁴ Departamento Nacional de Planeación. *Los pueblos indígenas de Colombia*. Os dados desse documento, ao qual não tivemos acesso, são fornecidos por Fabre (2005)

³⁵ A entrada OCEI indica que os dados foram obtidos pelo *Censo Indígena de Venezuela*. Os dados dos censos de 1985, 1993 e 1995 são utilizados por Alain Fabre (2005), infelizmente não tivemos acesso direto ao resultado desses censos.

segundo o Censo de 1985 (OCEI 1985). Todos os falantes eram maiores de 30 anos, ou seja, trata-se de uma língua em processo de extinção.

A língua tariana, da família arawak, estaria extinta. Melatti (2008) aponta a existência de 1595 Tariana no Brasil em 1998 e 205-255 na Colômbia em 1988, todos localizados na Bacia do Rio Uaupés. Segundo o Ethnologue existem aproximadamente 1500 na parte brasileira e 332 na colombiana, não sendo encontrado, porém, nenhum falante da língua original. Os Tariana, na sua migração do rio Içana para a região do Uaupés adotaram uma língua tukano. Essa mudança só pôde ser afirmada, pois o processo foi observado diretamente por Nimuendajú (1982 [1927]), mas é possível que outros processos semelhantes tenham ocorrido, seja de populações que adotaram línguas arawak e arawá ou as abandonaram. Os outros casos de que possuímos informações são, em sua maioria, de adoção (ou imposição) do idioma da sociedade envolvente.

Segundo ADR, a tariana, a kurripako-baníwa e a warekena eram muito semelhantes entre si, já a baré³⁶ era mais diferenciada. Não há, contudo, falantes dessa última no Brasil, todos teriam adotado o português. Segundo Meira (1991) os Baré encontram-se distribuídos pelo rio Xié e pelo baixo Rio Negro, entre a Ilha das Flores e a Ilha de Uábada, tendo adotado, nessa região, o nheengatu (Língua Geral). Eles também são encontrados na Venezuela, localizados no *Estado Amazonas*, região do alto Rio Negro, prolongando-se desde a fronteira até o rio *Casiquiare*, passando por *San Carlos*, *Santa Rosa*, *Santa Lucía* e *Solano*. O OCEI de 1992 fornece o total de 1192 no território venezuelano, distribuídas em algumas comunidades multiétnicas. Segundo Ñáñez (2000) a língua está extinta, e as afirmações presentes em AF mostram que os últimos falantes teriam falecido entre os anos 1980-90.

2.2.3 Paresí e Enawenê-Nawê

Indo em direção sul, encontramos, no oeste do estado do Mato Grosso, Brasil, nos formadores do rio Juruena, os Paresí (ou Halití) e Salumã (ou Enawenê-Nawê). Costa (1985) argumenta que o termo Paresí recobre certo número de grupos-dialetos. Em 1981 eles eram 553 indivíduos divididos por 23 aldeias, das quais 13 estavam localizadas na “*reserva Paresí*” – como era denominada na época – e as outras nos seus arredores. Bortoletto (1999) informa que em 1996 eles se dividiam em 8 terras indígenas,

³⁶ A língua mandawaka, já extinta segundo ADR e AF, parece ter sido um dialeto baré, ou outro nome usado para se referir a esse idioma.

“A.I Capitão Marcos (Portaria no. 1762 de 19/11/86) com 480 ha, no município de Vila Bela da Santíssima Trindade, A.I. Estação Parecis (Port. Funai/PP/308/93) com 3.600 ha, no município de Diamantino, A.I. Estivadinho (Decreto s/no. de 12/08/93) com 2.032 ha, no município de Tangará da Serra, A.I. Figueiras (Decreto s/no. de 03/07/95) com 9.858 ha, em Barra do Bugres, A.I. Juininha (Dec. s/no. 04/10/93) com 70.537 ha, nos municípios de Pontes e Lacerda, R.I. Pareci (Dec. no. 287 de 29/10/91) com 563.586 ha, no município de Tangará da Serra, A.I. Rio Formoso (Dec. no. 391 de 24/12/91) com 19.749 ha, no município de Tangará da Serra e A.I. Utiariti (Dec. no. 261 de 29/10/91) com 412.304 ha no município de Campo Novo do Parecis”. (Bortoletto 1999:18)

O ISA informa que os Paresí contavam com 1293 pessoas em 1999. A língua está bem conservada, segundo dados do Ethnologue (2005) o português não se encontra muito difundido entre eles.

Próximos física e linguisticamente aos Paresí, os Enawenê-Nawê localizam-se em apenas uma aldeia na região do vale do rio Juruena. A população total era de 266 pessoas em 1 de janeiro de 1997 (Silva 1998). O ISA fornece o total populacional de 320 em 2000, estabelecidos próximos ao rio Iquê.

2.2.4 Mehináku, o Waurá e o Yawalapití

Seguindo para o leste, já no Parque Indígena do Xingu, encontramos os Mehináku, o Waurá e o Yawalapití como populações Arawak. Para ADR as línguas mehinakú e waujá³⁷ possuem mais características em comum que a yawalapití.

Os Mehináku habitam uma aldeia, localizada entre os rios Tuatuari e Kurisevo, que contava com 199 habitantes em 2002 (ISA). Segundo Mori (2008) atualmente eles se dividem em duas aldeias na região do rio Kurisevo, existindo aproximadamente 250 falantes do idioma.

Os Yawalapití eram 208 em 2002, habitando um grupo local localizado entre o Posto Diauarum e o travessão Morená – localidade próxima à confluência dos rios Kuluene e Batovi. Eles estão em processo de abandono da língua original, existem

³⁷ Franchetto (2008) argumenta que, apesar de comumente grafarem waurá, o correto seria waujá, com J ao invés de R. O linguista Ball (2008) sustenta essa informação.

atualmente apenas 15 falantes, nenhuma criança está aprendendo o idioma (Franchetto 2008).

Segundo Melatti os Waurá eram 270 em 1999 e 333 segundo o ISA em 2001, dos quais 270 moravam em uma aldeia próxima a lagoa Piyulaga.

2.2.5 Terêna e Kinikinau

A área mais ao sul do Brasil onde encontramos populações Arawak é aquela ocupada pelos Terêna, encontrados na região dos rios Aquidauana e Miranda, afluentes do rio Paraguai, no estado de Mato Grosso do Sul (ADR). Eles possuem uma população estimada em 16000 pessoas que ocupam terras descontínuas, cercadas por fazendas. Eles se dividem por sete municípios do Mato Grosso do Sul: Miranda, Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos de Buriti, Sidrolândia, Nioaque e Rochedo. Há também indivíduos Terêna que vivem na Terra Indígena Kadiweu, TI Guarani e TI Araribá (ISA).

AF fornece uma localização mais detalhada para Terêna e Kinikinau³⁸, apresentando os locais onde estariam em contato com outras populações indígenas. No estado de Mato Grosso do Sul, na região dos rios Aquidauana e Miranda, eles se dividem entre a AI Aldeinha, no município de Anastácio, ao sudeste da cidade Aquidauana, com 196 pessoas; a AI Buriti, nos municípios de Dois Irmãos Buriti e Sidrolândia, entre Campo Grande e Nioaque, com 1390 Terêna; AI Buritizinho, no município de Sidrolândia; AI Cachoeirinha, ao nordeste de Miranda, com 2055 pessoas; AI Dourados, no município de Dourados, onde habitavam 1.000 Terêna e 6.000 Kaiowa e Nhandéva em 1983; AI Kadiwéu, no município de Porto Murtinho, onde se encontram 1.070 Kadiwéu e Terêna, sendo os primeiros maioria, embora aqui se encontre a maior concentração dos Kinikinau; AI Lalima, no município de Miranda, ao sul da cidade de mesmo nome e ao oeste de Aquidauana, com 803 Terêna, existindo, segundo Oliveira & Alves (2005 apud Fabre 2005) algumas famílias Kinikinau; AI Limão Verde, ao leste da cidade de Aquidauana com 1205 Terêna; AI Nioaque, no município de Nioaque, com 850, que corresponde aos moradores da aldeia de Brejão citada em Cardoso de Oliveira (1966) e algumas família Kinikinau; AI Pilade Rebuá, no município de Miranda, com 1136 Terêna; AI Taunay/Ipegue, em Aquidauana à leste da cidade de Miranda, 2903 pessoas e; Água Limpa, no município de Rochedo, ao norte de Campo Grande, com 69

³⁸ Estes correspondem a um subgrupo Terêna, mas que tem, cada vez de forma mais vigorosa, assumido essa identidade diferenciada que até recentemente era escondida.

Terêna em 1987. Além dessas ocupações no Mato Grosso do Sul eles estão difundidos, desde os anos 1930, pelo estado de São Paulo, nas seguintes localidades: AI Araribá, no município de Avaí, com 164 Terêna, 83 Nhandéva e 3 Kaingang (dados de 1986); AI Icatu, no município de Braúna, com 27 Terêna e 46 Kaingang em 1984; AI Vanuire, no município de Tupã, com 189 Terêna e Kaingang em 1989 (CEDI 1990).

2.2.6 Wapixana e Palikur

Na região Norte do Brasil encontram-se os Wapixana, cuja ocupação se prolonga pela região Guiana. ADR afirma que a língua, da família arawak, divide-se nos dialetos atorai e mawayana. No lado guianense, eles se encontram no extremo sul, sendo a serra de *Kanuku* o limite tradicional entre o território wapixana e makuxi (família lingüística carib). AF fornece dados sobre os seguintes assentamentos: Sand Creek, na margem oriental do alto *Rupununi*, com 728 Wapixana em 1989; Sawariwau, entre o alto *Rupununi* e a fronteira brasileira, com 174 em 1986; Katoonarib, próximo à *Sawariwau*, 238 em 1986; Potarinau, na fronteira com o Brasil, 304 em 1989; Achiwib, com 255 em 1989; Karaudanawa, nas cabeceiras orientais do *Rupununi*, perto da fronteira brasileira, com 489 em 1989; Aishalton, ao nordeste de *Karaudanawa*, entre as nascentes do *Rupununi* e o *Kwitaro*, afluente sudoeste do rio *Essequibo*, com 1500 em 1989; Awarewaunau, com 650 em 1989; Maruranau, com 726 em 1989 e; Shea, com 345 pessoas, esses três últimos assentamentos encontram-se na zona ocidental das cabeceiras do *Kwitaro*.

No lado brasileiro, os Wapixana³⁹ distribuem-se pelo norte do estado de Roraima, próximo à fronteira com a Guiana, ao norte de Boa Vista. A maior concentração está na região do rio Amajari, ao sul do Uraricuera, ao oeste e leste do rio Branco, ao norte do rio Quitavaú e ao sul do rio Tacutú (onde predomina o atorai). Na região do município de Alto Alegre encontram-se na AI Anta, que possuía um total de 114 moradores em 1989⁴⁰, cifra que inclui também alguns Makuxi (carib), que estão associados com os Wapixana em quase todas as áreas no território brasileiro; AI Boqueirão, onde as duas populações somavam 400 pessoas em 1989; AI Mangueira, 240 em 1989; AI Pium, com 181 em 1989. No município de Boa Vista, os assentamentos encontram-se na AI Araça, onde os dois grupos somavam 280 indivíduos

³⁹ Farage (2002) fornece um mapa com a localização das aldeias Wapixana que não coincide inteiramente com as informações de AF, mas ela não indica o ano em que existia tal configuração.

⁴⁰ Embora as datas sejam diferentes, as informações demográficas aqui apresentadas encontram-se em CEDI 1991.

em 1986; AI Ponta da Serra, 312 em 1989; AI São Marcos, onde, além de Wapixana e Makuxi, existem também Taurepang (também da família carib) num total de 904 em 1986; AI Truaru, onde encontram-se apenas Wapixana, em número de 116 em 1986. No município de Bonfim metade das localidades (4 de 8) são compartilhadas com os Makuxi, a AI Bom Jesus, cuja população somava 200 em 1989; a AI Jaboti com 78 em 1986; a AI Manoa/Pium, com 500 em 1986; e a AI Recanto da Saudade, com 175 em 1986. As outras regiões do município são habitadas exclusivamente pelos Wapixana, a AI Canaúanim, com 287 em 1989; a AI Malacacheta com 225 em 1989; a AI Tabalascada, com 210 em 1986 e; a AI Jacamim, que se prolonga pelo município de Caracarái, com 207 em 1986.

Segundo o ISA os Wapixana localizados no Brasil somavam 6500 indivíduos em 2000 e os da Guiana 4000 em 1990.

Na região Norte do Brasil, na bacia do Oiapoque (ADR) encontram-se os Palikur, cuja ocupação prolonga-se pela Guiana Francesa. No lado brasileiro, em 1982, os 561 indivíduos moravam em aldeias que eram encontradas exclusivamente nas margens do curso médio do rio Urucauá, afluente da margem esquerda do rio Uaçá.

“A população distribui-se entre 5 aldeias localizadas como se segue, subindo o rio: Flexa (Yakutpit), na margem esquerda, onde os Palikur convivem com os Galibi [família carib]; Tawari (Irimeumi), na margem direita, com aproximadamente 10 casas; Urubu (Isuupimwa), na margem esquerda, com algumas casas ocupadas de modo intermitente por famílias da vila principal; esta, chamada Ukumenê ou Bom Salvador, situa-se na margem esquerda do rio, com 62 casas, e a sede do PI. Pouco acima de Ukumenê, na mesma margem esquerda, localiza-se a pequena aldeia Anauá (Ianawa). Acima desta aldeia, existem algumas casas isoladas, no alto rio Urucauá. Entre as aldeias Flexa e Tawari na encosta do monte Tipoca, localiza-se a habitação de Timor, atualmente ocupada pela esposa de seu fundador, Dona Matilde e seus filhos.”
(CEDI 1983:19) (o grifo corresponde ao *itálico* do original).

Segundo o ISA os Palikur eram 918 no Brasil em 2000 e 470 na Guiana Francesa em 1980. Eles estavam localizados, no lado brasileiro, no extremo norte do Estado do Amapá, no perímetro do município de Oiapoque, na região da bacia do Uaçá, um tributário do rio Oiapoque. No território guianense moravam, principalmente, dentro

do perímetro urbano das cidades de *Caïena* (capital) e de *Saint Georges de L'Oyapock*, na fronteira com o Brasil, em bairros construídos pelo governo para abrigá-los. Fora dos limites urbanos eles vivem em aldeias situadas na margem esquerda do baixo rio Oiapoque (ISA).

AF fornece informações mais detalhadas sobre a localização deles na Guiana Francesa. Próximo à fronteira brasileira, estão em 9 vilas situadas na zona de *Saint-Georges de l'Oyapock*, no alto do rio *Oyapock* (Oiapoque) as aldeias Persévérance/La Savane, Bambou e Gabaret e, no baixo rio, Tampac, Rozé, Mirambeau, Couman-Couman, Trois Palétuviers e Petit Toucouchy/-Ouanary, próximo a *Montagne des Trois Pitons*. Existem também algumas famílias isoladas vivendo no rio *Orapu*, a uns 25 km ao sul da cidade de *Cayena*, próximo à localidade de *Roura* e também no *Tonatte*, ao oeste dessa cidade.

2.2.7 Apurinã e as línguas Arawá

Outra região onde encontramos línguas arawak em território brasileiro é ao sul do estado do Amazonas e no Acre, com populações que se prolongam pelos países vizinhos. Existem quatro populações Arawak nessa região: os Mantenéri e Manchineri, no rio Iaco, afluente do Purus e falantes da língua piro; os Campa no alto rio Juruá e; os Apurinã (ou Ipurinã), no sudeste do Acre, ao longo do rio Purus (ADR).

Os Apurinã, segundo o ISA, estão divididos em 27 Terras Indígenas, duas delas junto com os Paumari (arawá) e uma com os Torá (família txapakura). Eles se localizam nos municípios de Boca do Acre, Pauini, Lábrea, Tapauá, Manacapuru, Beruri, Manaquiri, Manicoré, todos no estado do Amazonas, com população de 4087 pessoas em 2003. Facundes (2000) afirma que existiam 2000 Apurinã em 1991, mas menos de 30% ainda usa a língua original, só existindo crianças falantes em Tumiã e Tawamirim.

AF localiza os Apurinã inteiramente dentro do território brasileiro. Eles se distribuem ao longo de 1500 km, desde os rios Purus e Acre, Rio Branco, até a cidade de Manaus. No município de Lábrea, temos a AI Acimã, com 63 Apurinã em 1987; AI Alto Sepatini (Terra dos Macacos), com 58 em 1989 e 41 em 1991; AI Caititu, com 367 em 1985; AI Ciriquiqui, com 37 em 1987; AI Paumari do Lago Marahã, com um total de 320 pessoas que incluem os Apurinã e Paumari⁴¹; AI São Pedro/Sepatini, 37 em 1988; AI Fortuna e Fonte, bairros da cidade de Lábrea com 88 Apurinã em 1985. No

⁴¹ Facundes (2000) em sua tese fornece o total de 437 Apurinã e Paumari para a área do lago Marahã, informação que teria sido obtida junto a Funai em 1993.

município de Pauini eles se localizam na AI Água Preta/Inhari⁴², com 95 moradores em 1988; AI Catipari/Mamoria⁴³, com 29 em 1987; AI Guajahã, com 100 em 1987, nenhuma das quais falantes da língua original e; AI Apurinã Peneri/Tacaquiri⁴⁴, ao norte da cidade de Rio Branco, entre Boca do Acre e Mataripua, na região entre os rios Seruni e Tumia, afluentes do Purus, com 690 em 1987. No município de Tapaua temos a AI Apurinã do Igarapé São João, com 53 em 1983 e; a AI Apurinã do Igarapé Tauamirim, entre as cidades de Porto Velho e Manaus e os rios Madeira e Purus e os afluentes sul do Purus, Itaparana e Itoxiou, sendo o limite leste Nova Olina, com o total de 118 pra o ano de 1985. Nos municípios de Boca do Acre e Lábrea, ao longo da rodovia BR 317, que corta a região dos Apurinã, encontramos três aldeias, em 124 km, 137 km e 54 km. Segundo Facundes (2000) as duas primeiras somavam 130 pessoas, que usariam correntemente o português, embora existissem alguns poucos falantes do idioma original – o autor encontrou 3 velhos, mas não sabe precisar quantos outros conheciam a língua. A aldeia do 45 km, que Facundes não visitou, tinha aproximadamente 108 moradores. Em Boca do Acre existe também a AI Camicuã, com 450 em 1987, Facundes (2000) localiza nessa área as aldeias de Terra Firme e Monte Verde, com 215 habitantes, sendo 36 falantes ativos e 51 passivos em 1991. Nos municípios de Lábrea e Pauini existe a AI Seruini/Marienê⁴⁵, com 220 em 1987; AI Tumia⁴⁶, com 100 habitantes em 1989. Nos municípios de Lábrea e Porto Velho, encontravam-se 220 em 1989 na AI Kaxarari. Por fim, no município de Manacapuru, na

⁴² Facundes afirma que existiam nessa área, em 1991, três aldeias Bananeira, Camucim e Inhari, com um total de 146 pessoas, existindo, entretanto, apenas 11 falantes ativos e 29 passivos do idioma original. Quando retornou a essa área em 1995, o autor encontrou diversas mudanças, a aldeia de Camucim foi abandonada e o assentamento na boca do rio Água Preta, que em 1991 era temporário, tornou-se uma aldeia, chamada Mipiri, sendo que seus moradores eram, na maioria, pessoas que em 1991 se localizavam em Inhari.

⁴³ Facundes (2000) aponta a existência de 90 pessoas nessas duas áreas, sendo que Catipari era composta por duas aldeias, Catipari (também chamada São Jerônimo) e Cacuri, e Mamoriá seria o nome da aldeia da outra área. Existiam, em 1991, apenas 6 falantes ativos e 12 passivos nessas áreas. Em 1995 a situação teria se alterado, um dos falantes da aldeia de Catipari havia falecido e a aldeia de Mamoriá, em decorrência de um surto de hepatite D que vitimou 9 pessoas, tinha se desintegrado.

⁴⁴ Facundes (2000) afirma a existência de três aldeias nessa área: Nova Vista (ou Peneri), Jagunços e Tacaquiri. Ele visitou apenas Nova Vista, onde existiam, em 1991, 13 falantes ativos e 29 passivos. Ele reporta a existência de aproximadamente 216 pessoas nessa área.

⁴⁵ Facundes reporta a existência de 3 aldeias na região em 1991: Bom Jesus, no rio Seruini e as localizadas nos rios Marienê e Michiri. Quando de sua visita em 1991 existiam 52 pessoas nessa área, sendo, sendo, no mínimo, 28 falantes ativos e 12 passivos. Em 1995 o autor teve contato com alguns moradores da região que reportaram que, graças à atuação das autoridades brasileiras e das organizações indígenas, os conflitos armados que assolavam a região estavam controlados.

⁴⁶ Segundo Facundes (2000) essa era a única área onde os Apurinã não estavam em contato permanente com os brasileiros em 1991. Atualmente, entretanto, eles possuem contato permanente com os “outsiders”, sendo observado a presença de um atendente médico na aldeia.

AI Jatuarana (ou São Sebastião) moravam 45 em 1987, correspondendo ao limite setentrional desse povo.

As línguas arawá estão confinadas ao oeste dos Apurinã. A família é formada por um conjunto de povos (Banawá-Jafí, Deni, Jamamadi, Jarawara, Kanamanti⁴⁷, Kulina, Paumari, Zuruahã [ou Sorowahá]) que está circunscrito a uma pequena região nas imediações dos rios Purus e Juruá. A semelhança entre esses idiomas é muito grande, sendo o paumari um pouco mais diferenciado. Algumas dessas populações, principalmente a Paumari, estão em contato direto com os Apurinã, o que talvez tenha motivado empréstimos lingüísticos e os erros nas classificações.

Os Banawá-Jafí estão confinados a Terra Indígena Banawá, localizada nos municípios de Canutama e Tapauá, no Amazonas. Suas quatro aldeias ficam em terra firme, entre os rios Piranha e Purus, com um total de 100 pessoas em 1999 (ISA). A língua que eles falam seria um dialeto do jamamadi para o ISA, mas o Ethnologue (2005) afirma que essas línguas não são tão próximas como se acreditava anteriormente. A língua está bem conservada, alguns indivíduos falam também jamamadi e português.

Os Deni estão localizadas no alto Cunhuã, afluente do Purus e no Xiruiã, afluente do Juruá, no Estado do Amazonas (ADR). Segundo o ISA eles habitam uma extensa região entre os rios Juruá e Purus, nos municípios de Itamarati, Lábrea e Tapauá, e eram 736 pessoas em 2002. AF localiza-os entre os rios Purus e Juruá, ao nordeste do rio Cunhua (=Tapauá), o alto Cunhuã e o rio Xiruiã: AI Deni, municípios de Itamarati e Tapauá, onde existiam também Kulina num total de 700 pessoas em 1987; TI Camadeni, no município de Pauini, ao norte da cidade de mesmo nome, com 54 Deni em 1988.

Segundo o ISA os Jamamadi⁴⁸ ocupam a região do Médio Purus, nos igarapés Curiá e Saburrun (Sabuhã), afluentes do rio Piranhas e os igarapés Mamoriazinho, Capana, Santana e Teruini, afluentes do Purus, nos estados do Amazonas e Acre. Seus 800 representantes, em 2000, dividiam-se em cinco Terras Indígenas, duas das quais ocupadas de forma exclusiva: Terra Indígena Igarapé Capana e TI Inauini/Teunini. Na TI Caititu estão junto com os Apurinã e Paumari⁴⁹, na TI Camadeni estão com os Deni,

⁴⁷ O ISA considera que os Kanamanti não são diferentes dos Jamamadi, já AF e Melatti (2008) tratam os Kanamanti de forma separada.

⁴⁸ Segundo o Ethnologue (2008) a língua jamamadi se divide nos dialetos Bom Futuro, Juruá, Pauini, Mamoria, Cuchudua (Maima) e Tukurina, embora esta última possa ser uma língua a parte.

⁴⁹ Segundo AF seriam 6 Jamamadi, 367 Apurinã e 12 Paumari nessa área em 1985.

e na TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti, com os Jarawara⁵⁰. Estes últimos estão confinados a essa TI, onde as 180 pessoas se dividem por 5 aldeias: Casa Nova, Yemete, Água Branca, Saubinha e Nazaré (ISA).

Os Kanamanti localizam-se na região de Lábrea no estado do Amazonas, nos rios Tapauá, Cunhuã, Pinhuã, Jacaré e Ituxi, afluentes do Purus, em Piranhas, município de Camarúá, com 130 Kanamanti e Jamamadi em 1987, e na TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti onde as três populações somam 264 habitantes (AF). Eles estão presentes também no estado do Acre, na AI Rio Gregório, município de Tarauacá, onde se encontravam alguns Yawanawa, Kanamanti, Jamamadi e Katukina-Arawak num total de 460 pessoas em 1987.

Os Paumari estão localizados inteiramente na bacia do Médio Purus e seus afluentes, como os rios Ituxi, Sepatini e Tapauá, no estado do Amazonas. Seus 870 membros se dividem por 7 Terras Indígenas: TI Paumari do Lago Manissuã, onde são os únicos habitantes; TI Paumari do Lago Marahã e TI Paumari do Rio Ituxi, onde são encontrados também os Apurinã; TI Caititu onde além desses encontram-se os Jamamadi e; TI Paumari do Cuniuá e TI Paumari do Lago Paricá, onde os Paumari vivem juntos aos Apurinã e Katukina (família lingüística arawak) (ISA). AF fornece dados diferentes, onde os Paumari aparecem limitados a 3 áreas num total de 4 assentamentos. No estado do Amazonas, na área de São Clemente, no rio Purus, com 270 pessoas; no Rio Ituxi, 50 indivíduos e; no Rio Tapaua, 200.

Os Zuruahã habitam a região compreendida entre as bacias do rio Purus e do rio Juruá, no seu curso médio (ISA). AF os localiza no estado do Amazonas, AI Zuruahã, município de Camarua (ou Tapauá), ao leste da TI Deni e ao sul de Beija Flor e Marração, rio Cuniua, noroeste da cidade de Lábrea. Eram 144 pessoas em 1996 (ISA).

Os últimos falantes de línguas arawá são os Kulina, estabelecidos na região do alto Purus, do alto e baixo Juruá, do Jutai, do Itacoai e, possivelmente, do Curuçá, nos Estados do Acre e do Amazonas, continuando até o Peru (ADR). Segundo o ISA os Kulina localizam-se, em sua maior parte, na fronteira entre o Brasil e Peru, vivendo às margens dos rios Purus e Juruá, no Acre. Eram 2537 no lado brasileiro em 2002 e aproximadamente 400-500 no Peru em 1998, constituindo-se como a maior população Arawá.

⁵⁰ O ISA não considera os Kanamanti como uma população à parte.

AF fornece informações mais detalhadas quanto à localização e demografia, porém seus dados são mais antigos e pode ser que misturem os Kulina com outras populações arawá. No estado do Acre eles estavam localizados na AI Alto Rio Purus, nos municípios de Manoel Urbano e Sena Madureira, com população indígena total de 855 divididos entre Kulina e Kaxinawá em 1987; na AI Kulino do Igarapé do Pau, com 76 pessoas em 1987; na AI Kulina do Rio Envira, com 245 habitantes em 1987, ambas no município de Feijó. No estado do Amazonas eles se encontravam no município de Envira, na AI Cacau do Tarauacá, com 81 em 1985 e Kulina do Rio Acuarauá; no município de Pauini, a AI Camadeni com 54 em 1988; nos municípios de Itamarati e Tapauá, AI Deni, com 700 habitantes Deni e Kulina em 1987; nos municípios de Envira, Eurunepé e Ipuxuna, a AI Kulina do Médio Jutai, com 915 em 1985; no município de Jutai, uma comunidade na margem esquerda do rio de mesmo nome, próximo ao igarapé São Francisco, no limite da AI Vale do Javari, com 117 moradores em 1983; no rio Juruá, nos municípios de Fonte Boa, Juruá e Carauari e na TI Vale do Javari onde existiam 45 dispersos entre outras etnias.

No Peru eles estão, segundo AF, no *Departamento del Ucayali*, no curso alto do Rio Purus, nos povoados de Zapote, rio acima de *Puerto Esperanza* e rio abaixo da desembocadura do *Curanjá* no Purus, com 75 Madija⁵¹ em 1972 e San Bernardo, no Purus, entre *Puerto Esperanza* e a fronteira brasileira, com 250 em 1972, mas segundo o INEI⁵² (1993) essa comunidade tinha 112 habitantes. O censo cita a presença deles em três outras comunidades, Bola de Oro, com 69 pessoas, Pozo San Martín, com 62 e Salón de Shamboyacu, com 54.

Com a descrição da ocupação Arawá, terminamos o mapeamento das línguas arawak e arawá no território brasileiro. Abaixo fornecemos um mapa (Mapa do Brasil) no qual é possível observar a localização das populações. Aquelas que estão próximas as fronteiras e se estendem aos países vizinhos serão representadas também em outros mapas, fornecidos a medida que suas outras línguas forem localizadas.

⁵¹ AF usa o termo madija quando se refere aos Kulina do Peru. *Madiha*, na língua kulina, é um termo polissêmico usado como autodenominação.

⁵² A referência INEI (1993) corresponde aos resultados preliminares do *I Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonia* peruana, as informações sobre ele estão disponíveis em Fabre (2005).

2.2.8 Piro, Amuesha e a constelação Campa

Na Amazônia peruana, Rivera (2000) situa as línguas asháninca, também falada na Amazônia brasileira, campa caquinte, chamicuro, iñapari, machiguenga, nomatsíguenga, piro, resígaro e yanesha. Dentre essas o campa caquinte (229 falantes), chamicuro (126), iñapari (4) e resígaro (11) estariam em processo de extinção. O asháninca possuía o maior número de falantes, sendo usado correntemente por 52.232⁵³ pessoas. O apurinã, o mantenéri e manchineri (piro) teriam, junto com o iñapari, uma origem comum (Brandão 2006), enquanto que as outras línguas aqui citadas são agrupadas por Rodrigues (1994 [1985]) e o ISA sob o termo Campa. Pelos indicativos de AF podem ser considerados como Campa, além desses idiomas já citados, o asheninca, cujos falantes são muito próximos aos Asháninca, embora deles se distingam.

Os Piro eram, segundo Melatti (2008), 2909 em 1993, porém, existe um problema com esse número. Como mostra Gow (1991) os Piro localizados no *Bajo Urubamba* e *Alto Ucayali* se consideram e são “*de sangre mezclada*”, ou seja, encontram-se misturados com outros grupos, como, por exemplo, os Campa. Existe uma grande quantidade de mestiços, sendo difícil (se não impossível) precisar quem é ou não descendente dos falantes da língua original. Brandão afirma que os Piro se dividem em dois grupos, um que se localiza inteiramente no Peru, com “*população de 1263 pessoas (sendo que o censo incluía todos aqueles que falavam a língua*⁵⁴)” (Brandão 2006: 2), e os Manchineri, sobre os quais ela não possui informações. O ISA aponta a existência de 937 Manchineri no Brasil em 2004, localizados na região sul do estado do Acre, espalhados pela Terra Indígena Mamoadate, no seringal Guanabara e alguns poucos no São Francisco e no Macauã, além da cidade de Assis Brasil.

Nies (1986), na introdução do seu dicionário *Piro-castellano*, escrito em 1984, afirma a existência de aproximadamente 1500 falantes do piro vivendo na “*selva amazónica del sur del Perú*”, divididos em 15 comunidades espalhadas nas margens do rio *Urubamba*, rio acima de *Atalaya*. Existia também um assentamento nas margens do rio *Madre de Dios*, na boca do *Manú*, e outros dois na margem do rio *Cushabatay*, rio abaixo de *Contamana*. Apesar de não especificar, a autora diferencia esses Piro dos Manchineri, o que pode indicar que os dados se referem aos Mantenéri.

⁵³ Essa cifra inclui os Asháninca e outras populações Campa.

⁵⁴ Não fica claro se exclui os não falantes.

AF apresenta distribuição dos Piro de forma mais detalhada, não específica, contudo, quando está se referindo aos Mantenéri, só havendo indicativo de que os Manchineri estão localizados exclusivamente no Brasil. No Peru eles se encontram no distrito de *Echarate*, província *La Convención*, no *Departamento de Cusco*, onde existia uma comunidade com 464 Piro e outra com 151⁵⁵ (INEI 1993). No *Departamento de Madre de Dios*, no distrito de *Iñapari*, temos a comunidade Bélgica com 73 e; no distrito *Manu*, na província de *Manu*, encontram-se as comunidades de Diamante, com 258 Piro e alguns Machiguenga; a de Hupepecori com 250; a de Isla de los Valles com 55 (INEI 1993) e; a de Boca del Manu com 100 Piro e Cocama (tronco tupi). No *Departamento Loreto*, na parte sudoeste, há a comunidade Cushatay⁵⁶. No *Departamento del Ucayali*, província de *Atalaya*, encontram-se muitas comunidades onde estão associados com os Campa. No distrito de *Sepahua*, ao leste do curso médio do *Urubamba*, partindo de *Sensa* até *Huao* e *Unini* ao norte, temos a seguinte distribuição, incluindo as cifras populacionais para 1972: Unini com 100 Piro e 65 Campa; Huao, com 60P⁵⁷ e 30C; Santa Clara, com 60P 12C; Rima/Nueva Italia, com 55P e 20C; Pucani, com 45P 30C; Bufeo Pozo, com 200P e 12C (INEI 1993 aponta a existência de 555 pessoas nessa comunidade); Puija, com 234P (INEI 1993 aponta 416 pessoas); Sepahua, com 380P, o que corresponde a metade da população total e; Miaria, com 143P, 4 Machiguenga (arawak) e 7 Marinawa-pano (pano); Sensa, 61P. No distrito de *Antonio Raimondi*, ainda no *Departamento del Ucayali*, encontram-se as comunidades de Ramón Castilla, com 70P; Rima, com 106P e; Santa Clara, 108P (INEI 1993). Ainda nesse departamento, no distrito *Pampa Hermosa* se localiza o assentamento de Isolaya, com 144P e o de Liberdad, com 146P (INEI 1993).

Para além do território peruano AF aponta a existência de comunidades de língua piro no Brasil e Bolívia. No lado brasileiro eles encontram-se no estado do Acre, na região do rio Iaco, afluente do alto Purus, na AI Mamoadate, município de Assis Brasil e Sena Madureira, com uma população de 336 Piro-Manchineri e Jaminawa (pano) em 1987, e na AI Cabeceira do Rio Acre também com as duas populações, embora sem cifras populacionais. Quanto ao lado boliviano, Bazán (2000) afirma que o

⁵⁵ AF afirma que outros autores incluem essa comunidade, chamada de Sena, no *Departamento del Ucayali*.

⁵⁶ AF afirma que essa comunidade poderia ser uma das que se contabiliza no rio *Cushabatay*, afluente esquerdo do *Ucayali*, abaixo da cidade de *Contamana*, ao leste de *Pampa Hermosa*.

⁵⁷ P se refere aos Piro e C aos Campa.

Censo Rural Indígena de Tierras Bajas de 1995 aponta a existência de 155 Manchineri bilíngües com português nos limites entre Brasil, Peru e Bolívia.

A língua ñapari estava quase extinta em 1999 quando existiam apenas 4 falantes, todos adultos e bilíngües com espanhol (Ethnologue 2005). Esses falantes correspondem a uma família que foi encontrada em novembro de 1990 na margem do rio *Piedras*, no *Departamento de Madre de Dios* no Peru, pelo professor Juan Sebastián Sandoval (Parker 1995). AF confirma a localização dos Ñapari nesse Departamento, eles estavam localizados no extremo nordeste, na zona de fronteira entre os três países. No *Parque Nacional del Manu*, nos rios *Cujas*, *Purus*, *Tahuamano*, *Mishahua* e na confluência dos rios *Sabaluyo* e *Las Piedras*, no Peru. AF aponta também o sul do Acre, Brasil, e o extremo noroeste do departamento de *Pando*, Bolívia, como regiões de ocupação Ñapari, porém afirma que a presença atual dessa população não é confirmada.

Ao leste do *Parque Nacional del Manu*, ainda no *Departamento de Madre de Dios*, encontramos os falantes do nanti, que são quase todos monolíngües no idioma original. Seus assentamentos se localizam no curso alto do rio *Camisae*, afluente oriental do *Ucayali* e no rio *Timpia*, afluente ocidental do *Ucayali*. Segundo o *Cabeceras Aid Project 1998-2002*⁵⁸ existiam no *Camisae* as aldeias Montetoni, com 160 pessoas e Malanksiá que contava com um total de 90 indivíduos divididos entre Nanti e Machiguenga; no *Timpia* as aldeias de Marientari com 15-25 pessoas, outra no rio Marientari com 10-15 pessoas, Pariantimashiari com 20-30 habitantes e Inkonene com 50-60 indivíduos.

Ainda na selva peruana encontramos os Chamicuro, localizados no *Departamento de Loreto*, na província do *Alto Amazonas*, distrito *Lagunas*, no pueblo de Pampa Hermosa, em um afluente do rio *Huallaga*. Rivera (2000) afirma que a população Chamicuro é de 126 pessoas, já o Ethnologue (2005) aponta que seriam apenas 2 falantes da língua e 10-20 enquanto povo. Como é possível observar no mapa abaixo (Mapa de Peru – Região Norte) eles estão isolados das outras línguas arawak do Peru.

⁵⁸ Esses dados são fornecidos por AF.

No *Departamento de Loreto* encontram-se também os Resígaro, localizados na província de *Mayans*, nos distritos de *Pebas* e *Putumayo*, associados com os Bora (família lingüística bora-witoto) na comunidade de Brillo Nuevo e com os Ocaina (bora-witoto) na de Puerto Isango. Essas comunidades se localizam em *Peba*, nas margens do rio *Yaguasyacu*, tributário do *Ampiyacu* que desemboca no rio Amazonas (Allin 1979). Segundo o Ethnologue (2005) existiam 14 falantes do idioma em 1976 e para Rivera (2000) ainda restariam 11, não existindo, porém, a sua transmissão aos mais jovens.

Os Amuesha (ou Yanesha⁵⁹) representam outra população falante de língua arawak no Peru. AF localiza-os espalhados pela região rio *Pachitea*, afluente esquerdo do *Ucayali*, nos cursos d'água acima da cidade de *Pucallpa*, principalmente entre os rios *Palcazy* e *Huancabamba* (ou *Pozuzo*), formadores do *Pachitea*; e no alto curso do rio *Perene*. Os aproximadamente 50 assentamentos Amuesha, para o ano de 1980, estavam localizados no quadrilátero que tem como limites norte e sul os rios

⁵⁹ Amuesha e Yanesha são usados para se referir as mesmas populações, parece que Yanesha é como preferem ser chamados (Ethnologue 2008). Adotamos a forma Amuesha

Pachitea/Pozuzo e *Perene*, como limite ocidental o *Huancabamba* e oriental o *Pacazú*. No *Departamento de Pasco*, situadas no rio *Pichis*, encontravam-se as comunidades mais orientais, eram elas: Puerto Amistad com 195/30⁶⁰ habitantes; Garza Playa e Juan Santo Atahualpa, comunidades situados ao norte de *Puerto Bermúdez*, com 19 Amuesha. No mesmo Departamento, no rio *Palcazú*, ficam as comunidades de Buenos Aires, com 200/156 moradores; de Enoc; Flor de un Día/Hauswald; Loma Linda, com 228/23 pessoas; Puerto Laguna, com 120/219; Santa Rosa de Palcazú, com 56/16; Shiringamazú, com 206/51; Yarina/Alianza para El Progreso, com 155 habitantes. Nos afluentes do rio *Palcazú*, indo de norte para o sul encontravam-se as comunidades de Alto Lagarto, no rio de mesmo nome, com 58 pessoas; Santa Rosa de Chuchuras, no rio *Chuchuras*, com 110/130; 7 de Junio, no rio *Comparachimás*, afluente do *Lagarto*, onde moravam 685/169; Machca Bocaz, no rio *Bocaz*, com 19/3; San Pedro Pichanaz/Azuliz, nos rios *Azuliz* e *Pichanaz*, com 215; Puellas Yuncullmas, no rio *Cacazú*, com 104 habitantes e; Unión de la Selva Cacazú, no distrito de *Villa Rica*, no *Cacazú*, com 80-104/151. Existiam ainda no *Departamento de Pasco* a comunidade Tsachopen, no distrito de *Oxapampa*, no rio *Chorobamba*, afluente do *Huancabamba*, 277/159 e as comunidades localizadas nos afluentes nortes do rio *Perené*, ao noroeste, norte e nordeste da cidade de *San Luis de Shuaro*. Essas últimas representam a região mais meridional da ocupação Amuesha, no sentido oeste para leste encontravam-se Alto Churumazú, entre *Oxapampa* e *San Luis de Shuaro*, no rio *Churumazú*, com 75 pessoas; Ñagazú, no *Rio de la Sal*, com 89/167; Milagro, com 48/69 e Maime, com 40/68, as duas no distrito de *Villa Rica*, no rio *Eneñas*; Palomar, também no rio *Eneñas*, com 98 habitantes e Sanchirio no rio *Yapaz*.

AF argumenta que, além dessas comunidades apontadas por Barclay & Santos, o censo de 1993 cita, para o *Departamento de Pasco*, no distrito de *Palcazu* os assentamentos de Alto Conaz, com 139 Amuesha; o do Alto Iscozacín com 141 pessoas; o de Alto Iscozacín com 4; o de Bajo Conaz com 13; o de Centro Chispas com 54; o de Centro Esperanza com 157; o de Nueva Aldea com 186; o de Nueva Esperanza, com 26; o de Nuevo Progreso, com 77; o de San Carlos, com 30; o de Shingamazu, com 89; o de Villa América, com 244 e; o de Yoma Linda, com 228. No distrito *Oxapampa* o censo cita Acozasu, com 30; Gramazu, com 92; Quillazu, com 26 e; Zipizu, com 31. No de

⁶⁰ Os números a esquerda são fornecidos por Barclay & Santos (1980 apud Fabre 2005) e os a direita, quando aparecem, são aqueles fornecidos pelo censo de 1993.

Puerto Bermúdez é citada a comunidade de Puerto Porvenir, com 18 habitantes e no distrito *Villa Rica*, a de Unión de la Selva, com 98.

Os Amuesha são encontrados ainda no *Departamento de Junín*, na fronteira com o *Departamento de Pasco*, onde Barclay & Santos e o Censo de 1993 citam as comunidades de Sancachari, no rio de mesmo nome e do Alto Yurinachi (ou *Yurinaki*), no distrito *Perené*, no rio *Eneñas*, com 348/997 Amuesha.

AF cita uma comunicação feita por Santos-Granero em 1996 em que ele apresenta uma distribuição menor dos Amuesha. A comunicação, no que se refere a localização das populações é aqui reproduzida:

“Actualmente existen 29 comunidades nativas yánesha – más unos cinco asentamientos no reconocidos – dispersas como islas de un archipiélago en un mar de colonos – salvo en el valle del Palcazu donde se halogrado resguardar un territorio más o menos continuo. Dichas comunidades se encuentran distribuidas en una vasta área ubicada entre los meridianos 74° 45' y 75° 45' de Longitud Oeste y los paralelos 9° 45' y 10° 45' de Latitud Sur [...] La población yánesha ha experimentado grandes altibajos desde la época del contacto con los españoles. Sin embargo, según datos oficiales, en 1986 existía un total de 1.009 familias en las 29 comunidades registradas. Esto daría una población total de alrededor de 5.000 personas. Si calculamos que muchos de los datos oficiales fueron recogidos en la década del >70, sería más acertado estimar la población actual en cerca de 6.000.” (Fabre Verbete Arawak 2005: 19)

Vizinhos aos Amuesha encontram-se os Asháninca, também da família arawak. Essa população, como mencionado anteriormente, faz parte do universo Campa. Eles se localizam nos departamentos de *Junín* e *Cusco*, nos rios *Apurímac*, *Ene*, *Mantaro*, *Perené*, *Tambo*, *Bajo Urubamba* e *Bajo Perené* e em seus tributários. AF localiza os assentamentos de Buenos Aires, com 52⁶¹ Asháninca e 10 Piro; de Chembo; Shirintiari, com 240 Asháninca; Quemarija, com 87; Shevoja, com 103; Charavaja; Capitiri, com 62; Mayapo, com 100; Poyeni, com 197; Ocheni; Anapati, com 115; Oviri, com 280; Otica, com 200; Coriteni, com 75, ao longo da margem direita do rio *Tambo*, entre as cidades de *Puerto Ocopa* e de *Atalaya*, no *Departamento de Junín*, província *Satipo*. Na

⁶¹ Os dados demográficos para esse rio referem-se ao ano de 1972.

margem direita do mesmo rio estavam as comunidades de Impaniquiari, com 112 Asháninka; Marankiari, com 110; Betania, com 289; Cushireni, com 53; Camajeni, com 90; Cuari; Mazaroveni e; Shima, com 60.

Na margem direita do rio *Ene*, de norte a sul, até a confluência do rio *Mantaro*, no distrito do *Río Tambo*, encontravam-se as comunidades de Quinchiriato; Pichiquiari; Chiquiveni; Pijineri; Meteni com 381⁶² Asháninka; Quimaveni; Shankishiari; Quipachiari; Quitani com 194; Catsingari; Maveni; Mamoren; Mamiri; Cutivireni com 636; Saborochiari, nas cabeceiras de um afluente oriental do *Ene*, próximo à província de *La Convención*, no departamento de *Cusco*; Camantavishi na mesma região e com 367 pessoas; Quempiri com 592; Shampintiari; Quimaropitari com 58 e; Chirotiari. Na margem esquerda do rio *Ene*, de norte a sul, até a desembocadura do rio *Mantaro*, distrito de *Pangoa*, estavam os assentamentos de Puerto Ashaninka, com 465; Shankireni; Saoreni; Tabechoaro; Matereni, em um afluente sul do rio *Perené*, ao leste do *Ene*, com 972; Saniveni, com 466 pessoas, embora possam ser, ao menos em parte, nomatsiguenga; alto Saniveni; Centro Potsoteni, essa e as duas anteriores se localizavam em afluentes ocidentais do rio *Ene*; Tsomaveni com 957; Yaniriato; Coriri; Yaviro e; Shimpenchariato com 61.

No *Departamento Cusco*, na província *La Convención*, distrito *Echarate*, rio *Apurímac* – nome usado para designar o rio *Ene* ao sul da boca do *Mantaro* – estavam as comunidades de Aviri, com 196 Asháninka; de Gran Shinongari, com 400; Otari, no rio *Otari*, afluente oriental do *Apurímac*, com 50; Sampantuari/San Mateo, com 153; Sanki Rosi, no rio *Pichari*, com 45 e; Santoshiari.

Os Asheninca, cuja língua é muito próxima da asháninka, localizam-se no *Departamento del Pasco*, no *Departamento del Junín*, no *Departamento del Ucayali* e no *Departamento de Heránuco*, no Peru e no estado do Acre, no Brasil. AF considera que o termo asheninca recobre muitos dialetos, entre eles o *campá del Pajonal* e o *campá del Ucayali*. Payne & Payne & Santos (1982) dividem o idioma nos dialetos *pajonal*, *ucayali*, *apurucayali*, *pichis* e *perené*, porém eles correspondem a localização geográfica de falantes, não sendo fornecidas informações sobre o critério lingüístico para essa diferenciação, que os próprios autores admitem, desconsidera a variação interna às divisões.

⁶² Os dados demográficos para essa área referem-se ao ano de 1982, quando existia um total de 5806 Asháninka no vale do rio *Ene*.

No *Departamento del Pasco*, no distrito de *Puerto Bermúdez*, os falantes se localizam no vale do rio *Pichis* e afluentes, incluindo o *Apurucayali*, o *Cocari*, o *Nazarategui*, o *Quirishari*, o *Anacayali* e o alto *Neguachi*. Nessa região existiam 40 comunidades em 1984 com um total aproximado de 6048-7560 Asheninca. AF lista os nomes dos assentamentos em ordem alfabética, sem especificar sua localização, e apresenta o numero de famílias⁶³ em 1984, informação que atribui a Swenson & Narby (1985 apud Fabre 2005). São eles: Amambay, com 26 famílias; Belén, com 21; Betania, com 12; Buenaventura, 14; Cahuapanas, 250; El Milagro, 26; El Solitario, 7; Enoc Flor de un Día, 27; Hauswald, 11; Huancamayo, 19; Jordán, 25; Loreto, 14; Madre de Dios, 8; Nevati, 63; Nueva Unión, 12; Paukil, 22; Presby, 21; Puerto Amistad, 29; Puerto Davis, 22, onde falam o dialeto do *Apurucayali*; Puerto Leticia, 13; Puerto Pascuala, 10; Puerto Porvenir, 31; San Fausto, 15; San José de Azupizú, 92; San Juan de Chivis, 25; San Luis de Chinchihuani, 38; San Pedro, 100; Santa Isabel de Neguache, 38; Santa Isabel de Pachitea, 28; Santa Isabel de Pelmaz, 24; Santa Isidora, 24; Santa Rosa de Chivis, 42; Sargento Lores, 28; Séptimo Unido, 124; Shirarine, 12; Tres Unidos, 45; Túpac Amaru, 25; Valle Carhuaz, 6; Villa Alegre de Quirishari, 103 e; Yarina, com 60 famílias.

A ocupação dos Asheninca continua pelo *Departamento de Junín*, nos distritos de *Chanchamayo*, *Pichanaki* e San Luis de Shuaro. Na região do *Alto Perené*, indo de oeste para leste existiam, em 1984, as comunidades de Alto Puñizas, Bajo Esperanza e Alto Esperanza, na margem norte do *Perené*, ao norte da *Carretera Marginal*; San Miguel, Centro Marankiari e Centro Pumpuriani, na margem sul do *Perené*; San Jerónimo de Puerto Yurinaki, na confluência do rio *Yurinaki* com o *Perené*; Chinari, na confluência do *Ubiriki* com o *Perené*; Alto Incariado, Pachacútec e Santa Rosa de Ubiriki, as três localizadas no rio *Ubiniki*; Shintoriato, na margem sul do *Perené*; Aldea Bajo Pichanaki, na confluência do rio *Pichanaki* com o *Perené*; Cerro Picaflor Orito, no rio *Sutziki*, afluente norte do *Perené*; San José Alto Kubiriani, afluente do rio *Sutziki*; Pampa Julián, na margem norte do *Perené*; Capachari e Boca Ipoka Maunari, ambos na região do rio *Ipoki*, afluente sul do *Perené*; San José de Anapiari, margem norte do *Perené*.

No *Departamento del Ucayali*, nos distritos de *Iparía*, *Yuruá*, *Tahuanía* e *Atalaya*, AF localiza o dialeto *campá del Ucayali*, o mesmo falado no Brasil. A sua

⁶³ AF baseia sua estimativa populacional na idéia de que cada uma dessas famílias possuiria 4 ou 5 membros.

difusão no Peru inclui os cursos altos dos tributários do *Ucayali*, na região compreendida entre o rio *Abujao* ao norte e a cidade de *Pucallpa* ao sudeste, onde se encontram também os Piro, Shipibo (pano), Yaminawa (pano), Amahuaca (pano). Ao oeste da cidade de *Atalaya*, no *Gran Pajonal*, se localiza o dialeto *campa del Pajonal*, em comunidades como Obenteni, no rio *Unini*, afluente ocidental do *Ucayali*, com 100 pessoas em 1972 e Pauti, ao nordeste do *Puerto Ocopa*, em um afluente do *Unini*, entre este e o rio *Perené*, com 225 em 1972.

Os últimos Asheninca do Peru se localizam no extremo nordeste do *Departamento de Huánuco*, na província de *Pachitea*. Nos distritos de *Honorio* e *Puerto Inca*, desde a confluência do *Pachitea* com o *Ucayali* até o sul da cidade de *Pucallpa*, encontravam-se espalhados por algumas localidades, como Honorio, Puerto Inca, Chicosa, Shinipo, Baños e no rio Sheshe.

No Brasil eles se encontram nas cabeceiras dos rios Juruá e Taruacá, onde falam o dialeto do *Ucayali*. No município de Feijó, Acre, se localizam na AI Kampa do Rio Envira, nas nascentes desse rio que é um afluente sul do Juruá, com 129 Campa em 1987 e na AI Kaxinawá do Rio Humaitá, onde existem alguns Campa e uma maioria Kaxinawá (pano). No município de Cruzeiro do Sul, na AI Kampa do Rio Amônia, se localizam nas nascentes do Juruá, ao sul da Serra do Divisor e ao oeste e noroeste de Foz do Breu, próximos a fronteira peruana, com 400 em 1987. Nos municípios de Cruzeiro do Sul e Tarauacá, estão na AI Kaxinawá do Rio Breu, com 60 Campa e 107 Kaxinawá em 1987 (CEDI 1990).

Payne (1989) fornece o total de 20000 pessoas para o grupo étnico, mas parece não estar se referindo apenas aos Asheninca, já que aponta que os termos Campa e Asháninca seriam usados para se referir a mesma população. O Ethnologue (2005) fornece informações separadas para os Asheninca Pajonal, 12000 pessoas; Asheninca Perené, 5000; Asheninca Pichis, 12000; Asheninca South Ucayali, 13000 e; Asheninca Ucayali-Yurúa, 7000 no Peru e 7212 no total – alguns estão localizados no Brasil.

Os Caquinte, também pertencentes ao universo Campa, falam uma língua que é estreitamente relacionada com a asháninca. Todos os 300 membros dessa população falam o idioma correntemente (Ethnologue 2005). Eles são encontrados no Peru, segundo o Censo (INEI 1993) eles habitavam no *Departamento de Junín*, alto rio *Poyeni* e seus tributários, como os rios *Shireni*, *Tireni*, *Ayeni* e *Yori*; no norte do *Departamento de Cusco*, no rio *Picha* e 6 famílias na comunidade de *Nueva Luz* no rio *Urubamba* e; no *Departamento del Ucayali*, no alto rio *Sepa*. O Censo cita ainda a

comunidade Kitepampani, no *Departamento de Cusco*, província *La Concención*, distrito *Echarate*, com 78 habitantes, mas o *Atlas Etnolingüístico del Perú* (Matos & Ravine 1988) considera que esta é uma comunidade Machiguenga. Rivera (2000) aponta a existência de 229 falantes do idioma, o Ethnologue (2005) de 300.

O machiguenga, segundo o Ethnologue (2005), é estreitamente relacionado ao nomatsigenka⁶⁴, porém só os últimos são geralmente incluídos entre os Campa. AF localiza a maioria dos Machiguenga⁶⁵ na zona que se estende desde o sul da desembocadura do *Misagua* no *Urubamba* até o rio *Yavitero/Paucartambo*. A localização e demografia das comunidades foram fornecidas por Rosengren em uma comunicação pessoal citada por AF. Eles estão divididos por dois departamentos, o de *Cuzco*, nos distritos de *Echarate*, *Quellouno*, *Quimbiri* e *Villcabamba*, e o de *Madre de Dios*, onde estão espalhados e geralmente em contato com outras populações.

No sentido norte a sul, os assentamentos do *Departamento de Cuzco*, na região do *Bajo Urubamba* são os seguintes: Nueva Luz, no *Urubamba*, entre os rios *Camisae* e *Mishagua*, rio abaixo de Nuevo Mundo, com 408 pessoas (455 segundo o Censo de 1993⁶⁶); Porotobango, no rio *Huitiricaya*, com 36(46) Machiguenga e Asháninca; Nueva Vida, no rio *Urubamba*, com 93 (118); Nuevo Mundo, também no *Urubamba*, com 232 (247); Kochiri, no rio *Pagoreni*, com 83 (130) Machiguenga e Asháninca; Camana, no rio *Parotari*, com 258 (289); Mayapo, no alto rio *Picha*, afluente esquerdo do *Urubamba*, com 232; Puerto Huallana, no alto rio *Picha*, com 296 (311); Kirig(u)eti, rio abaixo da confluência do *Picha* com o *Urubamba*, com 454 (629); Kashiriari, no alto rio *Camisea*, afluente direito do *Urubamba*, com 106; Segakiato, no curso médio do rio *Camisea*, com 274 (307); Shivankoreni/Shihuangoreni, no baixo *Camisea*, com 206 (251); Camisea, no baixo *Camisea*, com 196 (254); Timpía, no rio de mesmo nome, um afluente direito do *Urubamba*, com 389 (38); Ticumpinea/Ticum Pinia, no rio de mesmo nome, com 216 (255) e; Sababantiari, no rio *Ticumpinea*, com 49 (377).

A ocupação Machiguenga continua na região do *Alto Urubamba*, ao sul de *Pongo de Mainique* onde se situavam as seguintes comunidades: Pogentimari/Poyentimari, no rio *Mantaro*, afluente esquerdo do *Urubamba*, em frente à boca do *Yavero*, com 374 (189); Tiboriari⁶⁷, no alto *Pogentimari*, com 66; Morenkani⁶⁸,

⁶⁴ Alguns autores, entre eles AF, grafam machiguenga como matsigenka.

⁶⁵ Johnson (2003) fornece um mapa do território ocupado pelos Machiguenga.

⁶⁶ As estimativas populacionais fornecida entre (parêntesis) referem-se aos dados do Censo de 1993.

⁶⁷ Essa comunidade não aparece no Censo.

⁶⁸ Essa comunidade não aparece no Censo.

no alto *Mantaro*, com 65; Matoriato, no rio *Yavero* ou *Paucartambo*, afluente direito do *Urubamba*, ao noroeste de *Chirumbia*, com 810 (256); Yokiri, no rio de mesmo nome, com 39; Manugari/Monte Carmelo, no rio *Manugari/Urubamba*, com 391 (175); Inkaare, no alto *Matsokiato*, com 47 (62); Chakopishiato, no alto *Potsakiato*, com 48 (30); Shimaa/Shimendaato, no alto *Kompirushiato*, afluente esquerdo do *Urubamba*, ao noroeste de *Quiteni*, com 564 (418); Manitinkiare⁶⁹, no alto *Kompirushiato/Compushiriato*, com 47; Sangobatea/Sangobantiari, no rio de mesmo nome, ao oeste de *Koribeni* e nordeste de *Quiteni*, com 240 (377); San José de Koribeni, no *Koribeni/Urubamba*, rio abaixo de *Quillabamba* e *Rosalina*, com 800 (626); Confortayoc, com 161 segundo o Censo (INEI 1993); Chirumbia, no distrito de *Quellouno*, ao nordeste de *Koribeni*, com 255 (164); Chirumbia Alta, no mesmo distrito, com 117⁷⁰; Limatambo, encontrada, junto com as próximas quatro comunidades, no distrito de *Quimbiri*, com 328; Paquichari, com 117; Paraíso Santa Ana, com 77; San Carlos, com 158; Shampantuari, com 250; Talanca, no distrito de *Villcabamba*, com 23; Quiteni, com 37; Korimani, com 237; Koshireni, com 153; Monte Carlo, com 188; Puerto Rico, com 203; Sagontoari, com 195; Tipeshiari, com 63; Yomentoni, com 161 e; Yomentoni, com 107.

Ainda no *Departamento de Cuzco*, mas na província de *Paucartambo*, encontravam-se na comunidade do rio Q'eros, onde alguns Machiguenga viviam juntos aos Amarakaeri e Wachipairi, da família lingüística harakmbet e a de Santa Rosa de Huacaria, no rio *Piñi Piñi*, com 140 Amarakaeri e Machiguenga.

No *Departamento Madre de Dios*, segundo o Censo, existiam, na província de *Manu*, no distrito de *Fitzcarrald*, dentro do *Parque Natural del Manu*, as comunidades Tayacome, no rio *Manu*, na parte norte do Parque, com 114 pessoas e; Yomibato, no *Manu*, acima de *Tayacome*, com 90; além de alguns Machiguenga morando junto a outras populações nas cabeceiras da *Quebrada de Yomibato*; em Yaniral; em Cumerjali; na *Quebrada Piñipiñi*, na parte sul da Reserva, rio acima de *Santa Rosa de Huacaria*; na *Quebrada Pinquén*, na região sudeste do Parque, ao oeste de *Diamante*. Ainda dentro do Parque, mas no distrito de *Manu*, encontravam-se as comunidades de Palatoa-Teparo, com 59 pessoas segundo Censo; de Shipetiari, com 54; Diamante, no rio *Alto Madre de Dios*, limite sul/sudeste da Reserva, acima da boca do *Manu*, onde existiam alguns Machiguenga em meio a uma maioria Piro.

⁶⁹ Essa comunidade não aparece no Censo.

⁷⁰ Os dados populacionais das últimas comunidades do *Alto Urubamba* são fornecidos pelo Censo.

Ainda no distrito Manu, ao leste do *Parque Natural del Manu*, no curso médio do *Camisea*, afluente oriental do *Ucayali*, encontravam-se as comunidades de Kuria, com 5-10 Machiguenga; de Yopokoriari, com 10-15 e; Inaroato, com 5-10, segundo o *Cabeceras Aid Project 2002*. No alto rio *Paquiria*, também localizado no distrito *Manu*, a leste do Parque, encontravam-se as comunidades Manyokiari, com 10-15 pessoas; Kipatsiari, com 5-10; Shiateni, com 20-25 e; ao longo do rio, acima de *Kipatsiari*, encontravam-se algumas casas que totalizavam de 40-45 indivíduos. Na mesma região, mas no alto *Sejali*, existiam pequenas populações Machiguenga que se mantinham isoladas, na mesma área em que viviam também grupos de nahua (família lingüística pano) (Cabeceras Aid Project 2002).

No distrito de *Madre de Dios* existiam as comunidades Shintuya, no *Alto Madre de Dios*, acima de *Diamante*, onde vários Machiguenga viviam junto com os Harakmbet; Pinquén, no alto rio *Karene*, onde muitos Machiguenga viviam entre os Amarakaeri e; Puerto Luz, onde existiam alguns Machiguenga entre os Amarakaeri.

Melatti (2008) afirma que eram 8965 pessoas em 1993. O Ethnologue (2005) fornece um total de 10149, que ainda usariam o idioma original diariamente.

O nomatsígenka é a última língua arawak ainda existente no Peru. No *Departamento de Junín*, na região centro-sul, ao sudoeste de *Puerto Ocopa*, sudeste de *Satipo* e oeste do rio *Ene*, eles se dividem em três zonas: no sistema fluvial do rio *Pangoa*, afluente sul do *Tambo/Perené*, ao leste de *Satipo*, principalmente nos rios *Sonomoro*, curso médio do *Pangoa*, no rio *Kiatari*, afluente ocidental do *Sonomoro*, e no rio *Mazamari*; na zona do rio *Sanibeni*, afluente ocidental do rio *Ene* e; na zona do rio *Anapati*, que também é um afluente ocidental do rio *Ene* (AF).

Matos & Ravines (1988) fornecem informações sobre os assentamentos da província de *Satipo*. No distrito *Pagoa*, no rio *Kiatari*, afluente ocidental do *Sonomoro*, encontravam-se as comunidades Alto Kiatari, com 71 nomatsígenka; Boca de Kiatari, com 83 (455)⁷¹; Mazaronquiari, no rio *Pangoa*, com 425; San Emiliano de Cachingarani, também no rio *Pangoa*, com 235 (230); San Ramón de Pangoa, com 348; Matzuriniari, no rio *Potzoteni*, com 235; San Antonio de Sonomoro, no rio *Sonomoro*, com 275; San Jerónimo, no rio *Sonomoro*; San José de Quirichari, no rio *Perené*, com 64; Tres Unidos de Matareni, no rio *Anapate*, com 890; Unión Puerto Ashaninka, no rio *Ene*, com 85; Chavin, com 424 segundo o Censo e; Chuquibambilla, com 213 segundo

⁷¹ Os números entre (parêntesis) referem-se aos dados do Censo de 1993.

o Censo. No distrito *Río Tambo*, encontravam-se as comunidades de Gloriabamba, no rio *Pangoa*, com 420 pessoas e San Francisco de Cushireni. No distrito de *Mazamari*, os assentamentos Cañete, com 108; Mapitamari, com 70; San Cristóbal, com 65; Teoría, com 105, essas quatro comunidades localizadas no rio *Mazamari*; Panga, no rio *Pangoa*, com 70; Poshonari-Shejaroteni, também no rio *Pangoa*, com 65; Tsiriri, no rio *Sonomoro*, com 220 e; Tahuantinsuyo, com 77 habitantes segundo o Censo de 1993. Por último, Matos & Ravines (1988) listam, no distrito de *Coviriali*, a aldeia de Umanavanti no rio *Satipo*, com 68 pessoas e no distrito *Río Negro*, a comunidade Yavirironi no rio *Capiri*, com 108.

Segundo Shaver & Dodds (1990) existiam 2500-3000 Nomatsígenka em 1971⁷². Melatti (2008) afirma que eram 1399 em 1993. O Ethnologue (2005), por sua vez, fornece o total de 6500 pessoas, das quais 5500-6000 são monolíngües no idioma.

No mapa abaixo (Mapa de Peru – Região Sul) podemos observar que as populações Arawak formam um contínuo. Tal distribuição é, provavelmente, responsável pela atribuição do rótulo “Campa” para muitas delas.

⁷² Esses autores, além da estimativa populacional, fornecem também um mapa do território Nomatsígenka.

2.2.9 Baure, Saraveka e a cadeia dialetal mojo

Na Bolívia, além das línguas anteriormente citadas, cujos falantes se encontram predominantemente em outros países, temos os dialetos do mojo, o baure – apenas alguns poucos falantes do idioma –, o saraveka, já extinta, mas ainda com uma pequena população de descendentes e, já sem falantes ou descendentes, a apolista. Ramirez (2006) se refere ao idioma paunaka, que ainda seria usada por 4 pessoas, mas não possuímos outras informações sobre ela.

Baptista & Wallin (1967) localizam os Baure nos rios *Blanco*, *Negro* e *San Martín*, no *Departamento de Beni*, na província de *Itenez*, fornecendo o total de 5000 falantes. Essa cifra elevada não encontra apoio em outras fontes. AF localiza os Baure no *Departamento de Beni*, na província de *Itenez*, na área ao noroeste do povoado de *Magdalena*; em algumas vilas da província, como *Huacaraje*, *Trobi*, *San Ignacio*, *Baures*, *Campo Santo*, *La Cruz* etc. e; alguns poucos na região dos rios *Itenez* e *Colorado*, na zona limítrofe com o *Departamento de Santa Cruz*. A população Baure total seria de 474 pessoas, mas apenas uns poucos falariam o idioma. O Ethnologue (2005) fornece o total de 631 indivíduos, mas apenas 13 conheceriam o idioma. Os

Baure representam, assim como os Tariana, um caso de abandono da língua, que foi substituída pelo espanhol.

Os Saraveka, segundo AF, estavam localizados no *Departamento de Santa Cruz*, no nordeste da província de *Velascos*, entre *Huanchaca* e *Las Pitas*, *Murillo* e *Magabalito*, *Sierra Ricardo Franco*. Esse autor informa que não existem mais falantes do idioma, os descendentes, que evitariam o contato com os bolivianos, teriam adotado o chiquitano. O Ethnologue (2005) afirma que o saraveka está extinto, não sendo informado, contudo, se existem enquanto grupo étnico.

Sobre a cadeia dialetal *mojo*, temos informações a respeito do *ignaciano*, do *joaquiniano* e do *trinitario*. Para AF os falantes do *ignaciano* se localizam no *Departamento del Beni*, na província *Moxos*, num raio de 75 km ao redor de *San Ignacio*. A região de difusão da língua é limitada ao norte pelo rio *Apere*, pelas localidades de *San Mateo* e *Mercedes del Apere*, ao sul por *San Lorenzo de Moxos*, *Santiago*, *San Ignacito*, *Florida*, ao oeste por *Carmen de Cavito* e ao leste por *Trinidad*, *San Pedro*, *Fátima*, *Argentina*. Lehm (1991 apud Fabre 2005) assim delimita o território *ignaciano*: *Bosque de Chimanes*, desde *San Ignacio*, ao norte, rio *Apere* e seus afluentes, rios *Aparecito*, *Chinsi* e *Cavitu*, até suas cabeceiras em *San Salvador*, povoados de *Santa Rosa*, *Pueblo Nuevo*, *San José*, *Monte Grande*, *Carmen del Aparecito*, *San Salvador*, etc.. Segundo o Ethnologue (2005) são aproximadamente 4500 pessoas, muitas das quais falantes do idioma.

O *joaquiniano*, em processo de extinção, tem seus falantes e descendentes localizados no *Departamento del Beni*, província do *Mamoré*, na zona de *San Joaquin*, na parte centro-norte do departamento, a uns 200 km ao norte da cidade de *Trinidad*. O *Censo Rural Indígena de Tierras Bajas* fornece o total de 1913 *Joaquiniano*, dos quais 98% são monolíngües em castelhano e 1,9% bilíngües em *joaquiniano*-castelhano. AF afirma que existe a possibilidade de se tratar de uma língua diferente e não de um dialeto *mojo*.

Trinitario é um termo usado por alguns autores para considerar a totalidade dos *Mojo*. O Ethnologue (2005) separa o idioma *ignaciano* do *trinitario* e afirma existirem 5500 falantes deste último, enquanto que a “*ethnic population*” é de 20805 pessoas, numero que inclui os *Ignaciano*. Essa fonte divide o *trinitariano* nos dialetos *loretano* e *javierano*, porém não fornece informações diferenciadas para cada um deles. O *Censo Rural Indígena de Tierras Bajas* de 1995 fornece o total de 12.521 pessoas, das quais 65,3% eram monolíngües em castelhano.

As informações sobre a localização dos Trinitario devem-se a AF. No *Departamento del Beni* eles se encontram na cidade de *Trinidad*, na província de *Cercado*, com aproximadamente 800 famílias segundo o Censo Indígena; na província dos *Moxos*, no *Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré*⁷³ (TIPNIS), ao sul-sudeste de *San Ignacio de Moxos*, nas comunidades de Puerto San Lorenzo etc., onde todos, incluso as crianças, são monolíngües no idioma; em *San Francisco de Mojos*, ao nordeste de *San Francisco* e sul-sudeste de *San Ignacio de Moxos*, em comunidades como Monte Cristo etc.; em *San Lorenzo de Mojos*⁷⁴, ao sul-sudoeste de *San Ignacio*, entre este e o rio *Secure* e; nas ribeiras do rio *Mamoré*, onde a comunidade de Rosario é a mais importante. Na estrada de *Santa Cruz de la Sierra*, existe a comunidade de Puente San Pablo.

Eles também são encontrados na região sul das províncias de *Yacuma* e *Ballivián*, no *Territorio Indígena Multiétnico*⁷⁵, ao oeste, noroeste e sudoeste de *San Ignacio de Moxos*. Nesse território encontram-se também os Ignaciano, Chimane, Movima (isolada) e Yuracare (isolada). Essa zona está localizada ao noroeste do TIPNI, ao sudeste de *San Ignacio*, entre o rio *Apere* ao leste e o rio *Maniqui* ao oeste. A serra de *El Pilón*, que separa a bacia do rio *Maniqui* e a do *Alto Beni*, constitui o limite sul da distribuição, os Trinitario dessa região estão concentrados principalmente na parte ocidental baixa do TIPNI, sobretudo entre *San Ignacio de Moxos* ao norte, o rio *Aparecito* ao oeste e o *Apere* ao leste.

O mapa abaixo (Mapa de Bolívia) apresenta a localização das línguas ainda faladas na Bolívia. As populações descendentes de ex-falantes não estão nele representadas.

⁷³ O TIPNIS tem como limite sul a serra de *Mosetenes*, limitrofes com o departamento de *Cochabamba*, e o rio *Nutusama*, um dos formadores do *Secure*, entre a serra *Eva Eva*, ao nordeste, e a cordilheira de *Mosetenes*, ao sul. Para o oeste, o limite segue o rio *Isiboro* e para o leste, o rio *Secure*. Estes dois rios se unem mais ao norte, na zona de *Limoquije* e deságuam no rio *Mamoré*, na altura de *Loreto*.

⁷⁴ Nesse povoado as crianças são monolíngües em castelhano.

⁷⁵ Este território compreende uma grande região da zona que se chamava até recentemente de "*Bosque de los Chimanés*", no qual estavam localizados 4800 Trinitario segundo o censo de 1992.

2.2.10 Piapoco, Yukuna

Na Colômbia, além das anteriormente citadas, encontram-se as seguintes línguas arawak: achagua, piapoco, yukuna, kawillari e wayú/goajiro. Segundo o Ethnologue (2005) o achagua e o piapoco são línguas estreitamente relacionadas, sendo que todos os Achagua são trilingües achagua-piapoco-castelhano. AF os localiza no *Departamento del Metal* e *Comisaria de Casanare*, na margem direita do alto rio Meta, próximo ao *Puerto Gaitan*; no *Departamento del Meta*, no Resguardo Indígena El Turpial, com 80 Achagua e Piapoco; no Resguardo Indígena La Victoria/Umapo, no município de

Puerto López, entre a sede do município e *Puerto Gaitán*, no *Umapo*, com 231 pessoas das duas populações e; no *Departamento de Casanare*, a comunidade de La Hermosa, com 65 Achagua. O Ethnologue (2005) afirma a existência de 400 falantes em 1994.

Os Piapoco apresentam uma distribuição mais ampla. Eles se estendem desde o curso baixo do rio *Vichada* e seus tributários, os rios *Meta* e *Guavire*, na Colômbia, até o estado do Amazonas, na Venezuela. Na Colômbia, AF os localiza em três *resguardos indígenas* do *Departamento del Meta*: Corozal-Tapaojo, no município de *Puerto Gaitán*, no vértice formado pelo rio *Meta* e a fronteira da *comisaría del Vichada*, ao sudeste de *Orocué*, onde viviam 275 Piapoco e Saliva; Vencedor-Piriguaimito y Matanegra, nos municípios de *Puerto Gaitán* e *Puerto Lleras*, onde viviam 241 Piapoco e Sikwani (família guahibo); o Turpial y La Victoria, no município de *Puerto Lleras*, com 231 Piapoco e Achagua. Ainda na Colômbia, no *Departamento del Guainía*, eles se encontram no Resguardo Indígena Coayare-El Coco, no município de *Puerto Inírida*, com 184 Piapoco, Puinave e Kurripako; Resguardo Minitas-Miralindo, que tem uma porção do seu território na *comisaría del Vichada*, com 187 Piapoco; Resguardo Pueblo Nuevo-Laguna Colorada, no município de *Barrancominas*, ao oeste do precedente, com 434 (uma parte deste resguardo está no município de *San José*, no *Departamento Vichada*); Resguardo Murciélagos Altamira, que ocupa parte do município de *Barrancominas*, no *Departamento Guainía* e parte do município de *San José de Ocué*, no *Departamento Vichada*, com 130.

A maioria dos assentamentos colombianos está localizada no *Departamento del Vichada*, que além dos precedentes, conta com o Resguardo indígena La Pascua, nos municípios de *Puerto Carreño*, *Cumaribo* e *Guacacías*, no alto rio *Gavilán*, afluente norte do *Tomo*, onde viviam 216 Piapoco, Sikwani e Cuiva (guahibo); Caño Cedro; rio Siare ou Barranco Lindo, no extremo sudoeste da *comisaría del Vichada*, com 205 Sikwani e Piapoco; Unuma, ao nordeste do precedente, com 3500 Sikwani e Piapoco⁷⁶; Reserva Saracure-Cada, ao norte da precedente, com 729 Sikwani e Piapoco; Reserva Muco-Guarrojo, ao norte da precedente, entre os rios *Vichada* e *Muco*, com 877 Sikwani e Piapoco; Giro Brazo Amanavén, entre os rios *Uva* e *Guaviare*, com 1190 Piapoco; Yurí-Brazo Amanavén, rio abaixo do precedente, com 95; Morocoto Buenavista, ao oeste de *Giro Brazo Amanavén*, com 329 e; Resguardo Sunape, no curso baixo do *Vichada*.

⁷⁶ Para Ochoa (1998) os Piapoco eram 1190.

No território Venezuelano, os Piapoco estão localizados na comunidade multiétnica de San Fernando de Atapabo, no *Departamento Atabapo*, cuja população total é de 1073 habitantes. No *Departamento de Atures*, eles se localizam na comunidade multiétnica de San Juan de Manapiare, que possui 597 moradores; em Puente Topocho, com 56 Piapoco e Guahibo; na Isla Picure, com 36 Piapoco e Guahibo; nas comunidades multiétnicas de Caranaven; Laja Lisa; La Primavera; Corocito/Corozal; Caño Morotoco; Arrendajo Kéchuli e; nos assentamentos da zona de Puerto Ayacucho: La Lucera; La Reforma; Pintado I; Agua Blanca; Desecho Paso de Ganado; Puerto Limón e; Fundo El Recreo II. No *Departamento Casiquiare* eles se localizam na comunidade multiétnica de Maroa (AF).

O Ethnologue (2005) aponta a existência de 4542 Piapoco na Colômbia, segundo o Censo de 1993, e 99 na Venezuela em 1975. Ochoa (1998) afirma a existência de 4466 na Colômbia em 1997.

Os Yukuna, falantes de língua arawak, se localizam inteiramente na Colômbia, na *comisaría del Amazonas*, nos cursos médio e baixo do rio *Mirití*, região da missão católica de *Depósito*, onde estão a maioria deles, e nos afluentes meridionais e ocidentais do *Apaporis*. Eles estão no Resguardo Indígena Mirití-Parana, entre os rios *Mirití-Paraná* e *Caquetá*, ao noroeste de *Santa Isabel* e ao leste do rio *Netá*, município de *Leticia*, com 1200 habitantes de diversas etnias⁷⁷; Resguardo Indígena Comeyafú, ao norte de *La Pedrera*, entre os rios *Caquetá* e *Apaporis*, com 355⁷⁸ pessoas de diversas origens; Resguardo indígena Puerto Córdoba⁷⁹, ainda no município de *Leticia*, com 143⁸⁰ indivíduos misturados; Curare/Los Ingleses, no município de *La Pedrera*, com 190 segundo Ochoa. Alguns outros vivem em Villa Azul, abaixo de *Puerto Santander/Araracuara*.

Ochoa (1998) afirma que existiam 507 Yukuna e 203 Matapi em 1997. Essa divisão, entretanto, não é encontrada nas outras fontes demográficas. Melatti (2008) aponta a existência de 381 em 1993. O Ethnologue (2005) afirma que eram 1800 pessoas em 2001, todos falantes do idioma, sendo que 10-20 eram monolíngües.

⁷⁷ Ochoa (1998) reporta a existência de 118 Yukuna e 203 Matapí. Esses últimos correspondem a uma população falante da mesma língua, mas que é etnicamente diferenciada dos Yukuna.

⁷⁸ Ochoa (1998) reporta a existência de 71 Yukuna.

⁷⁹ Segundo van der Hammem (1992 apud Fabre 2005), alguns Yukuna vivem entre os 16 grupos étnicos, que dão um total de 165 moradores, de Puerto Córdoba, rio abaixo da confluência do Mirití-Paraná com o Caquetá, acima de La Pedrera. Existiam 61 pessoas que falavam o yukuna como língua corrente, mas é possível que se trate da comunidade de Curaca/Los Ingleses.

⁸⁰ Ochoa (1998) reportam a existência de 128 Yukuna.

Schauer & Schauer & Yucuna & Yucuna (2005) afirmam que o yukuna é a língua principal de 1800-2000 pessoas.

Segundo AF o kawillari⁸¹ ocupa dois departamentos da Colômbia. Na parte centro-sul do *Departamento del Vaupés* eles se encontram no curso médio do rio *Apaporis*, em uma região que continua ao longo do rio *Cananarí* e seus afluentes, e algumas famílias, 252 pessoas segundo Ochoa, vivem no Resguardo Indígena Parte Oriental del Vaupés, na *comisaría del Vaupés*, município de *Mitú*. Alguns moram no Resguardo Indígena Mirití- Paraná, que se localiza no *Departamento Amazonas*, município de *Leticia* e tem população total de 1200 indígenas. O Ethnologue (2005) afirma que existiam 50 falantes em 1976, enquanto Melatti (2008) aponta a existência de 277 para 1993.

Dividimos o mapa da distribuição arawak na Colômbia em duas partes. O primeiro representa a parte sul (Mapa de Colômbia – Região Sul) e apresenta a localização dos Yucuna, Cabiari e Tariano.

⁸¹ Essa é a grafia adotada por AF, o Ethnologue (2005) grafia cabiyari, apresentando kawillary como um nome alternativo. Melatti (2008) usa o termo Cabieri para se referir ao povo.

O segundo representa a região norte (Mapa de Colômbia – Região Norte) e além da localização das línguas achagua, Piapoco e Kurripako (Curripaco) indicam a distribuição do idioma wayú, originalmente falado pelos Goajiro que serão localizados a seguir.

2.2.11 Goajiro e Paraujano

Os Goajiro representam a maior população indígena da Colômbia e da Venezuela, estando concentrados na *Península da Guajira*, ocupando uma região que se estende desde alguns quilômetros ao sul de *Riohacha* no território colombiano, seguindo até *Karraipia*, próximo a fronteira, cruzando esta e chegando até *San Rafael del Moján*, entre *Sinamaica* e *Maracaibo*, já na Venezuela. Na Colômbia, AF afirma a existência dessa população no *Departamento de la Guajira*, em toda a península de mesmo nome, principalmente nos municípios de *Uribia*, *Manaure* e *Maicao*, mas também, embora em menor concentração, nos de *Riohacha*, *Barrancas*, *Fonseca*, *San Juan del Cesar*, *Villanueva*, *Urumita* e *El Molino*. Há também Goajiro no Resguardo

indígena Alta y Media Guajira, no município de *Maicao*, onde existiam 45900; na Reserva indígena Carraipía, no mesmo município e contando com 1000. Alguns vivem ao sudoeste da zona principal de ocupação, nas localidades de *Fonseca*, *Barrancas* etc., entre a *Sierra Nevada de Santa Marta* e a fronteira.

Em território venezuelano, a distribuição dos Goajiro se concentra no estado de *Zulia*, ao noroeste e oeste da *Laguna de Maracaibo*, entre a fronteira e as cidades de *Sinamaica* e *Maracaibo*, um pouco ao norte de *Guana*, nos distritos de *Paez*, *Sinamaica*, *Monagas*, *Mara* e *Monas*. Muitos estão estabelecidos na cidade de *Maracaibo*. Para além dessa região encontram-se os Goajiro em três zonas: oeste da *Laguna de Maracaibo*, em Campo Mara, no distrito *Mara*, ao noroeste da cidade de *Maracaibo*, na Villa del Rosario, no distrito de *Perijá*, ao sudeste da cidade de *Maracaibo*, em La Concepción, no distrito *Urdaneta*, ao sul de *Maracaibo*, em Machiques, no distrito de *Perijá*, ao sudoeste da *Villa del Rosario*; sul da laguna de *Maracaibo*, em Cabimas, distrito de *Bolívar*, na margem norte-oriental da laguna, em Tia Juana, na mesma região, entre *Cabimas* e *Lagunilla*, em Lagunillas, no distrito de mesmo nome, ao sul de *Tía Juana e*, em Bachaquero, no mesmo distrito, ao sul da cidade.

A população Goajiro segundo Melatti (2008) era de 168729 pessoas na Colômbia em 1993 e de 128727 na Venezuela em 1992⁸². Segundo o Ethnologue (2005) a população total era 305000 em 1995, 135000 no lado colombiano e 170000 no venezuelano. Sobre o estado de conservação do idioma, Captain & Captain (2005) afirmam que o wayú é a língua básica de mais de 300000 pessoas, não existindo variações dialetais que impeçam a comunicação entre os falantes.

O mapa abaixo (Mapa de Venezuela) indica apenas a localização das línguas ainda existentes na Venezuela e, portanto, não indica a presença dos Paraujano. Eles são descendentes de uma população que falava uma língua da família arawak, mas atualmente só falam o espanhol ou o wayú.

⁸² Segundo AF o Censo de 1992 apontou a existência de 179318 na Venezuela.

A localização dos Paraujano coincide em parte com a Goajiro, eles estão localizados no estado de *Zulia*, entre *Maracaibo* e a península da *Guajira*, principalmente próximo a *Laguna de Sinamaica*, uns poucos quilômetros ao sudoeste de *Sinamaica*, em quatro assentamentos: El Barro, Caño Morita, La Boquita e Boca del Caño. Alguns se encontram espalhados pela região do distrito *Mara*, em Moján, *barrio de Nazareth*, município de San Rafael, entre as cidades de Maracaibo e Sinamaica, onde existem três comunidades com um total de 1079 Paraujano; em Isla de Toa, ao leste de *San Rafael del Moján* e; na Isla de San Carlos, município de *Monagas*, ao nordeste da

Isla de Toa, divididos em cinco comunidades com 182 habitantes. Há ainda um assentamento no município de *Coquivacoa*, distrito de *Maracaibo*, com 55 pessoas, e 12 comunidades próximas a cidade de *Sinamaica*, no distrito de *Paez*. Segundo o Ethnologue (2005) a população total era de 4306 pessoas em 1975, já Melatti (2008) afirma a existência de 17440 em 1993. Wilbert (2008) afirma que existem 2600 na área da lagoa Sinamaica, mas apenas 20, na maioria mulheres, falantes do idioma.

2.2.12 Lokono

A última população de língua arawak presente na Venezuela, embora a maior parte dos falantes se encontre em outros países é o Lokono⁸³. Essa população se estende por uma parte do litoral venezuelano, continuando em direção ao leste pela Guiana, Suriname e chegando até a Guiana Francesa. Embora haja ainda um grande número de falantes, estes correspondem a uma pequena parte do grupo étnico e são todos adultos, o que indica que a língua está em processo de extinção. Grenand & Grenand (1985) informam que existiam 3300 “*Arawak tribalisés*” e 2000 pessoas de origem Arawak no Suriname em 1972, 5000 na Guiana e 150 na Guiana Francesa em 1962. O Ethnologue (2005) fornece os seguintes números: 100⁸⁴ na Venezuela em 2002; 15500 enquanto população, mas apenas 1500 falantes, na Guiana em 2000; 2051 pessoas, 700 falantes no Suriname segundo o censo de 1980 e; na Guiana Francesa 150. Forte (2000) afirma que o total de 15500 recobre não apenas os falantes do lokono, incluindo também as pessoas de regiões onde estão misturados com outras línguas, sendo que menos de 10% conheceriam o idioma.

Na Venezuela, AF os localiza no *Território Delta Amacuro*, no *Departamento Antonio Díaz*, nas comunidades de Yorikajamana Anaba, com 21 Lokono e Warao (isolado); Misión San Francisco de Guayo/Osibu Kajunoko, com 729 Lokono, Warao entre outros e; Fábrica de Palmito/Merejina I, com 224LW⁸⁵. No estado de *Bolívar* eles se distribuem pelo distrito de *Heres*, município de *Barceloneta*, na comunidade de El Campo, com 12 Lokono e Pemón (carib); pelo distrito de *Roscio*, no município *Dalla Costa*, nas comunidades multiétnicas de Araima Tepuy/Kilómetro 74 e San Martín de

⁸³ Alguns autores apresentam Arawak como alternativa, o que evidencia que este é o grupo que empresta o nome a família lingüística.

⁸⁴ Não fica claro se os dados sobre a Venezuela e a Guiana Francesa se referem apenas aos falantes ou a população total.

⁸⁵ Doravante L se refere à presença dos Lokono, W a dos Warao e C dos Carib.

Turumban e; pelo distrito de *Roscio*, município de *Urdaneta*, na comunidade multiétnica de San Ignacio de Yuruaní (OCEI 1985).

Na Guiana, além do litoral, a ocupação adentra pelo interior, seguindo o curso do rio *Corantyne*, até a fronteira com o Suriname, podendo ser distinguidas três regiões: o extremo noroeste do país, desde a fronteira venezuelana até o rio *Barima*; do rio *Barima* ao oeste até a boca do *Essequibo* ao leste e; do rio *Corentyne* na fronteira com o Suriname até o sudeste de *Georgetown*. No extremo noroeste eles se localizam em Mabaruma Hill, com 850L em 1989; em Barabina Hill, com 500⁸⁶ LWC em 1989; em Hosororo, próximo a *Bunbury Hill*, com 1237L (497)⁸⁷; em Bunbury Hill, com 250WL (151) em 1986; em Wauna, com 354WL (148) em 1986; em Aruau/Yarakita, com 250WLC⁸⁸ e; em Hobodeia, com 150WLC (269).

Entre os rios *Barama* e *Essequibo* eles se encontram em Assakata, no rio *Wainí*, com 50L (275); em Kaniballi, também no *Wainí*, com 208L (200); em Koriabo Settlement, com 456LWC⁸⁹; em Santa Rosa, com 5000LW⁹⁰ (3500); em Wakapoa, com 1680L; em Akawini River Settlement, com 400LWC; em Santa Monica e Kairimap, com 1640LC; em Kabakaburi, com 1690LC; em Siriki, com 400L; em Dawa, com 298 Lokono e mestiços em 1986; em Tapakuma/St. Deny's, com 340L; em Mainstay-Wyaka, com 400L; em Capoei, com 350LC; em Mashabo, com 390L; em Bethany, com 300LC e; em Saxacalli, com Lokono e mestiços.

Entre *Georgetown* e a fronteira com o Suriname eles são encontrados em Santa, com 301L; em Murriato, com 116L; em St. Cuthbert's, com 875L; em St. Francis/-Moraikobai, com 600LWC; em Kimbria, com 121L em 1986; em Wiruni River Settlements, com 277L em 1986; em Wikki, com 322L em 1986; em Hururu, com 119L em 1986; em Hittia, com 210L em 1986; em Orealla, com 1150L e; em Siparuta, com 178LW em 1986.

O mapa baixo (Mapa de Guiana) indica a localização dos Lokono e Wapixana na Guiana.

⁸⁶ Em 1994 restavam apenas 286 pessoas, quase todas Warao, existindo apenas duas famílias.

⁸⁷ As estimativas populacionais a esquerda, salvo quando indicado, referem-se ao ano de 1989. Os números entre parêntesis referem-se ao ano de 1994

⁸⁸ Em 1994, 359 Lokono e Warao em Aruau e 626 Warao, Lonoko e carib em Yarakita.

⁸⁹ Não é registrada a presença de Lokono em 1994.

⁹⁰ Fabre cita uma comunicação pessoal de Reinders (1996) em que ele afirma que em Santa Rosa existiam apenas alguns poucos Warao e que os Arawak se dividem em dois grupos: os "*españoles*", advindos da Venezuela no século XIX e os Arawak nativos da região.

No Suriname, AF localiza os Lokono espalhados por toda a parte norte do país, nos distritos de *Nickerie*, *Saramacca* e *Marowijne*. O grupo mais compacto sendo localizado ao sul de *Paramaribo*, na região fronteiriça dos distritos de *Saramacca*, de

Brokopondo, de *Para*, de *Suriname* e de *Commewijne*. Eles se encontram na *Región Weyneweg*, ao oeste do rio *Marowijne*, entre *Mungó* e *Albina*; na *Región Marowijne*, em Bambusi, no rio *Marowijne* e em Marijkedorp, ao norte de *Albina*, no rio *Marowijne*; na *Región Corantijn*, em Apura, no rio *Corantijn*, na fronteira com a Guiana ao sul de *Sektion*, em Sektion, no rio *Corantijn*, também na fronteira, ao norte de *Apura* e, em Washabo, ao norte de *Sektion*; na *Región Suriname*, em Kasipora, em Libanon, e em Powaka, ao sudeste de *Onverwacht*; na *Región Commewijne*, em Kopie, ao sudeste de *Paramaribo*; na *Región Marataka*, em Kupido, no rio *Marataka*, ao sul de *Post Utrecht* e *Wageningen*; nas regiões de *Sarka* e *Para*, em Mata, ao sudoeste de *Onverwacht* e *Paramaribo*; na *Región Saramaka*, em Pikin Saron; na *Región Nickerie*, em Post Utrecht, no rio *Nickerie*, sudoeste de *Wageningen*; Tapuripa, no rio *Nickerie*, sudeste de *Wageningen* e; na *Región Zanderij*, em Witi Sant.

Na Guiana Francesa eles se encontram atrás da faixa costeira do nordeste do país e na zona de *Cayena* e são, em sua enorme maioria, originários do Suriname ou descendentes dos imigrantes (Gernand & Gernand 1985). Esses autores apresentam a seguinte distribuição:

“1. Balaté: Commune de Saint-Laurent du Maroni. Cours inférieur d’un affluent du bas Maroni. 1858: 60h; 1980: 135h.

2. Saut-Sabbat: commune de Mana. De formation récente, liée à un chantier forestier. 1978: 24h.

3. Larivot: commune de Matoury. Ile de Cayenne. 1980: 33h

4. Sainte-Rose de Lima: commune de Matoury. Ile de Cayenne. 1980: 84h.

Ces deux dernières communautés sont issues de la scission d’une autre, em 1970, qui en 1958, comptait 40h.

... [E] une vigtaine de personnes dispersées dans la population créole sans avoir rompu tout contact avec leur communauté d’origine”

(Grenand & Grenand 1985:15)

Nosso mapa abaixo (Mapa de Suriname e Guiana Francesa) apresenta uma distribuição menor dos Lokono. Na Guiana Francesa aparecem representados também os Palikur.

2.2.13 Garífuna, Black Carib⁹¹ e Island Carib

A distribuição das línguas arawak chegava, no século XVI, até o Mar do Caribe, na América Central, atualmente os falantes e descendentes dessa zona estão limitados a Belize, Honduras, Nicarágua, Guatemala, Dominica, Santa Lucia, São Vicente, Trinidad e Cuba. Originalmente elas eram encontradas por uma área mais ampla nessa região, Heckenberger (2002) afirma que o limite norte chegava até a Flórida.

Holland (2008) afirma que em 1974 a população Garífuna em Honduras era de 60900 pessoas, em Belize 10600, 5500 na Guatemala e 800 na Nicarágua, estimando, para os dias de hoje, uma população de 100000-150000. Segundo este autor, durante a década de 1970, muitos migraram para os Estados Unidos, se instalando nas cidades de Nova Iorque, Bostom, Nova Orleans e Los Angeles; sendo que há indício da existência deles em cidades no Canadá e Grã-bretanha. Segundo Gargallo (2000) os Garífuna são hoje aproximadamente 300000 pessoas distribuídas ao longo da costa atlântica da

⁹¹ Segundo Kerns (1997 [1983]), “*Garífuna*” é um termo que passa, após a independência, a substituir “*Black Carb*” em Belize, tanto no discurso científico quando público.

América Central. O Ethnologue (2005) apresenta um total de 191974 pessoas, 98000 em Honduras em 1993, 12274 em Belize em 1991, 19700 na Guatemala e alguns poucos falantes entre 1500 indivíduos na Nicarágua em 1982.

Segundo AF as populações Arawak do Mar do Caribe dividem-se entre Garífuna (ou Black Carib), Taino e Caribe Isleño (ou Island Carib). Ele localiza os primeiros em Belize, Honduras e Nicarágua, os descendentes dos segundos em Cuba e os últimos na Dominica e em São Vicente. AF faz também referência a ocupações na Guatemala, Santa Lucia e Trinidad, mas não especifica quais povos Arawak estavam nessas regiões.

Em Belize, segundo AF, os Garífuna se localizam na costa sul, entre *Stann Creek*, *Dangriga* e *Toledo*. Existem seis assentamentos que são ocupados de forma quase exclusiva, o de Dangriga, de norte a sudeste de *Belmopan*, no distrito *Stann Creek*, com 4.663 Garífuna em 1980⁹²; Punta Gorda, no distrito *Toledo*, com 1157G em 1980⁹³; Hopkins, ao sul de *Dangriga*, com 749G em 1980; Seine Bight, com 465G; Georgetown, a 16 km da costa, com 220G em 1980; Barranco, com 229G em 1980. Na costa existem outras comunidades que misturam Garífuna e Crioulos, como Mullins River e Punta Negra. Existem ainda alguns que migraram para as zonas rurais e urbanas de Belize, sendo encontrados na cidade de *Belice*, com 1392G em 1980 e *Belmopán*, com 273G.

O Ethnologue fornece um mapa de Belize onde aparecem representadas as comunidades exclusivas e as em que encontram-se falantes do crioulo inglês (“*belize kriol english*”). O mapa que apresentamos abaixo (Mapa de Belize) procura reproduzir essa representação, mantendo a indicação das regiões onde há mistura lingüística.

⁹² Em 1991, 36.2% da população do distrito Stann Creek era Garífuna (Woods et al. 1997 apud Fabre 2005).

⁹³ Em 1991, 10% da população do distrito de *Toledo* era Garífuna.

Em Honduras os Garífuna se situam na costa noroeste, nos departamentos de *Atlántida*, *Cortés*, *Colón*, *Gracias a Dios*, *Islas de la Bahía*, desde o *Cabo Camarón* até a fronteira guatemalteca. Aguilar (2006) aponta a existência de 22020 falantes do garífuna segundo o Censo de 1988. As localizações fornecidas por AF são aqui apresentadas seguindo de oeste para leste. No Departamento de *Cortés*, na parte noroeste do país, próximo à fronteira com a Guatemala, eles se encontram na cidade de

San Pedro Sula, no interior, ao sul da *Bahía de Omoa*, onde são minoria; em Cuyamel, na *Bahía de Omoa*; em Omoa, entre Cuyamel e Puerto Cortés; Puerto Cortés; Punta Sal, entre Puerto Cortés e Tela; Changua/Travesía, ao norte de Puerto Cortés; Bajamar e; Saraguina. No *Departamento de Atlántida*, eles estão em Río Tinto; Tornabé, na *Bahía de Tela*, ao oeste da cidade de Tela; Durugubuti/San Juan; Beidirrugu/La Ensenada; Troumpu/Triunfo de la Cruz, na *Bahía de Tela*, ao nordeste da cidade de Tela; Cayo; Zambuco; Rosita; Monte Pobre; Monte Cristo, ao sudoeste da cidade de La Ceiba; na cidade de La Ceiba; Corozal, ao leste da cidade de La Ceiba e; Zambo Creek, também ao leste de La Ceiba. No *Departamento de Islas de la Bahía*, eles se encontram na comunidade de Punta Gorda, na ilha de Roatán.

Ainda em Honduras, eles se localizam no *Departamento de Colón*, em Nueva Armenia, na desembocadura do rio *Papaloteca*, ao norte da cidade de Jutiapa; em Lis Lis; Tibiniriba; Lubie La Salle; Funda; Marrugurugu; Guiriga/Santa Fe, ao oeste da cidade de Trujillo; Cristales; Garibalu/Río Negro; cidade de Trujillo; Barranco Blanco, entre Trujillo e Santa Rosa de Aguán; Chafaba; Lawa; Limón; Río Sarco; Dubugati; Gusunaugaty/Cusuna, ao oeste da cidade de Iriona; Mañali/Ciriboya; Iriona Viejo; Lichiguagu; San José; Sangaraya; Sangrelaya; Falmagheigu; Cocalito; Dugamacho e; Tocamacho, no *Cabo Camarón*. A última região de ocupação Garífuna desse país ocorre na parte leste do *Departamento Gracias a Dios*, nas comunidades de Sandu Feduru e Masca, ao oeste de Brus Laguna.

No mapa abaixo (Mapa de Honduras e El Salvador) mostramos a porção da costa ocupada pelos falantes e descendentes dos Garífuna.

Na Nicarágua, AF os localiza ao longo da costa atlântica, nas comunidades de Orinoco, com 630 Garífuna; La Fé, duas milhas ao sudeste de *San Vicente/Square Point*, com 126; Juste Point, um quilômetro ao leste de Orinoco e; San Vicente/Square Point, na região de *Pearl Lagoon*, uns 50-60 km em linha reta a partir do norte de *Bluefields*. Existem também alguns que vivem no rio *Wawaso* e nos povoados crioulos de Brown Bank e Marshall Point, bem como na cidade de Bluefield, principalmente no *Barrio de Old Bank*. O Ethnologue (2005), apesar de reportar a existência de membros do povo, inclusive de alguns falantes, não os representa no mapa que fornece da região.

Na Guatemala populações descendentes de falantes de línguas arawak se localizam na costa atlântica, no *Departamento Izabal*, municípios de *Livingston* e *Puerto Barrios* (AF). Como é possível ver no mapa abaixo (Mapa de Guatemala), eles ocupam apenas uma pequena parte do litoral do Golfo de Honduras, próximo a fronteira com Belize.

Na Dominica os últimos remanescentes falam o *kreol français* e, segundo AF, abandonaram, quase que totalmente, a sua “*cultura original*”, embora ainda se considerem Carib⁹⁴. Essa mesma situação é válida para as ilhas de Santa Lucia e St. Vincent. Na Nicarágua os Carib se localizam em seis vilarejos – o maior deles é Salybia – situados em uma reserva que fica a aproximadamente oito quilômetros ao sul-sudeste do aeroporto de *Melville Hall*, entre este e *Castle Bruce* ao sul. Na ilha de Santa Lucia eles são encontrados no litoral sul, no povoado de Caraibe Point, próximo de *Choiseul*. Em St. Vincent eles correspondem a 2% da população total, principalmente nas vilas de Fancy, próxima a *Owia* e Sandy Bay, no litoral norte. Em Trinidad, eles estão em *Arima*, na Comunidad Santa Rosa.

A última região onde se encontram descendentes de falantes de língua arawak é em Cuba, onde estão os descendentes dos Taino. Segundo o Ethnologue (2005) este idioma está extinto, mas pessoas desse povo podem ser encontradas em Cuba, São Domingos, Costa Rica e nos estados da Flórida e New Jersey, nos Estados Unidos. AF limita sua localização a Cuba, no extremo oriente da ilha, onde existem aproximadamente 1000 indígenas entre a cidade de *Baracoa* e *Punta Maisi*. Barreiro (1989) aponta a existência, nas montanhas da região oriental de Cuba, de *Baracoa* no litoral sudeste até *Pico Turquino*, a maior montanha da ilha, de numerosos **caserios**, muitos **barrios**, e ao menos uma comunidade com mais de mil indígenas.

2.2.14 – Nota final sobre a localização das populações enfocadas

Apresentamos na segunda parte deste capítulo uma descrição pormenorizada da localização das línguas das famílias arawá e arawak. Dessa descrição fica evidente que nos deparamos com duas situações muito diferentes, concentração dos Arawá e enorme dispersão dos Arawak. Nossa seleção das populações Arawak, como já deve ter sido percebido, priorizou a escolha de casos de diferentes regiões e que são classificados em diferentes subgrupos segundo a lingüística.

Dada nossa opção de apresentar a distribuição total das línguas é de se esperar que a localização dos casos não fique clara ao leitor. O mapa abaixo (Mapa das Populações enfocadas na pesquisa) procura apresentar a distribuição do conjunto, sendo que as informações acima permitem entender que os Palikur, Wapixana, Kurripako,

⁹⁴ População descendente de falantes de língua arawak, não confundir com a família lingüística de mesmo nome.

Baniwa, Piro, Paresí, Mehináku e Terêna, representam na verdade populações descontínuas, existindo outros povos da família entre elas.

Capítulo 3 – Os Sistemas de Parentesco

Um estudo completo dos sistemas de parentesco deve explorar três níveis analíticos, denominados por Needham (1973) de categorial, jural e comportamental. Esses correspondem, respectivamente, aos níveis: semântico, do vocabulário da terminologia de parentesco; normativo, dos direitos e deveres entre as pessoas; e prático, do desenvolvimento das normas no plano empírico.

Needham (1973) acredita que eles representam diferentes graus de abstração, mas tal concepção é problemática, já que sua visão elege o nível categorial como estrutura profunda do parentesco, e por consequência toma a língua como estrutura profunda da cultura. Os três níveis devem ser analisados independentemente, pois, embora não sejam totalmente isolados, podem variar independentemente (Barnard & Good 1984).

Os casos etnográficos que enfocamos não permitem que esses três domínios sejam considerados de forma independente. Embora o nível categorial apresente todas as informações necessárias, não sabemos se as informações sobre os comportamentos correspondem as normas, isto é, a uma afirmação nativa, ou das práticas, isto é, a uma observação do pesquisador. Essas últimas informações são, ademais, incompletas, impondo um limite a esse trabalho. Nosso foco principal recai, por isso, nas terminologias e suas características formais. As considerações sobre as práticas ocupam um lugar mais discreto.

Nesse capítulo procuramos observar as relações que podem ser estabelecidas entre terminologias de parentesco e práticas matrimoniais. Os casos Arawá recebem, nesse momento, um tratamento mais detalhado nesse aspecto, já que os dados disponíveis são mais homogêneos em sua qualidade e quantidade. Os casos Arawak recebem um tratamento diferente, já que apenas alguns possuem grande quantidade de informações sistemáticas. Essa situação nos fez optar pela realização de uma análise ampla das terminologias de cada um dos casos neste capítulo, ficando para o próximo as considerações de natureza comparativa.

3.1 As análises das terminologias de parentesco

O estudo das terminologias se inicia no final do século XIX com Morgan (1997 [1871]), cujo livro, tal como a nossa dissertação, realiza uma análise comparativa. As semelhanças não se limitam a isso, pois, assim como ele, não estamos interessados em empreender uma análise filológica dos vocábulos e sim aquilo que Trautmann (1987)

chama de comparação da padronização semântica (“*semantic patterning*”) das terminologias de parentesco e da relação entre esses padrões e as regras de casamento.

Embora temas relacionados ao parentesco fossem abordados por outros autores desde muito tempo, principalmente o da Roma antiga por juristas, Morgan foi o responsável pelo seu descobrimento e invenção⁹⁵ (Trautmann 1987). Surge com esse autor a possibilidade de realização de um estudo que não está subsumido a ver as elaborações legais/jurídicas ou a observar as relações familiares. Em seu livro aparece, pela primeira vez, a possibilidade de estudar a forma como determinadas pessoas são classificadas segundo diferentes culturas. As terminologias de parentesco ganham existência enquanto sistemas e passam a constituir-se como um objeto próprio de estudo.

Apesar de continuarem sendo pesquisadas até os dias de hoje, sua realidade foi largamente criticada. McLennan (1886), um contemporâneo de Morgan, já negava a existência dos sistemas classificatórios, afirmando que os termos de parentesco nada mais são do que meras formas de cumprimento. As palavras consideradas seriam apenas uma maneira educada que as pessoas usam pra se referir umas as outras. Schneider (1972) argumenta, contudo, que, apesar dessa crítica, ambos possuem a mesma concepção do que seria o parentesco. Tanto McLennan quanto Morgan concebiam que este era constituído por casamentos, relações genéticas e laços de sangue que decorrem dos fatos biológicos da procriação humana, a diferença era que o primeiro acreditava que isso estava relacionado com direitos e deveres, sucessão e status transmitidos com o sangue, e não com termos de parentesco.

A crítica de Schneider, por outro lado, procura evidenciar que o parentesco seria um “*non-subject*”, existente apenas na cabeça dos antropólogos⁹⁶, mas é exatamente disso que se trata. Como salienta Trautmann (2000):

⁹⁵ Segundo Trautmann (1987), Morgan descobriu o parentesco graças a sua convivência com os iroqueses, cujas diferenças em relação ao americano fez com que ele tivesse consciência de sua existência. O parentesco, por outro lado, não é apenas um objeto de estudo, mas é também algo feito pelos antropólogos. Esse fazer envolve não apenas os métodos de coleta e análise, mas também a delimitação do que vai ser estudado, o que envolve “*the prior act of drawing a border around certain aspects of human behavior*” e, nesses sentidos, ele foi inventado. Devemos lembrar, contudo, como faz o próprio Trautmann, que outros pesquisadores também estavam envolvidos nessa invenção – como Maine, McLennan, Bachoffen, etc.

⁹⁶ A mesma linha de críticas que Schneider (1980 [1968], 1972, 1984) faz aos estudos de parentesco é feita por Wagner (1972) contra noção de proibição de incesto. Em resumo, seu argumento é que pode não existir, do ponto de vista das culturas, algo como o taboo do incesto. O isolamento da proibição dentre os outros comportamentos é uma projeção do antropólogo, ele é função do recorte de certas relações que para o nativo não aparecem separadas de outras.

“Constituting kinship terminologies as objects of comparative study involved giving fully conscious recognition and formal expression to the terms we have learned as young children and which we use readily and without reflection. Because the kinship terminology, like language itself, is both lodged in unconscious knowledge and yet fully available to consciousness for articulation in speech, because it is at once quotidian and occult, it takes a special effort to call into consciousness the relation of reciprocity among the terms that bind them together into a logically organized set” (Trautmann 2000: 559-560)

Não nos situamos no nível êmico do parentesco, que é o único que interessa a Schneider, mas no ético. Nossa preocupação não está em verificar as variações nas elaborações culturais sobre o tema, que podem ser função apenas da inquisição do investigador, e sim nas diferentes formas de classificação de afins e consangüíneos. Como argumenta Hérítier (1989) esse é o ponto relevante em todo estudo dos sistemas de parentesco, procurar compreender as relações que ligam os homens por laços de consangüinidade e afinidade.

Apesar de possuir uma longa história, os estudos sobre o parentesco apresentam um pequeno número de possibilidades teórico-analíticas. Segundo Augustins (2000) existiam três grandes tipos clássicos de interpretação das terminologias de parentesco: como expressão de um princípio de organização social, como regulamentação dos comportamentos, como sistema cognitivo autônomo. Essas não são contrárias umas as outras, podendo ser consideradas conjuntamente em um estudo, tal como seria o caso dos realizados por Lévi-Strauss.

Murdock aponta que a revisão da literatura releva que 6 grupos de fatores foram tomados como determinantes da terminologia. São eles: (1) influências históricas múltiplas, (2) diferenças morfológicas na língua, (3) processos psicológicos elementares, (4) princípios sociológicos universais, (5) costumes de casamento preferencial e, (6) a constituição de grupos de parentesco e locais (Murdock 1959: 113). Eles não são nem exclusivos nem incompatíveis, sendo variável a ênfase dada a esses fatores por cada autor particular.

Se deixarmos de lado a idéia da determinação⁹⁷, os estudos dos últimos 50 anos não apontam muitos outros elementos como relacionados com as terminologias, na

⁹⁷ A idéia de determinação é forte em Murdock, podendo ser a responsável por ele ver determinação quando os autores falam de influência.

verdade os fatores diminuem e são pouco diferentes destes. Alguns deles não tiveram muita aderência, outros assistiram períodos de ascensão e declínio, enquanto outros continuam atuantes.

Explicações de cunho psicológico e lingüístico são aquelas que foram, por exemplo, levantadas por Kroeber (1998 [1909]). Na crítica que faz contra a existência de sistemas de parentesco classificatórios⁹⁸ ele afirma que as classificações são diferentes na medida em que expressam ou não determinados parâmetros de relação⁹⁹ em seus vocábulos. A terminologia seria o resultado do reconhecimento ou não desses parâmetros. Causas psicológicas estariam por trás de uma dada configuração, já que dois parentes com atitudes semelhantes seriam categorizados do mesmo modo por serem percebidos da mesma forma.

Quando expôs essas idéias, ele se mostrava contrário à existência de qualquer relação entre termos e elementos sociológicos. Posteriormente, como resultado do debate com Radcliffe-Brown, modifica sua afirmação inicial, concordando então que as terminologias possuem relação com instituições sociais. Contudo, elas também eram vistas como sujeitas a múltiplas outras influências, não devendo a língua ser desprezada (Kroeber 1936). Kroeber afirma que as mudanças possuem causas históricas, mas Lowie mostra o erro deste autor ao dissociar o estudo histórico do sociológico, as características da terminologia não diferem de outros fenômenos etnográficos e fatores históricos semelhantes são operantes em regiões não relacionadas.

Explicações de natureza lingüística e psicológica não nos interessam. Apesar de constituirmos nossos objetos com base em uma história comum dada pela língua, nossa análise do parentesco é de natureza socio-antropológica. Estamos interessados em observar as relações das terminologias e costumes matrimoniais, porém, como já chamamos a atenção, existiram outras propostas de análise nesse campo.

Radcliffe-Brown (1998 [1941], 1950) acreditava que a terminologia refletia princípios sociológicos e, em menor escala, a constituição de grupos sociais, sendo que Fortes¹⁰⁰ (1953) acreditava na centralidade desta última influência. Segundo Radcliffe-Brown (1998 [1941]) o único método válido para estudar o parentesco era o da

⁹⁸ Sistemas classificatórios são distinguidos por Morgan dos sistemas descritivos, os primeiros se caracterizam pela não distinção entre parentes lineares e colaterais. Kroeber tem outra leitura de Morgan, já que acredita que a diferença entre esses sistemas era a união de diferentes *kin types* sob o mesmo termo nos sistemas classificatórios, o que não ocorreria entre os descritivos.

⁹⁹ Esses parâmetros são: 1) distinção de geração; 2) diferenciação de lineares e colaterais; 3) diferença de idade relativa; 4) sexo de Alter; 5) sexo de Ego; 6) sexo do parente de ligação; 7) distinção entre “*blood relatives*” e parentes por casamento e; 8) a distinção devida ao parente de ligação estar vivo ou morto.

¹⁰⁰ Fortes (1953, 1969) dá especial ênfase a relação entre os sistemas políticos e de parentesco.

“*strutuctural or sociological analysis*”, que procura tratar o parentesco enquanto um sistema. O estudo deve buscar a comparação de diferentes sistemas para que fosse possível apreender suas características gerais e as “*sociological laws*” por trás do fenômeno em qualquer sociedade passada ou presente. As terminologias aqui são consideradas como correlatas dos comportamentos de parentesco, sendo que os arranjos particulares ocorrem pela expressão ou não de certos princípios, como o princípio da unidade do grupo de germanos (“*sibling group*”), o da unidade da linhagem, etc.

Radcliffe-Brown acreditava na existência de uma correlação direta entre os sistemas terminológicos e os atitudinais, considerando o segundo como a materialização no plano afetivo do primeiro. Essa versão forte da correlação é problemática, como chama a atenção Lévi-Strauss (1996 [1945]) os dados etnográficos construídos por outros autores apresentam um quadro em que ela não pode ser sustentada. Embora existam casos em que os termos refletem as práticas, há outros em que isso não acontece. Não queremos com isso dizer que não existe relação entre esses domínios, mas sim que ela é complexa, não sendo simples determinação.

Antes de partirmos para outras possibilidades analíticas, convém nos atermos brevemente ao já referido Murdock (1949). Em sua visão, os termos de parentesco podem ser tecnicamente classificados de três formas diferentes: modo de uso (referencial ou vocativo); estrutura lingüística (elementar, derivado¹⁰¹ ou descritivo) e; gama de aplicações (denotativo¹⁰² ou classificatório). Quando tratar dos termos classificatórios ele afirma que a classificação ocorre a partir da desconsideração de alguns critérios¹⁰³ que distinguem os parentes. Ao deixar de lado algumas diferenças o termo abarca diferentes posições de parentesco.

As categorias, contudo, não formam um conjunto homogêneo, pois ele acredita que a família nuclear é a base de todos os sistemas de parentesco. Nela se desenvolvem as oito relações básicas¹⁰⁴ (H-W, F-S, F-D, M-S, M-D, eB-yB, eZ-yZ, B-Z) que são, depois de aprendidas, estendidas ou generalizadas para outras pessoas de acordo com as normas culturais¹⁰⁵. Graças a essa concepção ele afirma a existência uma correlação

¹⁰¹ Seriam termos compostos por um elementar mais uma partícula, por exemplo, *grandfather*.

¹⁰² Termo que abarca apenas uma posição de parentesco.

¹⁰³ Critérios que não se diferenciam muito dos estabelecidos por Kroeber.

¹⁰⁴ Murdock afirma também a existência de parentes secundários e terciários, são aqueles que envolvem parentes de ligação. Esses, contudo, não são considerados básicos.

¹⁰⁵ Murdock é influenciado pela psicologia behaviorista, seu argumento se baseia na idéia de que recompensas e punições moldam o indivíduo. O desenvolvimento das relações de parentesco ocorreria por tentativa e erro, sendo os comportamentos conforme a norma cultural recompensados e os contrários punidos.

estreita entre práticas e termos, já que, segundo ele, a diferença de comportamento com os membros de uma mesma classe, relatada nas etnografias, ocorreria em função de não serem todos parentes primários. Haveria, assim, membros mais e menos representativos dentro das categorias, daí existirem diferentes formas de se relacionar com eles.

Não devemos esquecer, porém, que para Murdock o problema científico real não está em observar como a terminologia deriva dos padrões de comportamento ou vice-versa, mas explicar ambos os fenômenos com base nos fatores causais que repousam fora do complexo do parentesco. Para chegar a essas associações ele desmonta o sistema terminológico em pedaços que procura associar com outras características da organização social, procura estabelecer a relação entre uma dada equação classificatória e, por exemplo, a forma de residência, de descendência, etc. O resultado dos esforços de Murdock é a criação de uma grande tipologia onde um determinado tipo é o resultado da ocorrência de outros elementos. Assim, por exemplo, uma terminologia de primos de tipo iroquês associada com descendência patrilinear resulta em uma organização social do tipo Dakota, o que a nosso ver não serve como explicação, sendo apenas uma forma descritiva.

Maybury-Lewis (1984 [1967]), reconhece utilidade na criação desse tipo de tipologia, mas afirma que Murdock erra ao limitar suas considerações a classificação de siblings e primos, retalhando o que na realidade constitui um sistema e assim deveria ser considerado. Na sua visão os termos de parentesco devem ser enunciados junto com suas regras de ordenação, não sua forma de extensão genealógica¹⁰⁶. O problema com tal forma de enunciação é que ela exclui as informações relevantes para um estudo comparativo como o aqui proposto, já que exclui as informações relativas às posições abarcadas.

O procedimento inverso seria o da análise componencial. Essa metodologia procura, segundo Goodenough (1956), evidenciar os critérios mentais que fariam um indivíduo considerar outro como determinado tipo de parente. Lounsbury (1964, 1968 [1964]), que realiza esse tipo de estudo, procura descobrir os princípios formais que regem as terminologias, vendo as regras de extensão e, por conseguinte, o significado dos termos. Para obter os resultados essa forma de análise depende da consideração de

¹⁰⁶ Ele assim exemplifica seu argumento “*lemos [...] que um x ‘significa’, digamos, F, FB, FFB, FFBS, FFBS. Se a informação que nos é dada pelo etnógrafo é suficientemente completa e se ele nos oferece um número razoável de exemplos genealógicos relativos a outros termos, podemos então deduzir que o termo x refere-se a qualquer homem de primeira geração ascendente* [aqui há um erro, do autor ou do tradutor, o enunciado exclui um dos “significados” do termo, FFB está na segunda geração ascendente] *do patriclã do Ego*” (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 278).

todas as posições abarcadas por um determinado termo, para só então apreenderem o que está por trás das extensões. Essa forma de encarar as terminologias se engana ao acreditar na existência de um referencial primário dos termos dado pelos parentes genealógicos próximos, não podemos considerar que determinadas relações biológicas sejam geradoras de significado que são depois utilizados para outras pessoas.

Uma terminologia de parentesco é um sistema de idéias, as apelações “*não são descritivas de nenhuma ‘coisa’ material objetiva do mundo exterior*” (Leach 1978 [1976]: 80)¹⁰⁷. Ela corresponde a um sistema de categorias que designam relações entre classes de indivíduos. Seu sentido não está na elaboração de vínculos primários e extensão, mas no estabelecimento de relações em que o referencial genealógico pode ou não ser relevante, no caso das terras baixas parece ser.

Como chama a atenção Lévi-Strauss (1969 [1965]) um sistema de parentesco tem por função gerar possibilidades ou impossibilidades matrimoniais, assim a terminologia tem como principal influência as relações de aliança e as regras que a ela se relacionam. Ela não é a elaboração de laços biológicos, o produto de uma ou mais causas eficientes, ou a representação de uma configuração social, ela é um agente operador num sistema de trocas matrimoniais. O que procuramos observar em nossa análise das terminologias é a forma como as categorias se relacionam com as práticas de casamento.

3.2 A relação termos e práticas

A idéia de relacionar termos de parentesco e práticas é tão antiga quanto os estudos antropológicos sobre o tema, mas a concepção da relação possui grande variação¹⁰⁸ ao longo da história. O ideal seria realizar, tal como esboçado por Silva (2004) para alguns casos amazônicos, um estudo do sistema atitudinal e do terminológico para que pudessem ser observadas as relações entre eles. Nossos dados etnográficos, entretanto, nos forçam a limitar o estudo a relação entre termos e regras/práticas matrimoniais.

Não procuramos, a partir da análise do vocabulário do parentesco, deduzir quais seriam as práticas de casamento realizadas ou o tipo de família resultante, como feito por Morgan (1997 [1871], 1998 [1878]). Tal empreitada só poderia ser realizada se

¹⁰⁷ Esse argumento do autor faz referências explícita às idéias de casamento e paternidade, mas dado o argumento do seu texto pode ser ampliado a terminologia de parentesco.

¹⁰⁸ A variação é tão grande que existem representantes nos dois extremos do espectro, alguns afirmando que não há qualquer relação e outros que há correspondência.

acreditássemos na correspondência total entre os dois domínios, o que não pode ser sustentado. Os próprios dados etnográficos apresentados por esse autor mostram casos onde as práticas de casamento e a organização familiar observadas não encontram correspondência na terminologia de parentesco, o que inviabiliza qualquer tentativa de partir dos termos para deduzir as práticas. Não é possível considerar que cada detalhe terminológico tenha um costume correspondente *a priori*.

Um dos primeiros autores a perceber empiricamente a relação existente entre as terminologias de parentesco e as práticas matrimoniais observáveis foi Rivers¹⁰⁹ (1991a [1913]). Seu trabalho de campo na Melanésia permitiu que ele estabelecesse algumas relações entre termos e formas de casamento. Em uma região onde há casamentos de primos cruzados bilaterais, por exemplo, um homem ao casar passa a considerar o irmão de sua mãe também como o pai de sua esposa (MB=WF), e passa a ser considerado por ele não apenas como filhos da irmã, mas também como marido da filha (ZS=DH). Isso mostra que o funcionamento do sistema faz com que duas posições de parentesco¹¹⁰ recaiam sobre a mesma pessoa.

Isso corresponde a uma mudança de perspectiva, pois não se trata de procurar as causas que fazem com que diferentes pessoas que ocupam diferentes posições de parentesco são reduzidas a uma mesma categoria. A feição classificatória da terminologia se relaciona com o funcionamento do sistema de parentesco que gera a identidade das posições, que reduz diferentes posições a uma pessoa.

Para Rivers a maior parte das características terminológicas poderia ser explicada pelos costumes matrimoniais, mas ele concebia uma anterioridade histórica das práticas sobre as terminologias. Há uma relação de causalidade entre o surgimento de uma prática e o desenvolvimento posterior dos termos correspondentes, há uma anterioridade história do comportamento sobre o vocabulário. Esses pressupostos preconizados por Rivers (1991b [1913]), fizeram com que ele acreditasse ser possível a reconstrução histórica das formas passadas de comportamento de um grupo. Embora não coloque os exemplos etnográficos diversos numa sucessão crono-lógica, ele acreditava que, nos casos onde alguns termos não podem ser explicados por um

¹⁰⁹ Segundo Rivers o primeiro a reconhecer essa relação foi J. Kohler no seu livro *Zur Urgeschichte der Ehe*.

¹¹⁰ Estamos apenas demonstrando a lógica. Na realidade são muitas as posições que acabam recaindo sobre as diferentes pessoas relacionadas antes da realização do casamento. Uma demonstração completa pode ser vista no texto do próprio Rivers (1991a[1913] p85 e seguintes).

costume atual observável, eles podem ser tomados como evidência da prática anterior do comportamento correspondente.

Morgan e Rivers acreditavam erroneamente numa correspondência rígida entre o vocabulário e as práticas de parentesco e na primazia da prática sobre os termos. Tais concepções acabaram por resultar em análises que recorrem a reconstruções históricas especulativas na tentativa de explicar as terminologias. As práticas matrimoniais influenciam sim o componente semântico do parentesco, como o próprio Rivers concordaria, o problema está em acreditar que deva existir, necessariamente, o comportamento que melhor corresponda a terminologia e, na ausência deste, tomar a não correspondência como indicação das formas passadas.

O que procuramos fazer aqui é relacionar as práticas matrimoniais descritas nas etnografias com as terminologias de parentesco, sem especular se elas são mais ou menos condizentes. Como já salientamos, uma terminologia de parentesco tem por função gerar possibilidades e impossibilidades matrimoniais (Lévi-Strauss 1996 [1956]), possibilidade corresponde a um universo de alternativas que são mais amplas dos que as suas realizações concretas. Existem características da terminologia que não podem ser vistas em relação direta com as práticas efetivas, não sendo necessário apelar para especulações de natureza histórica para dar conta da sua existência.

Devemos levar em conta que a relação entre terminologia e atitudes não é de correspondência, não podemos tomar cada detalhe dela como possuindo um correspondente prático imediato. A relação entre esses domínios é complexa, sendo antes dialética do que de determinação.

As práticas matrimoniais, que são parte do costume, não podem ser vistas como determinantes de todas as características da terminologia de parentesco, que é parte da língua. Essa concepção pressuporia a determinação do simbólico pelo mundo concreto¹¹¹ e acabaria levando aos mesmos erros de Morgan e Rivers. Como argumenta Lévi-Strauss (1969 [1965]), embora a terminologia aja como operador de um sistema matrimonial, não há relação de causalidade imediata entre os dois domínios. Isso torna necessário que os termos e as práticas sejam analisados antes de tirar conclusões sobre suas relações.

¹¹¹ Como argumenta Sahlin (2003 [1976]), idéias sobre a determinação material da vida social e simbólica dominavam boa parte dos antropólogos. O pensamento de Morgan, Rivers, Radcliffe-Brown e Murdock, para citar apenas alguns dos que tiveram grande atuação no campo dos estudos de parentesco, apontam sempre para uma relação de causalidade entre a adoção de uma prática e mudanças nas ordens simbólicas e sociais, ou seja, as práticas são vistas como determinantes das regras e idéias.

Todos os casos etnográficos disponíveis sobre as populações Arawá e Arawak que são aqui considerados correspondem a terminologias de parentesco do tipo fusão bifurcada, embora existam casos onde a fusão dos parentes lineares e colaterais é acompanhada por formas de marcação terminológica da distinção entre eles. Para facilitar a análise realizamos inicialmente a divisão dos sistemas de parentescos em dois grupos, aqueles que possuem regra positiva de casamento e aqueles que não a possuem. Dentro do conjunto de sistemas com regra positiva de casamento encontramos todos os casos Arawá (Paumarí, Deni e Kulina) e os casos Paresí, Mehináku, Wapixana e Kurripako-Baniwa da família arawak. O conjunto sem regra positiva é formado pelos Terêna, Palikur e Piro, também arawak.

Nos sistemas onde existe regra positiva, o casamento de uma pessoa ocorre com determinado tipo de parente. Nos locais onde se encontra essa determinação das alianças o matrimônio geralmente ocorre entre pessoas que já possuem determinada relação de parentesco, porém, como parece ser muito difundido na paisagem sul-americana, quando esta não existe previamente, os cônjuges passam a agir como se o vínculo de parentesco existisse. Há a possibilidade de que as relações sejam ajustadas caso a efetivação de um laço de afinidade ocorra entre pessoas que não possuíam anteriormente esse tipo de relação. Não somente os cônjuges podem ajustar suas relações mutuas em função da união que se estabelece, pois, o casamento não envolve apenas os dois indivíduos que casam, mas também seus parentes (Lévi-Strauss 1986 [1983]).

Essas características do parentesco das terras baixas sul-americanas fizeram com que ele fosse caracterizado como fluído, como se fosse um local onde tudo é possível, onde não há regras. Vemos, entretanto, que este não é o caso, não temos ausência de estrutura e sim estruturas que são sensíveis à história (Dreyfus 1993). A sequência e alcance dos ajustes dependem de muitos fatores, desde a relação previamente existente entre as pessoas até o jogo de forças políticas do momento. A composição das parentelas, o estabelecimento dos laços de parentesco, vai depender das forças políticas, pois aquelas se encontram ligadas ao sistema político, agindo a chefia como um pólo atrator.

Nos casos onde não há regra positiva de casamento, encontramos apenas uma determinação negativa do matrimônio que proscree o casamento entre determinados tipos de parentes, a proibição do incesto. Aqui o casamento ocorre por influência de outros fatores que não se limitam à esfera do parentesco.

3.3 Os sistemas com regra positiva de casamento

Analisaremos aqui os casos em que existe uma regra positiva de casamento, segundo os registros etnográficos todos os que analisamos apresentam a regra de casamento entre primos cruzados bilateral¹¹², não existindo informações a respeito de preferências patri ou matrilineais¹¹³. Na teoria do parentesco de Lévi-Strauss (1982 [1949]) essa regra indica que trata-se de uma estrutura elementar, capaz de relacionar dois grupos sociais, ou qualquer número par ligando dois a dois. Na forma como é primeiramente apresentada por Lévi-Strauss a teoria parece depender da existência de uma totalidade integrada pelo casamento.

Essa formulação é criticada por Schneider (1965), cujo argumento procura mostrar que os estudos realizados sob a teoria da aliança dependiam dessa visão integradora do casamento de primos. Todos eles estariam baseados na concepção de que existem sistemas totais (*whole-system*) e que o tipo de primo prescrito levaria a formação de tipos diferentes de sociedade. Essas totalidades seriam compostas por partes que tem a aliança como seu modo de relação e delimitação.

Os estudos antropológicos recorriam, comumente, a naturalização de entidades do tipo “Sociedade” que estariam fundadas sobre as relações de parentesco. Como argumenta Wagner (1981), porém, essa totalidade é criada enquanto se realiza o trabalho de campo, onde o antropólogo constrói o outro enquanto se constrói. Nessa construção as categorias pelas quais os Estados-Nação se constroem e se pensam são universalizadas para outras realidades, onde elas podem ou não ser aplicáveis (Wagner 1974). Embora existam exemplos etnográficos que parecem apontar a concepção nativa de totalidades, sejam do tipo sociedade ou grupo, essa não é uma realidade universal que deve existir necessariamente em toda parte.

Dumont (1975), seguindo o referencial teórico levistraussiano, argumenta que não é necessário existirem grupos que trocam. A aliança não depende de unidades sociais, podendo ser pensada sem a existência de totalidades sociais. No caso sul-indiano, Dumont afirma que o casamento de primos cruzados bilaterais fornece uma totalidade cognitiva que aparece para o indivíduo como dividida entre parentes consanguíneos e afins, mas nem mesmo esse tipo de integração mental é necessária para

¹¹² Apesar de expressa em termos de genealogia, a regra prescreve o casamento com uma categoria de pessoas que inclui as primas cruzadas bilaterais. Os britânicos preferem o termo sistema de aliança simétrica.

¹¹³ A única exceção seriam os Baniwa que apresentariam preferência patri.

a utilização da teoria. Tal independência entre troca e grupos sociais pode ser observada claramente no contexto das terras baixas sul-americanas.

Os casos amazônicos onde existe a regra de casamento de primos cruzados bilaterais se assemelham ao caso Dravidiano encontrado na Índia do Sul e analisado por Dumont (1975, 1983), para quem a terminologia dravidiana é a expressão no plano terminológico da regra de casamento de primos cruzados bilateral¹¹⁴. Temos também como característica básica que nessas terminologias o cruzamento corresponde a uma passagem da consangüinidade para a afinidade, um parente cruzado é sempre um afim e um parente paralelo um consangüíneo, o sentido de cruzado é a afinidade e o sentido de paralelo é a consangüinidade. Tal característica seria uma decorrência direta¹¹⁵ da regra de casamento de primos cruzados que prescreve a união dos filhos dos consangüíneos de mesma geração de sexo oposto.

Dumont demonstra que no caso indiano todas as pessoas se relacionam por laços de consangüinidade ou de afinidade, há uma totalidade na medida em que todos são parentes de um tipo ou outro. O mesmo não ocorre no contexto amazônico que, apesar da regra de casamento bilateral, realiza um regime de trocas multilateral (Viveiros de Castro 1990, 1993, 2002), o que faz com que nem todas as pessoas possam se ver relacionadas como afins ou consangüíneas de forma consistente. Não existe aqui nenhuma formula de integração informada pelo parentesco, o casamento pode tanto aparecer como expressando uma aliança já existente, como criar novos laços de aliança entre parentelas anteriormente não relacionadas. Como argumenta Dreyfus (1993) o dravidiano amazônico possui a capacidade de expansão e contração utilizadas para compor a comunidade política.

Outra distinção importante entre o contexto sul indiano descrito por Dumont e o amazônico é que no primeiro afinidade e consangüinidade aparecem em uma relação diametral, são atributos contraditórios, a consangüinidade é a não-afinidade e a afinidade é a não-consangüinidade. No contexto amazônico consangüinidade e afinidade estão em uma relação concêntrica, o centro do universo social sendo dominado pela consangüinidade e o entorno pela afinidade (Viveiros de Castro 2002). Num caso não existe exterior, no outro o exterior é imanente.

¹¹⁴ Nas terminologias de tipo Australiano também se expressa a regra de casamentos de primos bilaterais. Dumont (1983) é o primeiro autor a distinguir os sistemas Dravidiano e Kariera (ou Australiano), as diferenças estariam relacionadas com a existência de divisões sociocêntricas no caso Kariera.

¹¹⁵ Discordamos assim de Scheffler (1972), para quem não há qualquer relação entre a classificação dravidiana e qualquer regra de casamento.

Vamos agora analisar os exemplos etnográficos de que dispomos. Iniciaremos com os de língua arawá que serão tratados como um bloco. Em seguida serão considerados os exemplos Arawak com regra positiva de casamento. Na sequência analisaremos os casos que não apresentam regras positivas.

3.3.1 Arawá

As informações disponíveis sobre falantes de línguas arawá apontam para a existência da regra de casamento de primos cruzados bilaterais em todos eles, sendo assim, e na ausência de metades matrimoniais, suas terminologias de parentesco podem ser vistas como variantes do dravidiano. Até mesmo os Jamamadi (Rangel 1994), que não serão aqui considerados devido a falta informações sobre sua terminologia de parentesco, possuem essa regra e provavelmente apresentam também uma variante terminológica dravidiana.

3.3.1.1 Os Paumarí

Os dados etnográficos de que dispomos sobre o parentesco dos falantes dessa língua limitam-se aos fornecidos por Odmarch & Rachael (1985 [1983]), coletados em 1974 entre os grupos Paumarí que viviam no lago Marrahã. Eles argumentam que a terminologia de parentesco obtida apresenta muitas diferenças em relação ao paradigma dravidiano indiano estabelecido por Dumont.

Terminologia Paumarí - Odmarck & Rachael

G+2	FF, MF	?arahoda
	FM, MM	?arahoni
G +1	F	abi?i
	M	amia
	FB, MH	badia
	MZ, FW	madinava
	MB	koko
	FZ	?aaso
	WF, HF	hadi
	WM, HM	masodini
G 0	eB, FBSe, MZSe	?aajo
	eZ, FBDe, MZDe	ba?ai
	yB, yZ, FBDy, MZDy	kajo?o
	B, Z, FBS, FBD, MZS, MZD	igami
	FZS, MBS	javi
	FZD, MBD	?ijimari
	H	makira
	W	gamo
	HB	makhidava
	HZ	?ananini
	WB	vabo
	WZ	anadiava
G -1	S, D	isai
	♂ ¹¹⁶ BS, ♀ZS	badnava
	♂BD, ♀ZD	badava
	♀BD, ♀BS	makhoni
	♂ZD, ♂ZS	bihadi
	SW, DH	aboni
G -2	ChCh	hanodi ¹¹⁷

A representação da terminologia de parentesco Paumarí na “grade dravidiana¹¹⁸” ficaria assim:

¹¹⁶ Os símbolos ♂ e ♀ quando aparecem associados aos *kin types* indicam o sexo de Ego, o mesmo sendo válido quando aparecem associados aos termos de parentesco.

¹¹⁷ No vocativo há a distinção terminológica entre SS=DS (makhini) e SD=DD (athoni) , mas eles não são estendidos.

¹¹⁸ Silva (2004) afirma que tal representação em grade dá conta da estrutura subjacente aos vocabulários, onde o espaço para cada classe é definido por oposição a todas as demais. Todos os casos Arawá “encaixam” nesse esquema, já os Arawak não, razão pela qual só o usaremos para os primeiros.

Grade da terminologia de referência Paumarí

	Afim	Consangüíneo		Afim	
G+2	?arahoda		?arahoni		
G+1	koko hadi WF, HF	abi?i : F badia FB, MH	amia : M madinava MZ, FW	?aaso masodini WM,HM	
G0	javi	?aajo	ba?ai	?ijimari	+ velho
	makira H	kajo?o	kajo?o	gamo W	+ novo
	vabo ♂ makhidava♀	igami ¹¹⁹		anadiava ♂ ?ananini♀	
G-1	bihadi ♂ makhoni ♀ aboni DH	isai S=D badnava ♂BS♀ZS badava ♂BD♀ZD		bihadi ♂ makhoni ♀ aboni SW	
G-2	hanodi				
	Masculino		Feminino		

Notamos que essa terminologia realmente não se encaixa perfeitamente na grade. Em G+1 e G-1 existe a diferença entre parentes lineares e colaterais. Em G+1 (*hadi* e *masodini*), G0 (*makira* e *gamo*) e G-1 (*aboni*) os afins efetivos de Ego, aqueles com quem casou e seus ascendentes, e os que se casaram com seus filhos, são diferenciados dos outros afins.

A separação de parentes lineares e colaterais¹²⁰, que para Morgan (1997 [1871]) seria a diferença entre os sistemas descritivos e classificatórios, na geração dos pais de Ego não ocorre se considerarmos a terminologia no vocativo. No vocativo temos então as equações de fusão bifurcada F=FB= *papai* e M=MZ=*mamai*. Existe a possibilidade de estender o uso desses termos para a geração dos avós, assim como os termos de referência, o que ocorre, segundo Odmarck & Rachael, quando a criança é criada pelos avós.

A distinção entre MB≠WF=HF e FZ≠WM=HM, é deixada de lado na forma vocativa. O termo de referência para MB é igual a sua forma vocativa, bem como o

¹¹⁹ Esse termo se refere a todos os parentes consangüíneos de G0.

¹²⁰ Como nota Silva (1995) essa separação é encontrada em diversos contextos amazônicos e explicações de natureza histórica, como resultado do Contato, são insuficientes para entendê-la. “*Trata-se do reconhecimento, no plano terminológico, de dois graus de distância lateral entre parentes consangüíneos*” (Silva 1995: 47), que constitui uma das formas de expressão da oposição proximidade - distância.

termo de referência para FZ é o mesmo usado para o vocativo. Temos assim que os pais dos cônjuges são chamados pelas mesmas palavras que são usadas para se referir ou chamar os parentes cruzados de G+1. No vocativo temos então as equações:

$$MB=WF=HF = \text{koko}$$

$$FZ=WM=HM=?\text{aaso}$$

A terminologia no vocativo inclui também outras equações oblíquas. Há dois termos, *xoni* e *moxo*, apontados como sinônimos, que servem para designar os irmãos ($\text{♂}+\text{♀}$) mais novos, os filhos ($\text{♂}+\text{♀}$, paralelos e cruzados) dos irmãos ($\text{♂}+\text{♀}$) e os netos. Voltaremos abaixo sobre esse ponto.

No lugar de dois termos por geração (sem considerar as diferenças de sexo), tal como entre os Tamil descritos por Dumont (1975), onde existem termos para parentes consangüíneos que são os paralelos e termos para afins que são os cruzados, existem termos separados para consangüíneos lineares e colaterais, parentes cruzados e afins efetivos. Poderíamos então imaginar que essa terminologia não é uma variação do dravidiano, mas encontramos aqui, segundo Odmarck & Rachael, a regra de casamento de primos cruzados bilaterais e como chama a atenção Viveiros de Castro (1996) não é a presença ou ausência de termos de afinidade, mas o desrespeito a separação paralelo/cruzado relevante para diferenciar as terminologias.

Dos 51 casamentos de que possuímos informações, 28 envolvem mulheres na categoria¹²¹ da prima cruzada, sendo assim um primo cruzado seria um afim potencial e, portanto, terminológico. Nenhum desses 28 casos envolve parentes próximos, genealogicamente relacionados, em todos eles os cônjuges eram parentes distantes, primos cruzados classificatórios. A distância parece ser o mais importante no casamento, pois, ao considerarmos os outros 23 casos¹²², encontramos certas uniões que seriam incestuosas se ocorressem entre parentes próximos. Cinco dessas uniões aconteceram entre um *badia* (FB) e uma *badnava* (BD) que são parentes paralelos e, portanto, seriam terminologicamente consangüíneos. Outros 12 casamentos ocorrem entre primos paralelos classificatórios. É relatada a existência de quatro matrimônios do

¹²¹ Lembramos que Dumont argumenta que o casamento com a prima cruzada diz respeito a categoria e não a posição genealógica, como alguns erroneamente acreditaram.

¹²² Um dos casos não será considerado, pois as autoras não sabem a relação de parentesco entre os cônjuges.

tipo avuncular (MB-ZD), cuja relação se real ou classificatória não é especificada, mas que, de qualquer forma, envolvem parentes cruzados e, portanto, afins.

As uniões informadas mostram que a distância genealógica¹²³ entre os cônjuges é mais relevante do que sua relação terminológica de parentesco, embora a regra de cruzamento seja respeitada em 32 de 50 casos, em ao menos 44 deles, já que não sabemos a distância dos quatro casamentos avunculares, a distância é um elemento considerado, transformando consangüíneos terminológicos em afins efetivos (em 17 casos).

Os termos específicos de afinidade representam então a marcação terminológica de uma aproximação que o casamento realiza entre os consangüíneos do noivo e da noiva. Isso permite classificar como afins aqueles parentes que terminologicamente estavam na categoria de consangüíneos, mas que em função da distância social e/ou genealógica perderam a sua feição consangüínea.

Essas características do sistema terminológico evocam o modelo do “*dravidiano concêntrico*”, tal como exposto por Viveiros de Castro (1996), onde não temos simplesmente a oposição entre consangüinidade e afinidade, mas um gradiente de separação social, cuja referência genealógica é não trivial. O caso Paumarí concorda com as idéias de Viveiros de Castro (2002) quando este afirma que nos sistemas amazônicos, a

“diferenciação terminológica e/ou normativa entre parentes ‘próximos’ ou ‘verdadeiros’ e parentes ‘distantes’ ou ‘classificatórios’ [...] manifesta a presença de um componente genealógico e/ou sócio-espacial a interferir estruturalmente na sintaxe binária do paradigma dravidiano”. (2002: 121)

Apesar de não termos informações explícitas sobre os significados de consangüinidade e afinidade, ou se a cognação ou co-residência faz dos afins uma espécie de consangüíneos, vemos que é possível identificar na terminologia uma graduação dos parentes consangüíneos, a separação de lineares e colaterais em $G +1$ e $G -1$, representando afastamentos em relação a máxima consangüinidade.

¹²³ Devemos levar em conta que a noção distância é uma variável complexa nos casos etnográficos que estudamos, os autores variam na sua especificação, alguns falam em termos de distância genealógica outros em social. Quando falamos de distância adotamos, assim, a mesma qualificação – ou a ausência desta – que os autores fonte de dados utilizam. Nenhum deste atentou para a relação entre essas diferentes variáveis.

Os termos vocativos *xoni* e *moxo*, classificam na mesma categoria parentes consangüíneos e afins próximos, com os quais não se pode casar e em muitos casos mora-se próximo¹²⁴, ou seja, delimita um segundo conjunto de parentes com os quais não se realizam uniões matrimoniais.

Se tomarmos os termos *papai* e *mamai*, observamos a mesma característica, mas agora referente aos ascendentes de Ego. Os pais e os seus parentes paralelos são unificados nas mesmas categorias, que parecem indicar aqueles que criaram Ego, que fabricaram o seu corpo. Os avós são chamados por esses termos caso tenham criado os netos, sendo que poderíamos pensar na sua utilização também para os irmãos mais velhos, caso esses criem seus irmãos mais novos, que seriam então por eles referidos como *xoni* ou *moxo*.

No caso da afinidade isso se complica, não dispomos de informações concernentes as relações entre consangüíneos e afins terminológicos, já que a autora só fala dos afins efetivos. Nesse caso vemos a mesma graduação presente entre os parentes consangüíneos. Os cônjuges são separados dos seus irmãos de mesmo sexo pela terminologia, onde um homem chama sua esposa de *gamo*, mas a irmã desta é chamada de *anadiva*, termo que também inclui a esposa de seu irmão e a irmã do marido de sua irmã¹²⁵, ou seja, os afins efetivos são diferenciados terminologicamente dos seus colaterais. A mesma lógica é válida para Ego feminino, feitas as devidas adaptações.

A aproximação ideológica dos afins aos consangüíneos não pode ser afirmada com certeza em função da precariedade dos dados disponíveis. Podemos imaginar, contudo, que tal aproximação ocorre no plano sociológico, o que clarifica os costumes relativos à residência pós-marital. O casal passa um mês com os pais da esposa, o seguinte com os pais do marido, o seguinte com os da esposa, e assim sucessivamente até ter nascido o primeiro filho. Após esse nascimento passam a viver uma semana em cada casa, sendo que tal deslocamento dura até o nascimento de duas ou três crianças, quando então o casal constrói uma casa para si. No caso dos pais do marido não estarem vivos, o casal vive com os parentes da esposa, caso os pais da esposa sejam já falecidos a movimentação é entre a casa dos pais do homem e a casa dos siblings da mulher, caso estejam os pais de ambos mortos o movimento é entre a casa dos siblings destes. O que se verifica então é que após o casamento ocorre a aproximação sócio-espacial entre os

¹²⁴ Merrifield aponta que os irmãos normalmente procuram morar em casas adjacentes e próximas as irmãs, já as irmãs moram geralmente próximas, podendo inclusive dividir a mesma casa.

¹²⁵ $Gamo = W \neq WZ = ZHZ = BW = anadiva$

cônjuges e os seus parentes, uma tentativa de aproximar a afinidade dos parentes consangüíneos dos cônjuges, porém ao não optar pela aproximação maior com um dos lados (embora o lado feminino tenha certa predileção), tem-se essa situação de deslocamento constante.

3.3.1.2 Os Deni

As informações sobre o parentesco Deni encontram-se em Chaves (2000), cujos dados etnográficos foram obtidos durante o pouco tempo em que percorreu várias aldeias, e em Koop & Lingenfelter (1980) que etnografaram a aldeia do Marrecão, afluente de Cuniuá, durante alguns meses. A maior parte das informações sobre o parentesco se deve ao estudo desses últimos.

A terminologia de parentesco Deni é uma variação do Dravidiano. Existe a regra de casamento de primos cruzados bilaterais que, no entanto, não ocorre entre aqueles genealogicamente primos e sim entre os classificatórios, como no caso Paumarí. O ideal de casamento é aquele onde a aliança se estabelece pela troca direta de irmãs.

A terminologia apresentada por Koop & Lingenfelter é a seguinte:

Terminologia Deni - Koop & Lingenfelter

G+2		
	FF, MF	atuvi
	FM, MM	atizu
G+1		
	F	ime'i
	F, FB	abi
	M	ime'eni
	M, MZ	ami
	MB, WF, HF	hedi, kuku (voc)
	FZ, WM, HM	mashudini, ashu (voc)
G 0		
	eB, FBSe, MZSe	azu
	eZ, MZDe	adi
	yB, FBSy, MZSy	khabu
	yZ, FBDy, MZDy	karipeni
	♂FZS, ♂MBS	vabumi
	♂FZD, ♂MBD, ♀FZS, ♀MBS	avini
	♀FZD, ♀MBD	karadi
	H	makhi
	W	panadi
G-1		
	S	bedi

	D	bedini
	S, ♀ZS, ♂BS	da'u
	D, ♀ZD, ♂BD	tu
	♀BS, ♂ZS	hirubadi
	♀BD, ♂ZD	hirumadini
G -2		
	SS, SD, DS, DD	hinudini

Grade Terminológica Deni.

	Afim	Consangüíneo		Afim	
G+2	atuvi		atizu		
G+1 ¹²⁶	hedi kuku (voc)	ime'i F abi F, FB	ime'eni M ami M, MZ	mashudini ashu (voc)	
G0 ¹²⁷	vabuni ♂	azu	adi	karadi ♀	+ velho
	avani ♀	khabu	karipene	avini ♂	+ novo
	makhi H	shuvi (voc)	inu (voc)	panadi W	
G-1	hirubadi tati (voc)	bedi S da'u S, ♂BS, ♀ZS shuvi (voc)	bedini D tu D, ♂BD, ♀ZD inu (voc)	hirumadini mashi (voc)	
G-2	hinudini hinu (voc)				
	Masculino		Feminino		

Encontramos aqui também a distinção terminológica entre os consangüíneos lineares e os colaterais, embora os primeiros possam ser referidos com os mesmos termos usados para os colaterais, *abi* e *ami*. Quando a terminologia é considerada no vocativo existem algumas equações oblíquas. Os irmãos mais novos são classificados como filhos. Os parentes afins da geração acima de Ego são chamados da mesma forma que os da geração abaixo quando são mais jovens que ele, sendo o inverso também encontrado, afins mais velhos de G -1 são chamados pelos mesmos termos que os afins de G +1. Isso pode ocorrer em função dos cuidados, aqueles que cuidaram de ego ou do

¹²⁶ Os termos vocativos para afins em G +1 e G -1 são intercambiáveis, afins de G +1 quando mais novos do que Ego são chamados pela forma vocativa de G -1 (*tati*, *mashi*), quando os parentes de G -1 são mais velhos do que Ego usa-se a forma vocativa de G +1 (*kuku*, *ashu*).

¹²⁷ Os autores apontam a possibilidade da utilização dos termos *vabuni*, *avani*, *avini*, *karadi* para pessoas em G +2 e G -2 de linhas agnáticas não relacionadas. Tal extensão poderia sugerir a identidade das gerações alternas, mas o texto não é muito claro. Se não há relação com a linha agnática onde acontece a equivalência, isso significa que a equivalência só ocorre quando o matrimônio cria um novo vínculo de aliança, ou isso é usado para se referir aos não parentes que tenham a idade dos avós ou netos?

seu cônjuge, ou foram por eles cuidados. Não existem, porém, informações a esse respeito.

A distinção entre consangüinidade e afinidade é neutralizada em G+2 e G-2, embora os autores enumerem os parentes dessa geração como interditos para casamento, o que daria uma feição consangüínea a essas categorias. Essa característica reforça a possibilidade de que a extensão dos termos dos afins de G0 para pessoas nessas gerações ocorra entre pessoas não anteriormente relacionadas, ou cuja relação era distante.

Essa terminologia apresenta termos específicos para os afins efetivos, os cônjuges, mas não existem termos específicos para os consangüíneos dos afins. Assim, para um homem, a irmã de sua esposa é referida da mesma forma que sua prima cruzada, *avini*, termo usado também para se referir aos cônjuges potenciais, tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Os sogros, por sua vez, são referidos como MB e FZ.

Segundo Koop & Lingenfelter a aplicação dos termos de parentesco é diferente se considerarmos os colaterais paternos e maternos. Há uma distorção do lado paterno onde se procura considerar mais parentes por esse lado do que pelo lado materno. Traçando a relação pelos homens, são considerados como consangüíneo os “irmãos” de um homem até o terceiro grau de colateralidade, também são assim considerados os “irmãos” do pai até o terceiro grau de colateralidade (FFFBSS). Os filhos desses (FFFBSSS), que seriam teoricamente consangüíneos de quarto grau de colateralidade em relação a Ego são, entretanto, classificados como afins de G+1, podendo então ocorrer o casamento entre Ego e a filha do seu “irmão” de quarto grau genealógico, ou entre seus filhos (veja figura abaixo). Embora esse distanciamento seja contado genealogicamente, ele está, segundo os autores, subordinado a propósitos sociológicos.

Extensão Agnática Colateral dos Termos de Parentesco.

Gerações

(fonte: Koop & Lingenfelter 1980: 24 – tradução nossa)

A extensão da categoria de consangüíneos pelo lado materno abarca, na geração de Ego, os primos paralelos de primeiro grau e os meio-irmãos maternos. Para parentes “quase-agnáticos”, como os filhos de FMZS e FMBS, a classificação em consangüíneos ou afins não se relaciona com a regra básica dravidiana¹²⁸ e sim com a proximidade ou distância social. Vemos então que a utilização dos termos de parentesco está subordinada ao cálculo sociológico da distância entre os parentes, sendo que há uma tendência a maior proximidade sócio-espacial com os patrilineais.

Os casamentos, que a regra prescreve entre primos cruzados, só ocorrem entre pessoas distantes. Estamos diante de outro exemplo do dravidiano concêntrico.

¹²⁸ Pelo cálculo de cruzamento dravidiano, tal como mostrado por Lounsbury (1968 [1964]), o primeiro seria necessariamente um consangüíneo e o segundo um afim terminológico.

Encontramos a marcação de parentes lineares consangüíneos no centro ficando a afinidade afastada desse núcleo, o cálculo genealógico é influenciado por um componente sócio-espacial, ou seja, como no argumento de Viveiros de Castro (2002), existe uma dinâmica da proximidade e distância, seja genealógica, social ou espacial.

A extensão da consangüinidade terminológica aos colaterais agnáticos em exclusão aos uterinos, a contabilidade de mais parentes paternos que maternos, poderia ser vista como relacionada à formação de aglomerados de casas relacionadas por linha masculina. Esses aglomerados são formados pela construção de casas de homens que são genealogicamente relacionados por via paterna. Koop & Lingenfelter argumentam que esses conjuntos podem ser considerados como unidades que trocam mulheres.

Esses autores argumentam que os aglomerados são facilmente localizáveis e contínuos. Ao observar o croqui (veja figura abaixo) que fornecem da aldeia Marrecão é possível perceber que sua composição não é tão evidente como fazem crer os autores. Embora não existam casas de diferentes aglomerados se intercalando, a configuração espacial sugeriria outro traçado, pois a distância entre algumas residências de diferentes conjuntos é menor do que as de um mesmo. Por exemplo, a casa 10 aparenta pertencer mais ao conjunto C do que o B.

A formação dessas unidades está condicionada ao não casamento dos seus membros que trocam mulheres com os outros. As parentelas são formadas pelos laços agnáticos, mas não há informações suficientes para distinguir se há preferência do casamento com a prima matri ou patrilateral.

Entre eles há a troca de mulheres, seja pela troca direta de irmãs, que é preferencial, ou através dos casamentos sem troca imediata. Como as uniões entre grupos de irmãos genealógicos e classificatórios são muito freqüente, podemos dizer que encontramos entre os Deni um de regime de troca multilateral. Os casamentos relacionam as parentelas cognáticas patrilineares, sem repetirem a cada geração as trocas da geração anterior.

Os laços agnáticos que estão por trás da formação desses aglomerados podem dar a falsa impressão de que são grupos de descendência, porém, como sabemos desde Wagner (1974), tal concepção de grupo corresponde a uma idéia ocidental que pode ou não corresponder à realidade social dos outros povos. O regime de casamento é que dá a forma a esses agrupamentos, pois, como já demonstrou Dumont (1983) o importante é a relação, quando existem grupos é esta que está na natureza dos agrupamentos, sendo sua causa e não a consequência.

Croqui dos Agrupamentos Familiares da Aldeia

(fonte: Koop & Lingenfelter 1980: 6)

3.3.1.3 Os Kulina

Os dados sobre o parentesco Kulina estão presentes em Townsend & Adams (1973), Viveiros de Castro (1978), Lorrain (1994) e Pollock (1985, 2002). Os dados de Viveiros de Castro foram obtidos em quatro aldeias localizadas no Purus: Capitão Chico, Tavaré, Santo Amaro e principalmente Maronaua. Esta última foi também onde Pollock realizou sua pesquisa. Lorrain, por sua vez, realizou sua pesquisa entre os Kulina de Terra Nova.

A regra de casamento desse povo prescreve o casamento com a prima cruzada bilateral¹²⁹ e, segundo Lorrain, há preferência pelo casamento entre parentes próximos¹³⁰, favorecendo a proximidade espacial e a repetição das alianças com o mesmo agrupamento, a mesma aldeia e frequentemente as mesmas casas. Isso tende a ser regra, mas a autora afirma que não existe uma regra explícita de casamento endogâmico¹³¹, uma prescrição para *marry close* tal como existe entre os Piaroa (Overing Kaplan, 1975). Lorrain afirma que irmãos de sexo oposto podem casar com dois irmãos e combinar o casamento dos seus filhos, perpetuando assim a proximidade entre eles. Mas, segundo Townsend e Adams: “*The frequency of trial marriages of short duration between first cousins suggests that parents tend to arrange such marriages with little enduring success*” (Townsend & Adams 1973: 3)

Apesar de afirmar que a tendência é o casamento próximo, Lorrain aponta que a maioria dos casais são formados por primos cruzados classificatórios, se são apenas classificatórios a proximidade entre eles deve ser mais sociológica ou geográfica do que genealógica. Pollock (1985) afirma que observou poucos casamentos com (para Ego ♂) MBD e FZD reais, mas em nenhum dos casos essas posições genealógicas coincidiam. Townsend e Adams (1973) argumentam que dos 36 casamentos que existiam em San Bernardo, apenas 2 eram com primos cruzados genealógicos, entretanto, eles afirmam que muitos casamentos desse tipo ocorrem, mas são logo desfeitos para o estabelecimento de outras uniões.

Provavelmente o casamento é organizado de forma a perpetuar as relações entre os agrupamentos que se formam a partir da cisão das aldeias. Isso favoreceria a manutenção de laços de parentesco inter-comunitários pré-existentes.

¹²⁹ De acordo com Lorrain (1994) os casamentos oblíquos de tipo amital (FZ-BS) e avuncular (MB-ZD) são tolerados.

¹³⁰ A autora não especifica se essa proximidade é genealógica, social ou geográfica.

¹³¹ Pollock (1985) aponta que existe a preferência pela endogamia de madiha, que ele acredita serem subgrupos Kulina.

Temos quatro versões para a terminologia de parentesco Kulina, a de Townsend e Adams¹³² (1973), a de Viveiros de Castro (1978), que foi coletada em 1978 junto às aldeias do Purus, a de Pollock (1985) obtida na aldeia Maronaua e a de Lorrain (1994) que foi conseguida nos anos 1990¹³³ na região do Juruá. Entre as quatro terminologias encontramos algumas diferenças, mas todas as versões apresentadas são variantes do dravidiano. Só iremos aqui considerar as de Viveiros de Castro (1978) e Lorrain (1994), as outras duas não apresentam diferenças significativas em relação a elas.

Terminologias Kulina

	Viveiros de Castro (1978) ¹³⁴	Lorrain (1994)
G+2	FF, MF idê	FF, MF idi
	FM, MM ini	FM, MM ini
		MMB, FMB ohuini (jadahui ¹³⁵) ♀ huabo ♂
		FFZ, MFZ ohuini (jadani) ♂ caradini ♀
G +1	F abi	F abi
	FB abi waa ¹³⁶	FB abi ohuaha
	M ami	M ami
	MZ ami onihi	MZ ami onihi
	MB koko	MB coco
	FZ atsô	FZ asso
G 0	eB, FBSe, atu (voc) MZSe	eB, FBSe, ato MZSe
	eZ, FBZe, átsi (voc) MZDe	eZ, FBZe, asi MZDe

¹³² Adams foi do SIL, tendo encontros com os Kulina por 25 anos, infelizmente ele é um péssimo etnógrafo. Sua terminologia de parentesco, no que difere da de Viveiros de Castro, está errada. No texto eles parecem deduzir mais do que observar a terminologia. Isso já foi apontado por Pollock (1985), eles afirmam, por exemplo, que *ohuaha* do termo *abi ohuaha* (FB) quer dizer irmão, então afirmam que ele seria usado para irmão (B = *ohuaha*). Como veremos esse termo *ohuaha* (na grafia deles) é um marcador de distância.

¹³³ Lorrain não faz menção explícita, seja ao período em que realizou trabalho de campo, ou aos lugares visitados. A indicação de que seus dados são de Terra Nova se baseia nos seus agradecimentos, onde menciona os Kulina de Terra Nova que a teriam acolhido.

¹³⁴ Deixando de lado as diferenças nas grafias, essa é a mesma terminologia apresentada por Pollock (1985). A única exceção é que nessa última os termos de referência para parentes paralelos em G-1 estão ausentes, só aparecendo as formas vocativas, nepe no lugar de ehédeni e hata no lugar de ebédeni. Essas formas vocativas também são mencionadas por Viveiros de Castro.

¹³⁵ Os sufixos *jadani*, *jadahui* indicariam que se trata de alguém mais velho e o *dsati* que é alguém mais novo.

¹³⁶ Viveiros de Castro afirma que waa e onihi significam outros e outra, respectivamente. Assim abi waa seria literalmente “pai outro” e ami ohini seria “mãe outra”.

	yB, FBSy, MZSy	tatê (voc)	yB, FBSy, MZSy	tati
	yZ, FBDy, MZDy	mátsi (voc)	yZ, FBDy, MZDy	massi
	B, Z	ukuté	B, Z	ocote
	FZS, MBS	♂ wabô	FZS, MBS	♂ huabo
	♂FZD, ♂MBD, ♀FZS, ♀MBS, H ¹³⁷ , W	owini	♂FZD, ♂MBD, ♀FZS, ♀MBS	ohuini
	FZD, MBD	♀ karadé	FZD, MBD	♀ caradini
G -1				
	S, D	uhakamá		
			S	neppe
			D	jata
	♀ZS, ♂BS	uhakamá waa	♀ZS, ♂BS	neppe ohuaha
	♀ZD, ♂BD	uhakamá onihi	♀ZD, ♂BD	jata onihi
	♀BS, ♂ZS	ohidubadê	♀BS, ♂ZS	ojidobadi
			♀BS, ♂ZS	tati
	♀BD, ♂ZD	ohinumadini	♀BD, ♂ZD	ojinomadini
			♀BD, ♂ZD	massi
G -2				
	SS, SD, DS, DD	ohinudini	SS, SD, DS, DD	ojinodini
			♂ZSD, ♂ZDD, ♀BSS, ♀BDS	ohuini (dsati)
			♂ZSS, ♂ZDS, ♀BSD, ♀BDD	huabo
				caradini

Representando na grade dravidiana temos:

¹³⁷ Viveiros de Castro afirma que esse termo é usado após o casamento e existe também a possibilidade de usar tecnônimos, porém seu texto é confuso. Ele diz: “O termo owini designa os cônjuges potenciais de Ego, que, entre outras especificações, inclui seus primos cruzados. Este termo é usado mesmo após o casamento dos assim relacionados. Os cônjuges efetivos dos outros são referidos também por tecnônimos, como “X bedi imeni”, “a mãe dos filhos de X”, forma essa que também é usada para o cônjuge de Ego” (Viveiros de Castro 1978: 74). Townsend e Adams (1973) discordam dessa visão de Viveiros de Castro, para eles os homens e mulheres continuam a usar esse termo para se referir à cônjuges potenciais que tenham se casado com outra pessoa. Os cônjuges efetivos se refeririam um ao outro por tecnônimos. Para Lorrain (1994) os cônjuges se tratariam pelo nome após o casamento.

Grade terminológica baseada em Viveiros de Castro (1978)

	Afim	Consangüíneo		Afim	
G+2	idê		ini		
G+1	koko	abi F abi waa	ami M ami onihi	atsô	
G0	wabô ♂ owini ♀	atu (voc)	átsi (voc)	karadé ♀ owini ♂	+ velho
		tatê (voc)	mátsi (voc)		+ novo
		ukuté			
G-1	ohidubadê	ehédeni	ebédeni	ohinumadini	
		uhakamá S, D			
		uhakamá waa	uhakamá onihi		
G-2	ohinudini				
	Masculino		Feminino		

Alguns termos descritivos também fazem parte da terminologia. *Abi waa* (“pai outro”) para FB, e todos aqueles que o pai chama de *ukuté*. *Ami ohini* para a irmã da mãe (etc.). *Uhakamá waa* para os filhos de irmão de mesmo sexo que Ego. É o uso do sufixo “outro” acima referido.

Grade terminológica baseada em Claire Lorrain (1994)

	Afim	Consangüíneo		Afim	
G+2	ohuini (jadahui) huabo ♂	idi	ini	ohuini (jadani) caradini ♀	
G+1	coco	abi F abi ohuaha	ami M ami onihi	asso	
G0	ohuini ♀ huabo ♂	ato	asi	ohuini ♂ caradini ♀	+ velho
		tati	massi		+ novo
		ocote			
G-1	tati ojidobadi	neppe S neppe ohuaha	jata D jata onihi	massi ojinomadini	
G-2	ohuini (dsati) huabo ♂	jino ojinodini		ohuini (dsati) caradini ♀	
Masculino		Feminino			

Se ignorarmos as diferenças nas grafias, temos como diferença entre as duas terminologias que Viveiros de Castro fornece um único termo para os consangüíneos em G-1, que não leva em conta o sexo de Alter, enquanto Lorrain fornece termos onde o sexo é relevante e afirma não existirem termos para cônjuges efetivo. Outra diferença é que na terminologia de Lorrain aparecem casos de fusão oblíqua, um mesmo termo designando parentes de duas gerações:

$$\begin{aligned}\text{♀BS} &= \text{♂ZS} = \text{yB} = \text{tati} \\ \text{♀BD} &= \text{♂ZD} = \text{yZ} = \text{massi}\end{aligned}$$

Essas são pequenas variações que podem ser consideradas como decorrência da separação entre as populações, já que foram obtidas em regiões diferentes e com uma diferença de aproximadamente 10-15 anos.

A grande diferença entre as terminologias parece ser que em Lorrain os termos para afins de sexo oposto de G0 são estendidos para afins de G+2 e G-2, o que não acontece na terminologia de Viveiros de Castro, na qual a distinção consangüíneo-afim é neutralizada em G+2 e G-2. Para Lorrain o uso de termos de afinidade nas gerações distais é o reflexo do sistema de nominação. O nome é transmitido entre parentes de geração alternada, assim os nomes dos afins de Ego são os mesmos dos avós e netos de seus afins efetivos. Essa identidade entre as gerações alterna é reforçada pelo tabu em se referir aos afins de sexo oposto pelo termo de parentesco *ohuini*. Esse termo possui conotação sexual e nunca é usado ao se referir a uma pessoa, nessa ocasião emprega-se o nome pessoal que pela regra de transmissão é compartilhado com aquele que a nomeou (G+2) e que por ela foi nomeado (G-2).

A regra de casamento de primos levaria a identidade genealógica de alguns *kin types* em G+2. Pelos casamentos anteriores FMB=MF, FFZ=MM, MMB=FF e MFZ=FM, porém a autora ressalta que os casamentos entre primos cruzados genealógicos são raros. Embora haja identidade classificatória, a afinidade e consangüinidade reais predominam sobre a classificatória. São então marcados como afins em G+2 e G-2 aqueles indivíduos ligados por relações genealógicas diretas com o cônjuge de Ego.

Lorrain afirma que os adultos geralmente recordam os nomes dos parentes de G+3 e algumas vezes de G+4. Assim, a união entre parentes próximos, que ela afirma ser a regra, só pode ser genealógica se for entre os descendentes colaterais de um

ancestral em G+3 ou G+4¹³⁸. Ela nos diz que as uniões entre primos reais são raras e as equações oblíquas nos usos dos termos de parentesco reforçam a necessidade do afastamento genealógico entre os cônjuges. Para Ego feminino temos que BS=yB (tati) e BD=yZ (massi), enquanto que para Ego masculino temos ZS=yB e ZD=yZ, o que, segundo a autora, implica que para ego feminino B=F=FB e para ego masculino Z=M=MZ. Essas equações aproximam aqueles parentes que estão no limiar da consangüinidade-afinidade – com quem é tolerado o casamento (♂ZD e ♀BS) ou cujos filhos são cônjuges preferenciais – da categoria de consangüíneo próximo.

Uma outra característica da terminologia é atestada pelo uso de termos específicos para parentes consangüíneos lineares, sendo que os colaterais em G+1 e G-1 são referidos pelo termo para os lineares mais o sufixo de afastamento (ohuaha e onihi [grafia de Lorrain]). Essa marca de distinção introduz graus de afastamento na terminologia consangüínea e têm seu reflexo na terminologia afim na distinção dos lineares do cônjuge em G +2 e G -2 como afins. Mais uma vez estamos diante de um sistema dravidiano concêntrico, onde no plano cotidiano a consangüinidade engloba a afinidade. Isso é atestado, inclusive, por uma afirmação de Lorrain, que diz que os afins próximos são considerados como cognatos.

3.3.2 Arawak

Os sistemas de parentesco Arawak que apresentam regra positiva de casamento prescrevem o casamento entre primos cruzados bilaterais.

3.3.2.1 Paresí

As informações sobre o parentesco Paresí se encontram em Costa (1985), Bortoletto (1999) e Gonçalves (1990, 2001). A única versão completa de que dispomos da terminologia deve-se a Costa (1985).

Os Paresí concebem o parentesco de forma graduável. Um indivíduo divide as pessoas em três categorias: os parentes verdadeiros (*ihinaiharé kaisereharé*), aqueles com quem é possível traçar laços genealógicos precisos; os parentes por casamento (*ihinaiharé sékore*), aqueles que possuem termos de parentesco em função das relações estabelecidas entre seus *ihinaiharé kaisereharé* e; os não parentes (*máiha katyawazere*)

¹³⁸ É interessante notar que, no caso Deni, os descendentes de G+3 estão no limiar da transformação de consangüíneos genealógicos em afins terminológicos, como são os descendentes colaterais de um ancestral G+4 da mesma geração de Ego.

(Bortoletto 1999). Gonçalves afirma que para se considerarem *ihinaiharé kaisereharé* a relação entre as pessoas deve obedecer dois critérios: 1) possuir um laço genealógico reconhecido; e 2) uma complexa conjunção de várias variáveis como companherismo, ajuda mútua, co-residência, prodigalidade, etc. Para Costa (1985) a categoria dos *ihinaiharé sékore* é composta por aquelas pessoas cujas relações genealógicas são muito distantes para serem significativas.

Gonçalves (1990) afirma que a co-residência pode tornar próximos indivíduos genealogicamente distantes. Porém, a distância física não seria capaz de transformar as pessoas genealogicamente próximas em distantes. Isso evidencia que entre os Paresí a dinâmica da distância está relacionada diretamente a genealogia, mais do que a geografia. Essa concepção ajuda a entender os costumes matrimoniais, mas antes devemos considerar a terminologia de parentesco.

Terminologia Paresí - Costa

G+2		
	FF, MF	atyótyo
	FM, MM	abébe
G+1		
	F, FB	abá
	M, MZ	amá
	MB	kokö
	WF, HF	nimatyoké
	FZ	naké
	WM, HM	nimaseró
G 0		
	eB, FBSe, MZSe	azéze
	eZ, FBDe, MZDe	záza
	yB, FBSy, MZSy	nozimalini
	yZ, FBDy, MZDy	nozimalini
	W, ♂BW, ♂FZD, ♂MBD	notyáonero
	W	nezánityo
	WB, ♂FZD, ♂MBD	nonatyoré
	HZ, ♀MBD,	notyáone
	H, ♂FZS, ♂MBS	nonátyolo
	H	nezánene
G-1		
	S	hare
	D	maló
	♂ZS, ♂DH	nozáise
	♂ZD, ♂SW	nozáiso
	♀BS, ♀DH	notámisini
	♀BD, ♀SW	notámisoni

G -2	
SS, DS	nojíyete
DD, SD	nojítyo

A terminologia apresentada por Costa difere da apresentada por Bortoletto (1999) apenas pela exclusão desta última dos termos afins. Sem os termos específicos para afins efetivos (W, H, WF, WM, HF, HM) a terminologia se encaixa perfeitamente na grade dravidiana, que é apresentada por Bortoletto. Cada classe possuiria uma integridade conceitual não sendo encontrada a marcação terminológica de distâncias genealógicas e sociais. Não existe uma graduação, ela apresenta apenas oposições absolutas.

Há segundo Costa (1985), contudo, termos que distinguem os afins efetivos dos terminológicos. Gonçalves (1990) concorda que existem termos separados para a afinidade efetiva – sogro, sogra e cônjuges –, mas eles seriam usados geralmente quando ocorre o casamento com não-parentes. Esse autor, entretanto, não nos fornece uma terminologia e não nos informa quais são esses termos. Ele argumenta, por outro lado, que, na tentativa de anular a afinidade, os não-parentes são chamados pelos termos para primos cruzados (W, H) e para seus pais (WF, HF, WM, HM).

Essa informação de Gonçalves não é explicitada por outros autores, mas podemos crer, ao menos para os termos de G +1, que ela esteja correta. Costa (1985) argumenta que os termos para os pais dos conjugues (WF, WM, HF, HM) são raramente empregados, sendo a classificação como MB e FZ operante no cotidiano, tanto que inexistem formas vocativas para sogro e sogra. A autora, contudo, não nos informa em qual contexto são empregados, se o são sempre que se quer diferenciar os pais dos cônjuges, ou só quando ocorre o casamento com estrangeiros, não-parentes.

Gonçalves (1990) afirma que os Paresí tendem a realizar uniões matrimoniais entre os membros da própria parentela cognática e Costa (1985) que há preferência pelo intercassamento de grupos de siblings que se consideram *ihinaiharé kaisereharé* (parentes verdadeiros). As genealogias dos grupos locais presentes em Bortoletto (1999) permite verificar que a troca de irmãs acontece com certa frequência, porém na maioria dos casamentos apresentados não são fornecidas as ligações genealógicas de um dos cônjuges, em função da sua origem externa ao grupo local.

A união entre pessoas próximas, genealogicamente relacionadas, exclui a necessidade de usar termos diferentes para os pais dos conjugues e reforça a idéia da sua utilização apenas para os anteriormente não-relacionados. Ela excluiria também a

necessidade de termos específicos para os cônjuges, mas o uso destes pode ser entendido como a marcação terminológica da afinidade efetiva, para diferenciá-la da potencial.

Os dados de Bortoletto (1999) sobre os casamentos mostram que de 98 uniões, 72 (73,5%) são exogâmicas de grupo local e 16 são endogâmicas (16,3%)¹³⁹. Isso poderia sugerir que o casamento próximo é apenas um ideal, porém, como já chamamos a atenção, a proximidade entre os Paresí é uma questão genealógica e, segundo esta autora, o matrimônio ocorre, principalmente, entre comunidades que possuem uma origem comum. Essa prática seria tão comum que podem ser delimitados três conjuntos de aldeias que mantêm muitos laços de intercasamento.

As uniões matrimoniais seriam anteriormente influenciadas pelos grupos sociais Paresí. Bortoletto (1999) afirma que, segundo as fontes históricas, essas unidades ocupavam territórios distintos e eram endogâmicas. Seus dados, contudo, apontam que atualmente só 30% dos casamentos ocorrem entre os membros do grupo, sendo que os próprios nativos afirmam que as uniões só não ocorriam no passado em função das longas distâncias espaciais entre eles.

A transmissão do status de membro é patrilinear, ocorrendo a forma matri apenas quando uma mulher casa com um homem não-Paresí (Bortoletto 1999). Para Costa (1985), todavia, os filhos da união entre Paresí e brancos não são considerados realmente Paresí. Bortoletto (1999) cita as seguintes denominações para os grupos: Kaxiniti, Wáimare, Kozárini, Warére, Káwali, Enómaniere, Kahéte.

3.3.2.2 Mehináku

Os dados sobre o parentesco Mehináku baseiam-se em Gregor (1963, 1982[1977]), Galvão (1979 [1953]), Hornborg (1988) e Coelho de Souza (1992, 1995). Apenas Gregor e Galvão produziram seus próprios dados etnográficos, os de Gregor foram coletados em 1967 e os de Galvão em 1950, os outros dois autores realizam interpretações a partir das etnografias destes e de outros autores.

Coelho de Souza (1995) argumenta que os Mehináku, assim como todos os Xinguanos, não possuem linhagens ou distorções patri ou matrilineares no cálculo do parentesco, ele é, entretanto, graduável. Apesar de ser extensível a toda a aldeia, ou

¹³⁹ Os 10 casamentos (10,2%) restantes são considerados outros. Essa categoria inclui situações em que ambos os cônjuges são procedentes de outra aldeia, ou aqueles em que as aldeias são recém formadas, sendo seus moradores provenientes da fissão de uma aldeia maior.

mesmo ir além, o laço de parentesco é concebido como uma questão de grau. Existem aqueles que são mais parentes do que outros em função da sua proximidade. A proximidade ou distância entre as pessoas é parcialmente determinada pelas suas atitudes recíprocas, pela quantidade e intensidade da interação entre os indivíduos. Dependendo de como for a relação pode ocorrer o reposicionamento, ou a reclassificação do vínculo existente.

Segundo Gregor (1982 [1977]) essa graduação do parentesco forma um continuum onde são distinguidas quatro classes de pessoas do ponto de vista de um indivíduo, são elas: 1) “Parentes verdadeiros” (*Epene* ou *epenewaja*), essa categoria inclui os parentes considerados biológicos com quem é possível traçar relações genealógicas, às vezes são incluídas nessa categoria pessoas que gostam uma da outra e trocam comida¹⁴⁰ e trabalho como se fossem parentes verdadeiros¹⁴¹. 2) “Um pouco parentes” (*Epenehatâi*), nessa classe se encontram as pessoas que se acredita compartilharem um ancestral comum, mas cuja ligação é remota ou desconhecida. São incluídos nessa classe todos os habitantes da aldeia que não são considerados como parentes verdadeiros. 3) “Parentes fictícios” (*Penerí*), onde não se concebe a existência de conexões genealógicas. Essa categoria inclui pessoas de outras tribos com quem se mantêm relações e que se quer aproximar. 4) Não-parentes (“apenas gente”) (*Neuneihete*), são pessoas com quem não se reconhecem ligações ou relações de parentesco.

Essa gradação é extensível a todos os vínculos de parentesco, o sistema é pensado como inteiramente gradual. Por exemplo, uma mulher que é vista muito com um homem, mesmo sendo casada com outro, pode passar a ser considerada como “um pouco” esposa deste homem. A prima cruzada genealógica, embora exista a regra de casamentos de primos cruzados, é interdita para o casamento, mas há alguns informantes que a consideram “um pouco” casáveis, o que Gregor (1982 [1977]) afirma ser uma declaração implícita de que ocorreram relações sexuais entre eles.

¹⁴⁰ Para Gregor a comida assume papel importante no reconhecimento do parentesco. Os grupos de parentesco são redes de trocas de comida, embora a comida seja repartida para além dos seus limites.

¹⁴¹ Gregor afirma que não existe para os Mehináku uma definição exata do vínculo de parentesco. O fato biológico da procriação é usado para explicar por que duas pessoas são parentes. Um indivíduo está relacionado aos seus pais porque foi “feito” (*utumapai*) por eles. Os siblings porque têm os mesmos pais, os primos e parentes distantes porque seus pais ou avós eram siblings. Dois indivíduos distantes que querem marcar a relação dizem, quando não podem traçar a genealogia, que seus avós formavam um grupo (*tipa*) e sua relação é dada pela descendência a partir desse grupo. Embora a justificativa se ancore na biologia nativa, a consideração de alguém como parente se submete inteiramente às relações sociais.

Segundo Hornborg (1988) a impossibilidade de se casar com a prima cruzada genealógica relaciona-se com a havaianização da terminologia em G0. Isso significa que a distinção entre primos cruzados e paralelos é neutralizada, só recebendo marcação terminológica a diferença sexual. Essa neutralização diz respeito aos primos genealogicamente relacionados, a distinção classificatória entre primos paralelos e primos cruzados se mantém.

Possuímos duas versões da terminologia de parentesco Mehináku, uma deve-se a Gregor (1982 [1977]) e só apresenta os termos para parentes consangüíneos, a outra deve-se a Galvão (1979 [1953]) que apresenta uma lista de termos para a afins.

Terminologias Mehináku¹⁴²

	Gregor	Galvão ¹⁴³
G+2		
atu	FF, MF, FFB, FMB, MFB, MMB	atú FF, MF
atsi	FM, MM, FMZ, FFZ, MMZ, MFZ	atsí FM, MM
G+1		
papa	F, FB	papá F, FB
mama	M, MZ	mamá M, MZ
♂ua, ♀kuku	MB	♂uá, ♀kukú Ego♂ MB
aki	FZ	aky FZ
G0		
♂nutapuje	eB, FBSe, MZSe, MBSe, FZSe	♂nutapyzy eB, FBSe, MZSe, MBSe, FZSe
♂nutukakalu	eZ, FBDe, MZDe, MBDe, FZDe	♂nutuakálo Z, FBD, MZD, MBD, FZD
♀nutukaká	eB, FBSe, MZSe, MBSe, FZSe	♀nutukaká B, FBS, MZS, MBS, FZS
♀nutapuju	eZ, FBDe, MZDe, MBDe, FZDe	♀nutapyzu eZ, FBDe, MZDe, MBDe, FZDe
nuje	yB, FBSy, MZSy, MBSy, FZSy	nuzé (iuú) ♂ yB, FBSy, MZSy, MBSy, FZSy
nujeju	yZ, FBDy, MZDy, MBDy, FZDy	nuzyo ♀ yZ, FBDy, MZDy, MBDy, FZDy
teté	eB, eZ, FBCe, MZCe, MBCe, FZCe	
uyú	yB, yZ, FBCy, MZCy, MBCy, FZCy	
nutanuléi ¹⁴⁴	MBS, FZS	

¹⁴² Essa tabela se assemelha a de Coelho de Souza (1995), mas acrescenta alguns termos que ela omite.

¹⁴³ Segundo Galvão “nu” em Mehináku e Yawalapití indica “primeira pessoa do singular possessivo” (Galvão 1979: 116)

	nutaluneju	MBD, FZD	
G -1	♂nutãi	S, BS, FBSS, MZSS, MBSS, FZSS	nutãi S
	♂nitsupalu	D, BD, FBSD, MZSD, MBSD, FZSD	nizupálo D
	♂nuwã	ZS, FBDS, MZDS, MBDS, FZDS	♂niwá, ZS
	♂nutamitswi	ZD, FBDD, MZDD, MBDD, FZDD	♀nutãmizui ZS
			aupehy ♂ BS
			nutãmi ♀ BS, (DH)
G -2	weku ¹⁴⁵	SS, DS, SD, DD	♂núhi, SS, DS, SD, DD ♀núetu
			Afinidade
			nutaiínho ♂ SW
			inhéri ♂ DH (numatukyzu)
			nizupalomé ♀ DH (nutãmi)
			niínho W ¹⁴⁶
			numé H (numézo)
			nupyhyna WB
			nutukaká- HB imúri (?)
			nuiélu HZ (numetuakálo)
			nuiélu BW
			natuná ♂ZH

Entre as versões da terminologia de Gregor e Galvão encontramos grandes diferenças. A maior delas talvez seja que um apresenta a possibilidade de considerar o cruzamento como instituindo uma diferença entre os primos cruzados e os paralelos, o outro não apresenta essa possibilidade. Gregor omite os termos para afins, embora fale da sua existência¹⁴⁷, enquanto Galvão os fornece. Se considerarmos então a

¹⁴⁴ “Ao contrário de todos os demais termos, que Gregor dá a entender podem ser usados tanto como vocativos como referencialmente, estes não seriam em geral utilizados como vocativos.” (Coelho de Souza: Anexo 1). Ou, nas palavras de Gregor: “Um termo, entretanto (nutanulêi, masculino, e nutanuleju, feminino), é usado para referir-se (mas não habitualmente para dirigir-se) a primos cruzados” (Gregor 1982 [1977]: 267).

¹⁴⁵ Termo também usado para designar os netos dos primos de Ego. (Gregor 1982 [1977])

¹⁴⁶ Os termos abaixo não constam da tabela de Coelho de Souza que, estranhamente, exclui os termos para afins da geração de EGO.

¹⁴⁷ Ao longo do seu texto é possível encontrar algumas informações sobre os termos afins. *Nepehene* seria o termo pra “*brother-in-law*”, mas não sabemos se é usado pra WB, HB, ou ZH, nem qual o sexo de ego.

terminologia deste último parece que o casamento ocorre entre não-parentes, já a primeira dá a impressão de que este ocorre entre primos cruzados, mas como o autor salienta, nunca ocorre entre primos genealógicos. Como Galvão não diz nada sobre as formas matrimoniais Mehináku, vamos considerar a terminologia de Gregor na sua relação com as estruturas de aliança afirmadas.

Ao analisar a terminologia de Gregor (1963) encontramos, deixando de lado os marcadores de idade relativa e a variação nos termos que ocorrem em função do sexo de Ego, as seguintes equações em G0:

Na terminologia de referência e na vocativa.

$$\begin{aligned} B &= FBS = MZS = MBS = FZS \\ Z &= FBD = MZD = MBD = FZD \\ B &= Z = FBCh = MZCh = MBCh = FZCh \end{aligned}$$

Apenas na terminologia de referência.

$$\begin{aligned} MBS &= FZS \\ MBD &= FZD \end{aligned}$$

Conceitualmente vemos que os primos paralelos e cruzados são equacionados aos irmãos, existindo também a possibilidade de se dirigir a eles pelo emprego dos mesmos termos. Paralelamente a essas características existe a possibilidade de se distinguir conceitualmente os primos cruzados dos paralelos e dos irmãos, embora não seja possível adereçá-los de forma diferenciada, já que a distinção só ocorre na terminologia de referência.

Temos aqui duas situações diferentes. Em uma delas, os primos cruzados convivem sem terem contraído matrimônio e quando precisam se referir uns aos outros usam o termo que indica a identidade terminológica com os paralelos. Na outra situação em que os primos cruzados não possuem relação de convivência eles são separados dos consangüíneos categoricamente. Caso os primos cruzados se aproximem isso ocorre ou pelo casamento, quando então, provavelmente, recebem os termos para afins efetivos,

(Gregor 1963: 54) *Nupati-palu* é usado reciprocamente para HW (co-esposas). Dois homens casados com mulheres que são irmãs reais ou classificatórias (WZH) se classificam como *upatipa* (1963: 74).

ou pela intensificação das suas relações sociais, o que os transforma em parentes verdadeiros¹⁴⁸ e, portanto, não casáveis.

A exogâmia dos parentes verdadeiros é afirmada por Gregor (1963) que também aponta a existência de uma exogâmia residencial¹⁴⁹. Cada casa tem como núcleo um pequeno grupo de parentes relacionados bilateralmente, que, juntamente com seus parentes consangüíneos próximos em outras residências, formam *kindreds* pessoais, que variam em composição de acordo com a perspectiva de diferentes Egos. Um homem só pode casar com uma mulher que não seja do seu *kindred*, que ele não considere *nepene* (genealogicamente relacionado). A única possibilidade que sobra é procurar uma esposa em outra residência, as casas são assim exogâmicas *de facto*, embora não haja uma regra explícita quando a isso.

Gregor (1963) aponta que de 15 casamentos, 8 são virilocais e não fornece informações sobre os outros 7 casos. Podemos afirmar que na maioria dos casos encontramos parentelas cognáticas com distorção patrilateral, já que os homens genealogicamente aparentados permanecem juntos, enquanto os laços entre as mulheres, ou entre estas e os homens tende a se enfraquecer em função do distanciamento.

Os ajustes terminológicos realizados quando acontecem casamentos diferentes da regra só afetam, necessariamente, os pais e siblings verdadeiros dos cônjuges. Outras pessoas podem manter seus laços consangüíneos sem ajustar as relações, mas esses parentes consangüíneos genealógicos dos cônjuges são, obrigatoriamente, transformados em afins terminológicos.

Um último comentário pode ser feito em relação aos casamentos Mehináku. Gregor afirma que os casamentos dentro da aldeia são valorizados, mas na prática 30% dos casamentos são exogâmicos, nos quais se casa com outras populações xinguanas (Gregor 2001). Esse grande número de uniões com pessoas de fora da aldeia poderia ser usado como argumento para afirmar que trata-se de um sistema de parentesco incapaz de se reproduzir por si só, já que suas regras forcem a união com estrangeiros exteriores ao sistema. Devemos lembrar, contudo, que os Mehináku estão inseridos no contexto do Alto Xingu, que estudos mais recentes têm considerado como uma sociedade

¹⁴⁸ A idéia de parentes verdadeiros e classificatórios será abordada de forma mais detalhada no capítulo seguinte.

¹⁴⁹ Os Mehináku possuíam antigamente metades exogâmicas (ISA 2008). Os nativos afirmam que quando habitavam a aldeia Yulutakitsi, há uns 150 anos, casavam apenas com mulheres do outro lado, sendo que a aldeia era dividida entre as metades.

multilíngüe (Franchetto 2008). Dentro dessa perspectiva um estudo do sistema de parentesco Mehináku é incompleto, pois ele é apenas parte de um sistema maior.

3.3.2.3 Wapixana

As informações sobre o parentesco Wapixana aqui utilizadas estão disponíveis em Herrmann (1946), Diniz (1968) e Wilbert (1986). Diniz obteve as informações em setembro de 1965, quando passou pelos grupos locais de Barata e de Serra da Moça, duas aldeias próximas a Boa Vista. Os dados de Wilbert foram produzidos em maio de 1961, entre os Wapixana da aldeia de Aishalton ao sul do Distrito Rupununi na Guiana Inglesa, atual Guiana. Herrmann analisa os dados produzidos por Farabee que passou alguns meses em 1913 entre os Wapixana da Guiana Inglesa e pelo missionário Beneditino Mauro Wirth, que entre os anos de 1934 e 1939 ficou entre os Wapixana da região de Rio Branco, no Brasil.

Diniz aponta que Dom Mauro Wirth apresenta uma terminologia de primos do tipo eskimo ($B \neq FBS = MZS = FZS = MBS$ e $Z \neq FBD = MZD = FZD = MBD$), na tipologia de Murdock (1949), e na primeira geração ascendente identifica o irmão do pai com o irmão da mãe e a irmã da mãe com o irmão do pai [$FB = MB$; $FZ = MZ$]. Essas mesmas associações foram feitas por alguns informantes, mas eles teriam entrado em contradição ao fornecer outras categorias genealógicas. Vemos assim que Diniz seleciona as informações, construindo uma terminologia e omitindo as variações. Segundo sua análise os Wapixana classificam todos os parentes em 5 gerações, em G+1 existe a fusão bifurcada, com as equações $F = FB \neq MB$ e $M = MZ \neq FZ$. Em G0 os primos são classificados ao modo Iroquês¹⁵⁰, os primos paralelos são incluídos na categoria de siblings e os cruzados são equiparados aos cunhados e cunhadas.

As terminologias apresentadas pelos autores são as seguintes:

¹⁵⁰ Deve-se desculpar Diniz nesse aspecto, pois o primeiro a distinguir os tipos Dravidiano e Iroquês foi Lounsbury (1968 [1964]).

Terminologias Wapixana

	Diniz	Herrmann ¹⁵¹	Wilbert
G+2			
	dacúrre FF, MF	dakure (voc) FF, MF	dakúr, dokóri (voc) FF, MF, FFB, MFB, FMB, MMB, WFF, HFF
	cucúi MM, FM	irú (voc) FM, MM kukui (voc)	iru, ko'óko (voc) FM, MM, FFZ, MFZ, FMZ, MMZ, WFM, HFM
G+1			
	dáre, paipai (v) F, FB	dare (voc) F	dáre, paapái (voc) F, FB, MZH
	dáru, maimãî (v) M, MZ	daru (voc) M	dáru maamáî (v) M, MZ, FBW
	taítai MB, FZH, HF, WF	dare-kaaro ¹⁵² (voc) FB, MB, WF	dareka'áro, taatái (voc) MB, FZH
	imiê-dacúrrê WF	imia-dukure ¹⁵³ WF	medexór WF, HF
	anan ¹⁵⁴ FZ, MBW, HM, WM	daru-kaarú (voc) FZ, MZ, WM	daroka'áro, wa'áne (v) FZ, MBW
	imiêrru WM	imiaiuru WM	miéru WM, HM
G0			
	♂úrre B ¹⁵⁵ , FBS, MZS	un-inhau-úre, tchami ¹⁵⁶ (v) ♂B, MZS ¹⁵⁷	♂ti'inír, chámi (voc) eB, FBS, MZS, WFZS, WMBS

¹⁵¹ A terminologia foi, em grande medida, fabricada por Herrmann. Partindo de considerações a respeito das regras e dos significados dos termos de parentesco, ela realiza extensões por conta própria, sem deixar claro em que momentos a extensão é dela ou dos nativos.

¹⁵² *Kaaro(u)* seriam termos arcaicos.

¹⁵³ Segundo Herrmann (1946: 291) Esse termo seria composto pela fusão de *imiai-dai* (“companheiro”) + *dakure* (“avô”). Sogra seria o “companheiro do avô” e a sogra a “companheira da avô”.

¹⁵⁴ Termo também usado pelos Makuxi.

¹⁵⁵ Ego masculino pode distinguir yB (*tiamin-sud* ou *dauê-tiam*) de eB (*tiamin* ou *titêrrê*) e yZ (*vivi*) de eZ (*vivi-sud*).

¹⁵⁶ Pode-se acrescentar as estes termos vocativos de parentesco o diminutivo *-sodi*, que agiria como um marcador de idade relativa.

¹⁵⁷ Herrmann diz que esses termos são estendidos aos primos que moram na mesma taba, que no passado seriam os filhos da tia materna (MZCh). A partir disso ela deduz que a preferência do casamento é com a prima cruzada residente na taba do pai de Ego, uma preferência pelo casamento FZD. Há um problema na dedução da autora, a não ser que exista a troca direta de irmãs (que não consta do texto) o casamento

♀árre	B, FBS, MZS	un are	♀B	♀ar, ♀títi (voc)	eB, FBS, MZS, HFZS, HMBS
				dauichín, chamsód (v)	♂ By
				dauichán, yawanái (v)	♀ By
♂darucu	Z, FBD, MZD	dadukú vivi (voc)	♂Z, MZD	dadáku, wíwi (voc)	eZ, FBD, MZD, WFZD, WMBD, HFZD, HMBD
♀árru	Z, FBD, MZD	inháuru	♀Z	daniáb, wiwichúd (v)	yZ
naône	FZS, MBS, ZH, WB, HB			♂na'ón, ♂yaáko (v)	FZS, MBS, WB, ZH, WFBS, WMZS
♂ra:nêrru,	FZD, MBD, BW, WZ			dy:enáde, ranír (voc)	♂FZD, ♂MBD, ♂BW, WZ, WFBD, WMZD, ♀FZS, ♀MBS, HB, ♀ZH, HFBS, HMZS
♀ticarô	FZD, MBD, BW, HZ			♀tsakáro, ♀cha'káro (voc)	FZD, MBD, HZ, BW, HFBD, WMZS
daiáre	H	daiyare	H	daiáre	H
daiaiaúru	W	daiyari	W	daiáru	W
G-1					
dané	S, D, ♂BS, ♀ZD	u-dane- dauernaoru, u dane röna	S, D	dáne (voc)	S, D
				♂káti (voc)	BS, FBSS, MZSS

poderia ser com a prima cruzada residente na casa onde o MB ingressou com o casamento, diferente daquela de onde saiu seu pai. A preferência por FZD se apóia na análise semântica do termo para sogro (“companheiro do avô”) e sogra (“companheira da avó”) que ela toma como significando co-residência entre sogros e avós.

		♂ka'ííwi (voc)	BD,FBSD , MZSD
		♀daniór (voc)	ZS,FBDS, MZDS
		♀daniába (voc)	ZD, FBDD, MZDD
dané- quearrô	♂ZS,♂ZD, ♀BS,♀BD, SW, DH	dane-kaaro (voc)	Sobrinho (em geral)
		chawanéi ¹⁵⁸ (voc)	♂ZS, ♂FBDS, ♂FZSS, ♂FZDS, ♂MZDS, ♂MBSS, ♂MBDS, WBS, ♀BS, ♀FBSS, ♀FZSS, ♀FZDS, ♀MZSS, ♀MBSS, ♀MBDS HBS
		danika'áro (voc)	♂ZD, ♂FBDD, ♂FZSD, ♂FZDD, ♂MZDD, ♂MBSD, ♂MBDD, WBD ♀BD, ♀FBSD, ♀FZSD, ♀FZDD, ♀MZSD, ♀MBSD, ♀MBDD, HBD
dênêrru	SW	dineru, dane kaaro	SW
dênêrrê ¹⁵⁹	DH	dineri tiauanãí	DH
		deníro (voc)	SW
		denír (voc)	DH

¹⁵⁸ Segundo Wilbert esse termo corresponde à “‘nephew by sibling or parallel cousin of opposite sex’ and ‘nephew by cross-cousin of either sex’” (1986:82). O termo abaixo se refere a sobrinha dessas mesmas pessoas.

¹⁵⁹ Ego masculino pode usar também *tiuanãí*.

G-2			
teáno	SS, SD, DS, DD	dakana SS, SD, dauernaioru, DS, DD dakana rōna	taxkán (voc) ChCh ¹⁶⁰
		Compadrio ¹⁶¹	
		daru Padrinho chukunã ¹⁶² daru skunã	
		dare Madrinha chukunã dare skunã	
		dane skunã Afilhado	
		dane skunã Afilhada rōna	

As três variantes disponíveis da terminologia Wapixana são compatíveis com a regra de casamento de primos cruzados bilaterais, na medida em que primos cruzados e cunhados são equacionados. Herrmann afirma a existência dessa regra apenas entre os Wapixana da Guiana Inglesa, não sendo encontrada entre os da região de Rio Branco. Tal informação é compatível com a de Wilbert, que a encontrou na Guiana. É curioso, entretanto, que a terminologia apresentada por esse autor para G-1 contraria a existência do casamento de primos cruzados reais. Se ela ocorresse teria como resultado, por exemplo, que

$$D_{\text{♀}} = ZD_{\text{♀}} = FZSD = MBSD \neq FZDD = MBDD = BD_{\text{♀}}$$

mas o que encontramos na terminologia é que

$$ZD_{\text{♀}} \neq FZSD = MBSD = FZDD = MBDD = BD_{\text{♀}}$$

Isso evidencia um cálculo de cruzamento que não corresponde ao dravidiano. A classificação dos filhos de primos cruzados de sexo oposto separa-os dos próprios filhos, mas como decorrência da regra de casamento, eles deveriam ser considerados da mesma forma, pois seriam cônjuges potenciais, isto é, poderiam gerar os próprios filhos. Com a observação da regra teríamos que $W = FZD = MBD$, então $WS = FZDS = MBDS$,

¹⁶⁰ Inclui todos os parentes de G-2.

¹⁶¹ A autora fornece uma lista de termos de parentesco que se relacionam com o compadrio. Seriam termos de parentesco espiritual, mas não há informações sobre sua influência nos matrimônios.

¹⁶² Nos termos para padrinho e madrinha, chukunã é do dialeto *Vapidiana Verdadeiro*, skunã é do *Vapidiana de Taboa-Lascada*.

mas na realidade $WS \neq FZDS = MBDS$. Vemos um caso onde uma relação de parentesco que passa por irmãos de sexo oposto leva a um afastamento terminológico definitivo.

As terminologias de Diniz e Herrmann apresentam terminologias cujo cruzamento corresponde ao dravidiano. No qual primos paralelos de sexo aposto e primos cruzados de mesmo sexo produzem afins e primos paralelos de mesmo sexo e primos cruzados de sexo oposto produzem consangüíneos. A passagem de um sexo a outro não afasta irremediavelmente um parente, já que a acumulação de cruzamentos produz identidade.

Além dessa diferença, as três terminologias apresentam outras variações. Em Herrmann temos que $F \neq FB = MB$ e $M \neq MZ = FZ$, o que, se for correto, demandaria uma nova hipótese de trabalho, já que, ao invés de fusão bifurcada, isso evidencia um tipo linear (Lowie 1928). Devemos lembrar, contudo, que Herrmann se baseia em dados colhidos por outras pessoas e em extensões que ela imagina serem corretas, sendo assim essa equação pode estar incorreta. Além disso, as informações etnográficas que fornecem se devem a contextos diversos, não sendo possível utilizá-las para entender esse detalhe terminológico.

Se essa descontextualização, temporal e geográfica, dos dados fosse um procedimento válido, poderíamos usar as duas outras versões para apontar o erro que provavelmente ocorreu na coleta¹⁶³. Diniz e Wilbert fornecem terminologias onde encontramos as equações $F = FB \neq MB$ e $M = MZ \neq FZ$, ou seja, ocorre a fusão bifurcada.

Outra possibilidade que pode ser explorada é que tenha ocorrido uma mudança histórica. Os dados etnográficos utilizados por Herrmann são 30-50 anos mais antigos do que os dos outros autores. Sem termos acesso as fontes primárias dessa autora é impossível precisar qual é o caso, mas, caso tenha ocorrido mudança, isso evidenciaria que além de transformações históricas ocorrerem entre os sistemas de fusão bifurcada, elas podem fazer um sistema linear desenvolver a fusão.

A presença de termos específicos para afins é detectável em todas as terminologias. Diniz aponta a possibilidade de que afins lineares de $G+1$ sejam classificados junto aos parentes cruzados dos pais, já Wilbert separa os pais dos cônjuges em uma categoria a parte. Em $G0$ todas as versões fornecem termos

¹⁶³ Num contexto onde há dois termos para consangüíneos da geração dos pais, é possível que uma palavra distinta da usada para F , mas cujo uso é restrito a MB , seja traduzida como “tio”, “uncle” ou “onkel” (dependendo origem de quem coletou o dado) e então, dentro do sistema do coletor, entendido como abarcando FB e MB .

específicos para W e H, já os cônjuges dos irmãos são classificados juntos aos primos cruzados. Em G-1 há termos específicos para SW e DH.

Essas diferenças entre as terminologias devem estar relacionadas a diferença nos contextos etnográficos, não existem, contudo, informações que poderiam ser relevantes para o seu entendimento. Não possuímos informações que permitam descobrir se houve mudança histórica, ou se os contextos matrimoniais são diferentes e, por isso, as diferenças nas terminologias.

3.3.2.4 Kurripako-Baniwa

Como já argumentamos anteriormente a relação entre os Kurripako e Baniwa é complexa. Trataremos os dois juntos nessa seção, o que ajuda a evidenciar as diferenças e proximidades semânticas das terminologias, porém elas serão consideradas separadamente. Os dados sobre o parentesco Kurripako devem-se a Journet (1988, 1993) e os dos Baniwa a Oliveira (1975). Os dados de Journet foram obtidos entre 1979, 1984 e 1985, junto aos Kurripako do Alto Rio Negro, na Colômbia. Oliveira coletou seus dados em 1971, junto a 76 pessoas de Nazaré e algumas de outras localidades no Brasil.

Vamos iniciar as considerações pelos Kurripako. Antes de partirmos para a análise das terminologias, vamos tecer alguns comentários a respeito dos costumes matrimoniais.

Journet (1988) afirma que os nativos valorizam o casamento entre pessoas próximas. Apesar disso, um homem considera que seu primo cruzado genealógico é quase um irmão (*presque son frère – wade nokitsinda*) ou ainda que é um pouco filho do seu pai (*un peu un enfant de mon père – noniri ienipena*) e que os filhos de sua irmã são um pouco seus filhos (*un peu ses enfants – wade noenipe*). Os casamentos avunculares, que são permitidos, não envolvem, assim, a filha da irmão, que é considerada interdita. Essas concepções nativas evidenciam que os parentes genealogicamente próximos são interditos ao casamento, já que são aproximados dos consangüíneos imediatos. A proximidade valorizada, não é, portanto, genealógica, devendo ser social e/ou geográfica.

Journet (1988) afirma também que os Kurripako se dividem em clãs exogâmicos. Esses clãs se relacionam entre si de duas maneiras, ou são considerados germanos, quando então o casamento entre seus membros é proibido, ou como afins, isto é, como parceiros matrimoniais. Os que se consideram germanos são hierarquizados

com base na ordem da nascimento dos irmãos mitológicos que fundaram os clãs. A idade relativa, como veremos abaixo, é importante na terminologia, o que pode estar relacionado com essa concepção da hierarquia.

Se no plano teórico há essas divisões e agrupamentos exogâmicos, na prática as coisas se passam de outra forma. Journet reporta a existência de casamentos irregulares, que ocorrem entre FB-BD do clã ou de clãs germanos. Ele afirma, contudo, que são uniões entre pessoas distantes. Sendo que existem, inclusive, casamentos com D ou M distantes. Apesar de não se diferenciar dos outros casos etnográficos nesse aspecto, já que quase todos reposicionam pessoas em função da distância, os exemplos de Journet chamam a atenção por corresponderem a casamentos entre pessoas de gerações adjacentes. Não sabemos, porém, qual a proporção dos casamentos desse tipo, que, de qualquer forma, não parecem influenciar a terminologia.

Um último ponto antes de passarmos a terminologia. Os Kurripako afirmam que a melhor forma de concluir um casamento é pela realização da troca de irmãs, em que dois homens casam com as irmãs um do outro. Esse procedimento evitaria a obrigação do serviço da noiva que se deve prestar aos cunhados. Journet, contudo, não apresenta a frequência desse tipo de casamento.

Vejamos agora a terminologia Kurripako.

Terminologia¹⁶⁴ Kurripako – Journet (1993).

G +2		
	-hweri ¹⁶⁵	FF, MF
	-*hirruitam	FM, MM
G +1		
	-*haniri	F,
	-*haniri pheeri	FeB, FFBSe, FMZSe, MMZSe, MFBSe
	-*haniri tena	FyB, FFBSy, FMZSy, MMZSy, MFBS
	paapai, pai (voc)	F
	nupaipe, nupaitena, hnunirimi(v)	FB
	-*hadua pheeri	M,
	-*hadua tena	MeZ, FFBDe, FMZDe, MMZDe, MFBDe
	-*hadua	MyZ, FFBDy, FMZDy, MMZDy, MFB Dy
	maamai, mai (voc)	M
	-*haduena	FBW
	-*haduamina	MZ
	inaiupe (voc)	MZ ¹⁶⁶

¹⁶⁴ Segundo Journet o “–” inicial indica a forma não possuída.

¹⁶⁵ Para os colaterais distantes existem os termos -hwerimi (♂) e -*hirruitami (♀).

¹⁶⁶ Esse termo é empregado com “*tout soeur véritable de la mère*” (Journet 1993: 46)

	-kiri	MB, FMBS, FFZS, MMBS, MFZS
	kiiki (voc)	MB, FMBS, FFZS, MMBS, MFZS, WF, HF
	-kuirru	FZ, FMBD, FFZD, MMBD, MFZD
	kuuku (voc)	FZ, FMBD, FFZD, MMBD, MFZD, WM, HM
	-hñaweri	WF, HF, ♂WFB, ♀HFB
	-hñerru	WM, HM
G 0		
	-pheeri	eB, FeBS, MeZS ¹⁶⁷
	-weri	yB, FyBS, MyZS
	-pheerru	eZ, FeBD, MeZD
	-wedua	yZ, FyBD, MyZD
	tteete (voc)	eB, eZ, FeBS, MeZS, FeBD, MeZD
	nuthu ♂, tsui ♀	yB, yZ, FyBS, MyZS, FyBD, MyZD
	inaiu ♂	yZ
	-pheerikana	MZS
	-werikana	MZD
	-theduari	FZS, MBS
	-theduarru	FZD, MBD
	n'thеду (voc)	FZS, MBS, FZD, MBD
	nukuitum ¹⁶⁸	FZD, MBD
	-inu	W
	-rimattairi	WB, ♂ZH
	-nidua	WyZ
	-*hadueri	WZH
	-iniri	H
	-tsarru	HZ, ♀BW
	-*haduerru	HBW
G -1		
	-iri	S
	-itu	D
	-enipe	Ch
	-itahweniri	HS, WS
	-itahwedua	HD, WD
	-irimi	♂BS, ♂FBSS, ♂MZSS, ♀ZS, ♀FZSS, ♀MBSS, ♂FZDS, ♂MBDS, ♀FBDS, ♀MZDS
	-itumi	♂BD, ♂FBSD, ♂MZSD, ♀ZD, ♀FZSD, ♀MBSD, ♂FZDD, ♂MBDD, ♀FBDD, ♀MZDD
	-iwi ¹⁶⁹	♂ZS, ♂FZSS, ♂MBSS, ♂FBDS, ♂MZDS
	-iwiu	♂ZD, ♂FZSD, ♂MBSD, ♂FBDD, ♂MZDD, ♂SW

¹⁶⁷ Os primos e primas paralelos são classificados de acordo com a idade relativa dos seus pais em relação aos pais de Ego.

¹⁶⁸ “[S]e décompose probablement en nu + kuitu + itu + ml = fille de ma kuirru” (Journet 1993: 47).

¹⁶⁹ As for possuídas desse termos e os três seguintes (niiwi, niiwiu, nueeri, nueerru) são usadas no vocativo para genros, seguindo a mesma distribuição de sexo de Ego e Alter

	-eeri	♀BS, ♀FBSS, ♀MZSS, ♀FZDS, ♀MBDS
	-eerru	♀BD, ♀FBSD, ♀MZSD, ♀FZDD, ♀MBDD, ♀SW
	-tsimarre	DH, ♂BDH
G -2		
	-dakeri	ChS
	-dakedua	ChD
	n'dake (voc)	ChCh

Essa terminologia não apresenta a fusão bifurcada dos parentes em G+1, já que os pais são diferenciados dos seus irmãos por um sufixo que indica a idade relativa. Esse parâmetro possui, aparentemente, grande importância, já que na geração de Ego, seus primos paralelos são classificados a partir deste parâmetro. A distinção em G+1 parece ser responsável pela formação super classes, instituindo grupos diferentes de parentes.

As formas vocativas desconsideram as idades relativas em G+1 e realizam a separação dos lineares e colaterais de forma absoluta, usam termos diferentes no lugar de sufixação. Os graus de consangüinidade são relevantes ao ponto de existir um termo que diferencia as irmãs verdadeiras da mãe, das outras mulheres classificadas como suas irmãs.

Essa marcação não se limita as categorias, ela está presente no emprego dos termos. Journet (1986) afirma que tanto para a geração dos pais quanto para a de Ego, os informantes preferiam utilizar fórmulas descritivas para determinar a relação com parentes distantes. A distância parece, neste caso, ter um referencial genealógico e pode estar relacionada com a dinâmica dos clãs¹⁷⁰.

Essa característica da terminologia estabelece uma distinção terminológica de natureza concêntrica (Silva 1995). Não se trata de um caso onde a influência da distância transforma consangüíneos em afins (Viveiros de Castro 1993), o que se rompe é a natureza binária da terminologia. Não se trata de uma reclassificação dos distantes, mas de uma diferenciação para além da marcação consangüíneos – afins. Essa característica não está limitada ao emprego das fórmulas descritivas.

A separação entre lineares e colaterais influencia um dos termos para afins efetivos em G+1, o termo que distingue a FBW, mas não é atuante na terminologia para sogro, já que WF, HF, WFB e HFB são referidos pela mesma palavra. Devemos lembrar que há uma categoria que distingue as irmãs verdadeiras da mãe, então o termo

¹⁷⁰ Essa questão será abordada no próximo capítulo.

separado para FBW pode ser usado para se referir a uma mulher que não seja parente próximo da mãe, mas não possuímos informações precisas a esse respeito.

Sabemos, contudo, que a afinidade é encarada como uma relação aberta ao exterior, suscetível de relacionar desde parentes próximos, genealogicamente ligados a Ego, até quase-estrangeiros, sem nenhum laço genealógico, quando então a afiliação a um grupo (local ou de descendência) pode bastar pra definir a posição na nomenclatura (Journet 1993). Existem termos para afins efetivos e alguns para seus irmãos, porém não existe a distinção dos cônjuges dos irmãos de mesmo sexo. Assim, temos, na geração de Ego, a distinção de W e H, mas os cônjuges dos irmãos de sexo oposto são equacionados aos irmãos dos cônjuges ($WB=\text{♂}ZH$, $HZ=\text{♀}BW$). Em suma, um homem pode opor um cunhado a um primo cruzado, mas não uma cunhada a uma prima cruzada e uma mulher pode opor uma cunhada a uma prima cruzada, mas não um cunhado a um primo.

Há dois termos que evidenciam a não circularidade da afinidade, aqueles específicos para HBW e WZH, que são, provavelmente, usados para indivíduos que não possuíam vínculo de parentesco anterior. No paradigma dravidiano estabelecido por Dumont¹⁷¹, as pessoas dessas categorias deveriam ser consangüíneos, porém não é isso que ocorre aqui, já que essas posições não são agrupadas com os consangüíneos.

Na primeira geração descendente (G-1) as coisas aparecem de forma mais complicada no que tange a separação dos afins efetivos colaterais e lineares. Vemos que os filhos dos cônjuges são distinguidos dos próprios filhos e o marido da filha dos sobrinhos cruzados, porém o termo para a esposa da filha é o mesmo que abarca as sobrinhas cruzadas.

A versão da terminologia Baniwa que possuímos apresenta muitas semelhanças, e também diferenças, em relação a esta tanto no nível lexical quanto no categorial. Há termos que são claramente os mesmos – levando-se em conta que a terminologia Baniwa está na forma possuída – classificando as mesmas posições, ou seja, são palavras cognatas. A maior diferença de todas está na multiplicação de termos específicos para apenas um *kin type*, que são, em realidade, formas descritivas.

Inicialmente achávamos que essa característica excessivamente descritiva da terminologia fosse antes função da forma de coleta de dados do que do pensamento

¹⁷¹ Segundo Dumont, um consangüíneo de um consangüíneo é sempre um consangüíneo, um fim de um consangüíneo ou um consangüíneo de um afim é sempre um afim, sendo que um afim de um afim, que é o caso em questão, é sempre um consangüíneo.

nativo. O uso de fórmulas descritivas é, como já salientamos, comum entre os Kurripako investigados por Journet quando se referem a pessoas distantes. Isso posto, podemos imaginar que esses termos apresentados por Oliveira para os Baníwa digam respeito a identificação de pessoas nessas posições que sejam distantes. Vejamos a terminologia antes de continuarmos.

Terminologia Baníwa – Oliveira 1975¹⁷² Dialeto kárru

G+2	
nõfehi, dada (voc)	FF, MF, FMB, MFB, MMB
nin-humo, a-bô (voc)	FM, MM, FFZ, FMZ, MFZ, MMZ,
G+1	
nõnihi, papai (voc)	F
nõnihiikitini	FB
nõnihiipehi, padzué	FeB, FFBeS
nõnihiimehehi, baaba (voc)	FyB, FFByS
nonihitenã	♀FyB
nõkoiho, tia(voc)	FZ, FFBD, MBW, WM, HM
nõnihiipeho	FeZ
nõnihiuédua	FyZ
nõduá, mamãe (voc)	M
nõduaikitiduá	MZ
nõduaipeho, tia (voc)	MeZ
nõduaiuédua, tia (voc)	MyZ
nõduatená	♂MyZ
nõkihi, tio (voc)	MB, FZH, FFBDH, WF, HF
nõduakanã	FW
nõnihino	FW ¹⁷³
nõnhauehi	WF, HF
nõnheho	WM, HM
nõkoiho-ínihi	FZH
nõnihikitini-ino, tia (voc)	FBW
nõnihipehino, padzupehino, tia (voc)	FeBW
♂nõnihiimehehino	FyBW
nõduaikitiduá-ínihi	MZH
nõduaapeho-ínihi, tia-ínihi (voc)	MeZH
nõduaiuédua-ínihi, ♂nõduá-tená-ínihi, tia-ínihi (voc)	MyZH
nõkihino, tia (voc)	MBW
G 0	
nõkitini	B, FBS, MZS
nõpehi, , ♂tete (voc)	eB, FBSe, MZSe ¹⁷⁴

¹⁷² O prefixo nõ, no ou nu indica possessivo da 1ª pessoas.

¹⁷³ Não aceita socialmente.

¹⁷⁴ Não fica claro se esse termo se refere aos filhos mais velhos, ou a Alter mais velho do que Ego. A mesma confusão ocorre com os mais novos.

♂nōmen-hedi	yB, FBSy, MZSy, FFBSy
♀nōehikaná	yB, FBSy, MZSy
nōkitidua	Z, FBD, MZD
nōpeho, ♂tete (voc)	eZ, FBDe, MZDe
nōedua	yZ, FBDy, MZDy, FFBSy
nōkitinen	B,Z
nōnihiikitinihi, nōnihikitiniienipê	FBS
nonihipehi-ih	FeBS
nōkoiho-ih, nōkoihoienipê, nōteduari	FZS
♂nōrimataire, ♂nori	FZS, MBS, WB, ZH, ZHB, FBDH, MZDH, FFBSy
♀ noitenã	FZS, MBS, HB
nōduapeho-ih	MeZS
nōkihi-ih, nōkihienipê	MBS
nōnihiikitinito	FBD
nōkoihito, likoihito, tiaito (voc), nōtedoaho, nōtedu (voc) ¹⁷⁵	FZD, FFBD
nōkihito, likihito	MBD
nōduapehoito	MeZD
nōinihi	H
nōinihiipehi	HeB
nōinihiipehino	HeBW
nōinihiimehehi	HyB
nōinihiimehehino	HyBW
♀notçaho, ♀cunhada (voc)	HZ, BW, FBSW, MZSW
notçaho-ínihi	HZH
nōino	W
nōinopeho	WeZ
nōinopeho-ínihi	WeZH
nōinoédua	WyZ
nōinoédua-ínihi	WyZH
nōriiuedua	WByZ ¹⁷⁶
nōpeho-ínihi	eZH, FBeDH, MZeDH
noédua-ínihi	yZH, FByDH, MZyDH
nōkitinino	BW, FBSW, MZSW
♂nōpehino	eBW, FBeSW, MZeSW
♂nōmen-hehi-ino	yBW, FBySW, MZySW, FFBSy
♂ nōriino	FZSW, MBSW, WBW
nōkoihito-ínihi	FZDH
nōkihito-ínihi	MBDH

G -1

nihi, noenipé	S
nihipehiti	eS
nhipamōtsoepa	S do meio
nihimehehiti	yS
♂nōkitinihi	BS, FBSS, MZSS, FFBSy

¹⁷⁵ Os informantes afirmam que esses dois termos são de origem “Korripaco”.

¹⁷⁶ Esse termos se refere a “irmã mais nova do cunhado (irmão da esposa)” (Oliveira 1975:18).

♀noehi	BS, FBSS, MZSS, FZDS, MBDS, HZS, DH, ZDH, HBDH, FBDDH, MZDDH
nōpehihi (nōpehi-ihī)	eBS, FBSSe, MZSSe
♂nōmen-hehi-ihī , ♀nōehikaná-ihī	yBS, FBSSy, MZSSy, ♂FFBSSSy
♂niuí, ♂ní (voc) , ♀txuimi	ZS, FBDS, MZDS, FZSS, MBSS, WBS, BDH, ♂FFBSDS, ♂DH, ♂WZDH
nōkitidua-ihī	ZD
nōpehoihī, nōpehoienipê	eZS, FBDSē, MZDSē
noédua-ihī	yZS
♀noitenã-ihī	FZSS, MBSS, HBS
♂kuúumi, ♂kuiú (voc)	FZDS, MBDS, WZS, ZDH, WBDH
nōkoihitohī	FZDS
nōkihithohī	MBDS
noito, noenipé	D
noitopehoti	eD
noitopamōzoama	D do meio
noitouiéduati	yD
♂nōkitinito	BD, FBSD, MZSD
♀noeho	BD, FBSD, MZSD, FZDD, MBDD, HZD, SW, ZSW, HBSW, FBDSW, MZDSW
nōpehito	eBS, FBSDē, MZSDē
♂nōmen-hehito	yBD, FBSDy, MZSDy, FFBSSDy
♂nio, ♂niô (voc)	ZD, FBDD, FZSD, MBSD, MZSS, FFBSDD, WBD, SW, BSW, WZSW
♀txuí	ZD, FBDD, MZDD, FZSD, MBSD, HBD, BSW
♀nōkitidua-ito	ZD
♀nōpeho-ito	eZD, FBDDē, MZDDē
♀noédua-ito	yZD
♀noitenã-ito	FZSD, MBSD, HBD
♂ínaiui, ♂ínaiú (voc)	FZDD, MBDD, WZD, ZSW, WBSW
nōkoihito-ito	FZDD
nōkihito-ito	MBDD
noito-ínihī, nutimahe	DH
nihino, noenipéino	SW
♂lihino	BSW
♂nōmen-hehi-íhino	yBSW
♀noehiino (noehino)	BSW, FBSSW, MZSSW, FZDSW, MBDSW, HZSW
♀noeho-ínihī	BDH, FBSDH, MZSDH, FZDDH, MBDDH, HZDH
♂nio-ínihī	ZDH, FBDDH, MZDDH, FZSDH, MBSDH, WBDH
♂niuíno	ZSW, FBDSW, MZDSW, FZSSW, MBSSW, WBSW
♀txuínihī	ZDH, FBDDH, MZDDH, FZSDH,

		MBSDH, HBDH
	♀txuimiino	ZSW, FBDSW, MZDSW, FZSDW, MBSDW, HBSW
	nõpehoitmahe	eZDH
	nõpeho-ihino	eZSW, FBDSWe, MZDSWe
	♂inaiú-ínihi	FZDDH, MBDDH, WZDH
	♂kuiumiino	FZDSW, MBDSW, WZDW
	nõinopeho-íhi	WeZS
	nõinihiipéhito	HeBD
	noríiuédua-íhi	WByZS
G -2		
	nõdakehi, dakê(voc)	ChS
	nõdakeduá, dakê (voc)	ChD

Essa terminologia, tal como a Kurripako, torna relevante a distinção dos irmãos dos pais com base na idade relativa. Na geração de Ego a distinção por idade também é aplicada, bem como na classificação dos afins, que são divididos em função de serem esposos de irmãos ou irmãs mais velhos ou mais novos¹⁷⁷. Encontramos aqui também a diferenciação da geração dos filhos com base na ordem de nascimento, há formas de distinguir os mais velhos, dos mais novos e os caçulas dos outros, tanto para filhos próprios quanto para os dos irmãos.

Os termos para afins são encontrados em maior número do que em todas as outras terminologias. A maior parte deles é, contudo, descritiva, abarcando apenas uma posição por termo. Oliveira afirma que seu uso ocorre principalmente quando ocorrem casamentos com não parentes.

A forma vocativa fornece outra situação, algumas posições separadas são agrupadas, o que poderia indicar que não se trata de um termo nativo em uso, mas da tradução para a linguagem nativo do próprio *kin type*. Por exemplo, na terminologia de referência FBW≠MZ, mas na vocativa FBW=MZ, porém nõnihikiti-ino (FBW) parece significar “nõ” (possessivo 1ª pessoa) + “nihikiti” (FB) +ino (W), ou seja, algo como “a esposa do irmão do meu pai”. Não é possível, porém, saber quando este é o caso. Alguns termos descritivos (por exemplo, FZH) correspondem a posições que são abarcadas por outras categorias (MB=FZH=FFBDH=WF=HF) fornecidas por Oliveira, o que poderia indicar quando se trata de um termo reservado para marcar relações onde não havia laço de parentesco anterior ao casamento.

¹⁷⁷ Esses termos são descritivos, ficando a dúvida se eles são de uso corrente ou surgiram em função da forma de coleta dos dados, que não é explicitada.

Os pais dos cônjuges são distinguidos em categorias que não correspondem a fórmulas descritivas. Seu uso, entretanto, é restrito àqueles casos onde não ocorre o casamento de primos cruzados, ou seja, quando envolve pessoas afastadas.

Existem em G0 termos para afins efetivos, encontramos termos separados para os cônjuges, dos quais derivam os termos para os esposos dos irmãos e primos. Algumas equações, entretanto, agrupam parentes cruzados e afins efetivos dos irmãos e irmãos dos cônjuges nas mesmas categorias. Assim, por exemplo, para Ego masculino temos que $FZS=MBS=WB=ZH=ZHB=FBDH=MZDH=FFBSDH$.

Há um termo de uso feminino que designa tanto a HZ, quanto BW, FBSW, MZSW e não corresponde a discriminação da posição do parente designado. Para um homem não é apresentada uma palavra que designe os seus equivalentes. Essa equação para ego feminino é coerente com a tendência a realização de troca de irmãs afirmada por Oliveira (1975), que faria com que HZ e BW fossem a mesma pessoa. Os outros termos mostram, entretanto, que a troca não é entre irmãos reais, genealogicamente relacionados, mas entre pessoas que assim se classificam.

Retornando aos consangüíneos encontramos a separação entre lineares e colaterais em G+1, porém as formas que desconsideram a idade relativa dos irmãos dos pais são claramente descritivas. A diferenciação se baseia principalmente na diferença de idade, que é marcada de forma absoluta no vocativo. Em G0 ocorre a fusão entre os irmãos e os primos paralelos, as palavras fornecidas para diferenciá-los apenas descrevem as posições de parentesco. Em G-1 ocorre a fissão entre filhos próprios e dos irmãos, o que é marcado pelo uso de termos descritivos. Há, contudo, para ego feminino, a classificação diferenciada dos filhos próprios e dos filhos da irmã.

Alguns termos, *noehi* e *noeho* para Ego feminino e *kuúumi* e *inaiu* para masculino, são empregados tanto para parentes consangüíneos como afins efetivos, segundo Oliveira eles indicam relação de consangüinidade. Marcam aqueles que são considerados do nosso grupo ou do nosso clã, da mesma forma. Há, contudo um problema nessa identificação, pois

$$noeho=BD=FBSD=MZSD=FZDD=MBDD=HZD=SW=ZSW=HBSW=FBDSW=MZDSW$$

indica o agrupamento de pessoas do clã (BD, FBSD) – a descendência é patrilinear – e pessoas que só seriam necessariamente no clã num sistema de metades onde o casamento ocorresse obrigatoriamente com apenas um outro grupo. Somente em um

sistema desses seria possível imaginar que (MZSD, FZDD, MBDD, SW, ZSW, HBSW, FBDSW, MZDSW) correspondem a pessoas do mesmo clã.

Wright (2008) afirma que os Baniwa do Içana prescrevem a exogâmia de fátia, agrupamento composto por alguns patri-sibs (ou clã). Nesse aspecto os Baniwa são semelhantes os Kurripako, já que essas fratrias nada mais são do que clãs que se consideram germanos e, portanto, não casam entre si.

Existe entre os Baniwa a tendência para a troca direta de irmãs e a preferência pelos casamentos com a prima cruzada patrilateral. Essa tendência aos casamentos com pessoas do lado paterno encontra representação na terminologia, que apresenta termos próprios, não descritivos da posição, para os filhos dos parentes paternos. Journet (1988) nega que exista essa preferência patrilateral entre os Kurripako.

3.4 Os sistemas sem regra positiva de casamento

Alguns dos sistemas de parentesco das populações falantes do arawak não apresentam a regra de casamento de primos cruzados. O casamento ocorre por influência de outros domínios que não o do parentesco. Encontramos regras que proíbem a união entre pessoas que possuem determinadas relações de parentesco e entre pessoas de certos agrupamentos sociocêntricos. A determinação encontra-se aqui em outros domínios que não o do parentesco.

3.4.1 Terêna

As informações sobre o parentesco Terêna encontram-se em Oberg (1948), Altenfelder (1949) e Cardoso de Oliveira (1976, 1983). Oberg nada informa a respeito da coleta de dados, não cita fontes, não faz referência a períodos de pesquisa ou a locais pesquisados. Altenfelder coletou seus dados na aldeia do Bananal em 1946, em duas viagens que contaram com a companhia de Oberg. Essa colaboração pode ser responsável pelas semelhanças entre suas terminologias, que, excetuando-se a ausência dos termos de Ego feminino em Oberg, só apresentam pequenas variações. Roberto Cardoso de Oliveira esteve em contato com os Terêna na década de 1950, quando entrou em contato com diversos grupos locais, não fornecendo a origem precisa da terminologia que registrou.

As terminologias de parentesco apresentadas por esses autores são as seguintes:

Terminologias Terêna

	Oberg	Altenfelder	Cardoso de Oliveira ¹⁷⁸
G +2	onju FF, MF	onzú, ootu FF, MF, FFB MFB	onzú FF, MF
	onje MM, FM	onzé, ootê MM, FM, MMZ, FMZ	onzé MM, FM
G+1	za'a F ta'ata (voc) ¹⁷⁹	za'a, F ta'ta ¹⁸⁰ (voc)	zaá F, FB
	êno, M même (voc)	eeno, M meme (voc)	eenó M, MZ
	poiza'a ¹⁸¹ FB	poi-záa FB	
	maketcanza'a FZ	manguetcha-záa, etchovi-zaá, lulu	
	poiêno MZ	poi-eno, etchovi-eeno ¹⁸² MZ	
	oyoêno MB	ayo-eno MB	eungó MB
	eungo [ou] lulu FB, MB	eongo FB, MB	
	ongo FZ, MZ	ongo FZ, MZ	oongó FZ
G0	enjovi ♂eB, FZSe, FBSe, MZSe, MBSe	endjovi, lelê ♂eB, FZSe, FBSe, MZSe, MBSe	andi ¹⁸³ B, FZS, FBS, MZS, MBS
	andi ♂yB, FZSy, FBSy, MZSy, MBSy	andi, ati ♂yB, FZSy, FBSy, MZSy, MBSy	
	mongetcha ♂Z, FBD, FZD,	monguetcha ♂Z, FBD,	mongetxá Z, FBD, FZD,

¹⁷⁸ Termos de referência para Ego masculino.

¹⁷⁹ Segundo Oberg os termos vocativos *ta'ata* e *même* podem ser utilizados com pessoas mais velhas da geração dos pais.

¹⁸⁰ Diferente do que afirma Oberg, Altenfelder argumenta que esse termo pode ser usado para membros das duas gerações ascendentes.

¹⁸¹ Segundo Oberg (1948) esses quatro termos seriam descritivos. O termo *poiza'a* seria literalmente “outro pai”, *poiêno* “outra mãe”...

¹⁸² Esse termo seria puramente descritivo: “irmã da mãe”.

¹⁸³ Ego masculino pode distinguir eB (*enjovi*) e yB (*andi*).

	MZD, MBD	FZD, MZD, MBD	MZD, MBD
	lele ¹⁸⁴ B		
		endjoví ♀ eZ, FZDe, FBDe, MZDe, MBDe	
		andi ♀ yZ, FZDy, FBDy, MZDy, MBDy,	
		ayo ♀ B, FBS, FZS, MZS MBS	
G-1			
	djeá S, ♂BS	djéa S, ♂BS, ♀ZS	djê-á S, BS, FZSS, FBSS, MZSS, MBSS
	inziné D, ♂BD	inziné D, ♂BD, ♀ZD	inziñé D, BD, FZSD, FBSD, MZSD, MBSD
	nevongé ♂ZCh	nevonguê ♂ZCh, ♀BCh	nevongé ZCh, FZDCh, FBDCh, MZDCh, MBDCh
	nevongé, hoyeno ¹⁸⁵ ♂ZS		
	nevongé seno ♂ZD		
		tchetchá Ch	
G-2			
	amori ChCh	amori ChCh	
		amori- hoyeno ChS	
		amori-seeno ChD	
Afinidade			
G+1			

¹⁸⁴ Designa homem da mesma geração com parentesco distante.

¹⁸⁵ *Hoyeno* e *seno* são designações sexuais, masculino e feminino, respectivamente, que podem ser usados também para marcar diferenças sexuais em G -2.

même [ou] yenolulu ¹⁸⁶	FBW	meme (voc)	FBW	
ta'ata [ou] imaongo	MZH	ima-ongo tata	MZH	
imaongo	FZH	oneá-záa ¹⁸⁷ tata	FZH	
yenolulu	MBW	yeno-lulu meme ¹⁸⁸	MBW	
imonjuko	WF, HF	imonjucó	WF, HF	
imonge	WM, HM	imonzé	WM, HM	
G0				
ima	H	imá	H	
yeno	W	yeno	W	
enomié	♂BW, FZSW, FBSW, MZSW, MBSW	enomiê	♂ BW	
oneá	♂ZH, FZDH, FBDH, MZDH, MBDH	oné'a tuiá ¹⁸⁹	♂ ZH	
onungená	♀ BW	onungená	♀ BW	
enomié	♀ ZH	enomiá	♀ ZH	
		iécoti	♂ WB	
G-1				
siná	SW	senená	SW	
sinemá	DH	tsina	DH	

Essas três terminologias apresentam discordâncias no que diz respeito a classificação dos parentes em G+1 e G –1. As diferenças são as seguintes:

Em G+1 Oberg & Altenfelder apontam duas formas de classificação F≠FB≠MB e (MZH=)F≠FB=MB, para Alter masculino e M≠MZ≠FZ e (FBW=)M≠MZ=FZ para Alter feminino. Cardoso de Oliveira, por sua vez, aponta uma única forma de classificação para os parentes dessa geração, mas esta é diferente das utilizadas pelos outros dois autores, nele temos que F=FB≠MB e M=MZ≠FZ.

Para G –1 Oberg & Altenfelder só informam sobre a terminologia para os filhos de Ego masculino e os filhos de seus irmãos, onde temos ♂: S=BS≠ZS e ♂: D=BD≠ZD,

¹⁸⁶ Literalmente, “mulher do tio” e *imaongo* é “marido da tia”.

¹⁸⁷ “Cunhado do pai”.

¹⁸⁸ Tata para homens e Meme para mulheres, podem ser usados para se dirigir a parentes consanguíneos ou afins de G+1 e G-1.

¹⁸⁹ Termo usado na antiga língua Terêna.

sem existirem indicações sobre a utilização desses termos para os sobrinhos paralelos ou cruzados. Cardoso de Oliveira, por sua vez, apresenta em sua terminologia os termos para os filhos e também para os filhos dos irmãos, onde temos as seguintes equações:

$$\begin{aligned}\text{♂S} &= \text{BS} = \text{FZSS} = \text{FBSS} = \text{MZSS} = \text{MBSS}, \\ \text{♂D} &= \text{BD} = \text{FZSD} = \text{FBSD} = \text{MZSD} = \text{MBSD}, \\ \text{♂ZCh} &= \text{FZDCh} = \text{FBDCh} = \text{MZDCh} = \text{MBDCh},\end{aligned}$$

Essas equações evidenciam o cálculo iroquês de cruzamento. Tal cálculo é condizente com a terminologia em G+1 que ele apresenta.

Quando essas terminologias foram coletadas não existiam determinantes explícitos do casamento entre os Terêna. Tal observação é congruente com as classificações apresentadas, não existe uma categoria que agrupa vínculos de parentesco criados pelo casamento com laços existentes anteriormente.

Os três autores, contudo, tentam realizar reconstruções históricas onde aparecem estruturas sociocêntricas como determinantes para o casamento. Na versão de Cardoso de Oliveira a estrutura social Terêna se dividiria em três camadas¹⁹⁰ hierarquizadas e endogâmicas: a dos cativos (*Kauti*), que na verdade seria constituída de estrangeiros, a dos comuns (*Waherê-Txané*) e as dos chefes (*Naati*)¹⁹¹. Paralela a essa estratificação hierárquica existiria a divisão dos Terêna verdadeiros (*Waherê-Txané* + *Naati*) em metades endogâmicas. Os Terêna possuiriam, assim, uma organização social dividida em cinco grupos endogâmicos.

Os casamentos antigamente seriam acertados pelos pais dos noivos, sendo que não podiam ocorrer uniões entre parentes, não existia o casamento de primos ou avuncular. Esses determinantes forçavam os chefes a realizarem uniões exogâmicas de grupo local, o que era decorrência de, por serem em menor número, não existirem cônjuges disponíveis na própria aldeia. Essa relação de alianças entre as parentelas dos chefes dos grupos locais faria com que os Terêna constituíssem uma tribo coesa e integrada (Cardoso de Oliveira 1983).

¹⁹⁰ Os outros autores falam da existência de uma quarta camada, a dos guerreiros, que é negada por Cardoso de Oliveira. Seus argumentos são convincentes nesse sentido, já que qualquer pessoa podia ser guerreiro, ela não seria uma classe do sistema, mas uma condição diferenciada que permitiria a ascensão social.

¹⁹¹ Essa endogamia poderia ser quebrada no caso de um homem que se destacasse na guerra, tal feito permitiria que ele casasse um estrato acima.

O problema com tal reconstrução é que na atualidade ninguém recorda ser da classe dos cativos e só os chefes afirmam que são da classe dos chefes. A característica endogâmica das metades também não foi observada. O único elemento que poderia indicar a existência passada de uma endogamia de camadas é o caso em que uma MM não concordava com o casamento da sua DD, uma *Naati*, com um homem que seria *Waherê-Txané* (Cardoso de Oliveira 1983). O problema é que tal ocorrido não é suficientemente detalhado, a desaprovação do casamento poderia estar submetida às aspirações políticas da MM, que veria a obtenção de um genro *Naati* para sua filha como algo mais proveitoso.

O problema com a rememoração de grupos endogâmicos, está no caráter potencialmente perigoso assumido pela afinidade (Viveiros de Castro 2002). Afirmar que antes se casava endogamicamente é expressar um passado onde o casamento com estranhos é evitado, pois, a maioria dos cônjuges acabariam sendo membros da parentela de uma terceira pessoa que participaria da parentela de ambos os cônjuges, embora estes não fossem membros da mesma parentela.

Como afirma Jolly (2002) a memória é acessada sempre em relação ao presente, sendo assim a exclusão do casamento com estranhos no passado pode ser só um reflexo da insatisfação com o presente em que se narra essa situação. Se levarmos em conta que essas memórias evocam o tempo do Chaco, antes de terem sido forçados a migrar para o Mato Grosso, uma época em que provavelmente existiam redes de comércio e trocas matrimoniais entre os grupos locais, contribuindo para a existência de visitas frequentes, a situação anterior deveria realmente ser melhor. Tal piora seria então percebida e expressa na afirmação do desrespeito a endogamia, o que, além de fazer a maioria dos Terêna (*Waherê-Txané*) casarem com estranhos, quebrou a rede de relações matrimoniais que os chefes estabeleciam entre as aldeias.

Não queremos negar qualquer validade a essas informações, como se fossem meros devaneios. É possível pensar que na situação anterior existia a valorização da união entre pessoas próximas ao mesmo tempo em que estava em vigor a proibição do casamento de primos, sem, contudo existirem unidades endogâmicas. Essa possibilidade poderia, inclusive, estar em vigor quando foram realizadas as observações, mas preocupados em reconstruções de “sociedades puras”, antes de serem “danificadas” pelo contato, eles acabam por não revelar o funcionamento real do sistema.

Essa configuração seria condizente com o modelo de aliança ‘iroquês’ proposto por Viveiros de Castro (1993), embora não existam informações suficientes para

confirmar essa aproximação. Essa estrutura de aliança se baseia na idéia de que para ego masculino: W=MMBS=FFZD=MFZSD=FMBDD, ou seja, o casamento ocorreria com a prima cruzada (pelo cálculo iroquês) de segundo grau. Não possuímos, contudo, informações a respeito dessas posições.

3.4.2 Palikur

As informações sobre o parentesco Palikur devem-se a Arnaud (1968). Elas foram coletadas em três expedições realizadas entre 1964 e 1966. Nessas viagens ele visitou aldeias localizadas ao longo do rio Urucauá, afluente do Uaçá, no interior da região do Oiapoque, no Amapá.

Terminologia Palikur - Arnaud

G +2	
nahawkin, anhwi (voc)	FF, MF
nahawkinkwi	FFB, MMB
natirum, avianin (voc)	MM, FM
nativirun	FMZ, MMZ
G +1	
nirun, papá (voc)	F, FB, MH
narun, mamá (voc)	M, MZ, FW
nukukrin, kuku (voc)	MB
nakirun, akiá (voc)	FZ
G 0	
nernin, yeyê (voc)	eB, eZ, FBSe, MZSe, FBDe, MZDe
nusamwin, tê (voc)	yB, FBSy, MZSy
nusamu	yZ, FBDy, MZDy
nukebwenê	MBS, FZS
nukebwano	MBD, FZD
G-1	
nukamkaen-awayrî-erutiô ¹⁹²	eS, ♂BeS, ♂FBSeS, ♂MZSeS, ♀ZeS, ♀MZDeS, ♀FBDeS
nukamkaen-awayrî-butiê ¹⁹³	S, ♂BS, ♂FBSS, ♂MZSS, ♀ZS, ♀MZDS, ♀FBDS
nukamkaen-tinô-erutiô	eD, ♂BeD, ♂FBSeD, ♂MZSeD, ♀ZeD, ♀MZDeD, ♀FBDeD
nukamkaen-tinô-butiô	D, ♂BD, ♂FBSD, ♂MZSD, ♀ZD, ♀MZDD, ♀FBDD
nuayrin	♂ZS, ♂FBDS, ♂MZDS, ♀BS, ♀FBSS, ♀MZSS
nuayrun	♂ZD, ♂FBDD, ♂MZDD, ♀BD,

¹⁹² A partícula –erutiô/–erutiô é usada para indicar o/a primogênito/a.

¹⁹³ Quando se refere ao caçula masculino a partícula –butiê é substituída por –butitiê e no caso feminino –butiô é substituída por –butitiô.

		♀FBSD, ♀MZSD
	naybuskun	FZSS, FZSD, FZDS, FZDD, MBSS, MBSD, MBDS, MBDD
G-2		
	nuhiwhin	ChCh
Afinidade		
G+1		
	numawkin (nukukrin), kuku (voc)	WF, HF
	numatrum (nakirun), akiá	WM, HM
G 0		
	nurihrin	H
	nuhayo	W
	nurunun, nanê(voc)	♂BW, WZ
	nurewi (nutavan)	WZH, WBW, HZH, HBW
	nuretiun nanê(voc)	♀ZH, HB
	nurun, usnĩ(voc)	♀BW, HZ
G-1		
	nuhirin (nuayrin)	DH
	♂nuhinyo (nuayrin), ♀nuhinya (nuayrun)	SW
Compadrio		
	nukumpera	Compadre
	nukumera	Comadre
	niviyura-awayrĩ	Afilhado
	niviyura-tinô	Afilhada
	nuvarena	Padrinho
	numarena	Madrinha

Essa terminologia não apresenta formas de distinguir F e FB, M e MZ. Não encontramos também a separação dos irmãos e primos paralelos e dos filhos próprios e dos irmãos. Essa classificação não distingue assim graus de consangüinidade baseados na distância lateral, apenas apresentando distinções em função da diferença do sexo relativo entre os parentes de ligação. Como fica evidente nos termos para G-1 a passagem de um sexo a outro institui uma distância irreduzível.

Não existem termos que fundam em uma mesma categoria pessoas relacionadas pelo casamento de Ego e pessoas anteriormente relacionados. Isso é condizente com a afirmação de Arnaud de que não existe o casamento preferencial de primos, embora ele afirme, paradoxalmente, que a terminologia reflete essa regra. Se assim fosse teríamos as seguintes equações para ego masculino:

$$S=BS=FBSS=MZSS=FZDS=MBDS\neq FZSS=MBSS=FBDS=MZDS$$

$$D=BD=FBSD=MZSD=FZDD=MBDD\neq FZSD=MBSD=FBDD=MZDD$$

Elas evidenciariam que as primas cruzadas podem ser as mães dos filhos de Ego, já que seus filhos poderiam ser as mesmas pessoas e, portanto, eles poderiam ser marido e mulher. Encontramos, contudo, as equações:

$$S=BS=FBSS=MZSS\neq FZDS=MBDS=FZSS=MBSS\neq FBDS=MZDS=ZS$$

$$D=BD=FBSD=MZSD\neq FZDD=MBDD=FZSD=MBSD\neq FBDD=MZDD=ZD$$

Ego e seu irmão não produzem o mesmo tipo de pessoa que suas primas cruzadas. Se seus filhos não são de um mesmo tipo, a terminologia não é consistente com a regra de casamento de primos cruzados.

Arnaud afirma que os casamentos não ocorrem entre primos paralelos, ou entre MB e ZD, mas não fica claro se ele está se referindo as pessoas nessas classes ou as posições genealógicas. Quando fala dos primos cruzados ele é mais claro, afirmando que só ocorrem entre pessoas com o parentesco afastado. Grupioni (2005), por outro lado, afirma que casamentos entre primos paralelos matrilineais distantes são possíveis, já que eles são de clãs diferentes. Os primos paralelos patrilineais são interditos devido a exogamia de clã.

Os clãs Palikur são de descendência patrilinear. Segundo Arnaud, quando realizou sua pesquisa, existiam 7 clãs: 1)Wayvi (Waypri) yunê (“raça” da lagarta); 2)Kawakukyenê (“raça” do ananás); 3)Wasiynê (“raça” da terra); 4)Wakapunynê (“raça” do acapu); 5) Wadahiyunê (“raça” da lagartixa); 6)Paramyunê (“raça” do bagre); 7)Parayunê (“raça” do mar). Ele recolhe informações sobre outros 5 que já estariam extintos: 1)Kamuyenê (“raça” do sol); 2)Sawuyenê (“raça” da lontra); 3)Mayuynoyenê (“raça” de um pássaro semelhante ao jaçanã?); 4)Maraunyenê (“raça” de um peixe?); 5) Kuemyunê (“raça” de um árvore?).

Esses clãs não se organizam de forma hierárquica e não há informações sobre a existência de preferências ou a proibições da realização de casamentos entre alguns deles, como ocorre entre os Kurripako-Baniwa. Eles não parecem formar um circuito de trocas onde tomadores e doadores são diferentes, já que seria de se esperar uma distorção na terminologia caso este fosse o caso.

A terminologia não reflete a presença desses clãs, nem a proibição a eles associada, já que as classificações são simétricas. O parâmetro relevante para modificar a classificação é a passagem de um sexo ao outro, não existe diferença se o laço de parentesco se dá através de homens ou de mulheres a não ser que ocorra um cruzamento.

Os matrimônios Palikur sofrem também a influencia do compadrio. Pessoas que possuem esse vínculo não devem ter relações sexuais, logo marido e esposa não são padrinho e madrinha da mesma pessoa. Pessoas que tornam-se compadres não podem casar entre si, nem os seus filhos, que, por causa desta relação, se tratam como irmãos.

3.4.3 Piro

As informações sobre o parentesco Piro encontram-se em Löffler & Baer (1974) e Gow (1991). O texto de Löffler & Baer se baseia nos dados que Baer obteve durante trabalho de campo realizando entre abril de 1968 e março de 1969, quando esteve em contato com os Piro e os Machiguenga do leste do Peru. Gow trabalha com dados próprios, ele realizou pesquisa de campo no baixo Urubamba ao longo da década de 1980.

Gow não fornece uma terminologia de parentesco dos Piro, assim só foi possível consultar aquela que é fornecida e analisada por Löffler & Baer. No texto desses autores constam informações sobre uma terminologia de parentesco que teria sido recolhida por Matteson. Essa, contudo, estabelece a mesma divisão das categorias, sendo a única diferença significativa a ausência de certos termos de parentesco, não fornecendo informações sobre a classificação de certas posições.

Terminologia Piro – Löffler & Baer

G+2	natxiru, toto (voc)	FF, MF, FFB, FMB, MFB, MMB
	naxiro, xiro (voc)	FM, MM, FMZ, FFZ, MMZ, MFZ
G+1	nuru, papa (voc)	F
	nunro, mama (voc)	M
	nkostsekyehintxero, nato (voc)	♂FW
	nkostsekyehitxeru, patu (voc)	♀MH
	nuru mturu, papa mturu	FyB
	nuru tsru, papa tsru	FeB
	nunro mturo, mama mturo	MyZ
	nunro tsro, mama tsro	MeZ

	nuru hnunro, nato (voc)	FBW ¹⁹⁴
	nuru, nunro hnuru, patu (voc)	MZH
	nsaplo, sapa (voc)	FZ, WFZ
	nsaplo hnuru, nukoxiru, koko (v)	FZH
	nukoxiru, koko (voc)	MB(y), HFZH, WFB, WMB
	nukoxiru, koko tsru	MeB
	nsaplo, sapa (voc)	MBW, WMZ, HMBW
	nhimaxiro, nsaplo, sapa (voc)	HFZ, HM, HMZ
	nhimatxiru, nukoxiru, koko(voc)	HF, HFB, HMB
	nhimatxiru, koko (voc)	WF
	nhimaxiro, sapa (voc)	WM
G0		
	nepuru, ♂wiwi (voc), ♀yeye	yB
	nyehwaklu, yeye (voc)	eB, WZH ¹⁹⁵ , HZH
	nepuru, wiwi (voc)	yZ
	♂nyehwaklo, yeye (voc)	eZ
	nyehwaklu (tsru/mtutu), yeye(v), nepuru, hexha/wiwi (voc)	♂FBS, ♂MZS
	nyehwaklu(tsru/mtutu), yeye (v), nepuru, wiwi (voc)	♀FBS, ♀MZS
	nanuru (tsuru/mtutu), panu (voc) , sosu (voc)	♂FZS, ♂MBS, WB
	nomeknatxiru, Nome (voc)	♀FZS, ♀MBS
	nyehwaklo (tsro/mtuto), yeye (v) , nepuro, ste/wiwi (voc)	♂FBD, ♂MZD
	nepuro, ste (voc)	♀FBD
	nepuro, ste (voc), wiwi (voc) nyewhaklo tsro, yeye tsro (voc)	♀MZD
	nomeknatxiro, Nome (voc)	♂FZD, ♂MBD
	noyexewlo, mahi (v), Nome(v)	♀FZD, ♀MBD, ♀BW, HZ
	nanuru, panu (voc), sosu (voc)	♂ZH
	nomeknatxiru, Nome (voc)	♀ZH, HB
	nomeknatxiro, Nome (voc)	♂BW, WZ
	noyexewlo, mahi (voc)	♀BW, HZ
	nhanunro, Nome (voc), [kloxta] (voc)	W
	nhanunru, Nome (voc)	H
	nomeknatxiro hnunro, yeye (v), nepuro, wiwi (voc)	HBW
G-1		
	noturu, papi(to) (v), hexha (voc)	S
	nsitso, mami(ta) (voc), ste (voc)	D
	nwuhenene	Ch
	(nwuhene) noturo, hexha (voc),	♂BS, WZS, ♀ZS, HBS

¹⁹⁴ Isso quando ela procede de outra aldeia ou é uma prima distante do pai. Nos outros casos segue a terminologia para MZ.

¹⁹⁵ Os kin types BWB, HZH, WZH, HBW são igualados às categorias de Z e B, respeitando-se os marcadores de idade relativa. Se a terminologia estiver correta, WZH parece ser a única exceção onde os marcadores de idade relativa são aplicados ao termo para eB.

	wiwi (voc)	
	(nwuhene) nsitso, wiwi (voc), ste (voc)	♂BD, WZD, ♀ZD, HBD
	npalikleru, hexha (voc), wiwi (v)	♂ZS, ♀BS, ♂BDH, WZDH, WBS, HZS, HBDH
	npaliklero, wiwi/ste (voc)	♂ZD, ♂BSW, WZSW, WBD, ♀BSW, HBSW, HZD
	nomekanunro, ste (voc), wiwi(v)	SW
	nomekanunru, hexha/wiwi (voc)	DH
	nsitso, wiwi (voc), mami (voc), ste (voc)	ZSW
	noturu, papi (voc)	♂ZDH
	nkostsekyehreru	Step-son
	nkostsekyehrero	Step-daughter
G-2		
	nomekahyi, Nome (voc), hexha/wiwi (voc)	ZDS, DS, WBSS (etc.) ¹⁹⁶
	nomekahyo, Nome (voc), ste/wiwi (voc)	BSD, WZSD, WBDD (etc.)
	nomekahine	ChCh

Considerando as correspondências entre os termos usados na terminologia de referência e aqueles usados no vocativo, encontramos as seguintes equações para as três gerações centrais (G+1, G0, G-1):

G+1

Referência

F=FB=MZH≠MB=FZH

M=MZ=FBW≠FW≠FZ=MBW

M=MZ≠FBW (se pessoa distante)

Vocativo

FZ=MBW

MB=FZH

M=MZ=FBW

F=FB≠MZH

¹⁹⁶ Provavelmente o termo refere-se a todos os homens em G-2, o mesmo sendo válido para o termo feminino.

G0

B=FBS=MZS=WZH

Z=FBD=MZD

WB=FZS=MBS

WZ=FZD=MBD

BW=HZ

G-1

S=♂BS=WZS=♂ZDH≠ZS=HBS

D=♂BD=WZD=ZSW≠ZD

Na forma vocativa os filhos próprios podem ser distinguidos de todos os outros parentes de G-1.

Essas equações seriam condizentes com o costume de casamentos de primos cruzados bilaterais. Segundo Gow (1991) alguns autores atribuíram aos Piro essa regra de casamento, tendo a mesma afirmação sido feita para os Campa e Machiguenga. Na concepção nativa, entretanto, Gow afirma que a idéia de uma categoria de parentes como cônjuges preferenciais não têm sentido. Os Piro concebem seus casamentos como sendo fruto da escolha individual.

A união entre primos cruzados é apontada como um costume existente no passado, antes deles terem aprendido que é errado casar com a prima. Há algumas equações que não são consistentes com esse tipo de casamento, como FZ=WFZ e FB=WFB=WMB, que fundem *kin types* que não poderiam recair sob as mesmas pessoas. Se a mesma mulher fosse FZ e WFZ, teríamos uma situação onde Ego e suas esposa são primos paralelos e não cruzados. A segunda equação evidenciaria não apenas a mesma situação, mas apontaria também para um casamento paralelo já entre os pais da esposa.

A terminologia parece, na verdade, estar em processo de transformação, estando, provavelmente, ainda mais diferenciada quando da pesquisa de Gow, que ocorreu muitos anos após a viagem de Baer. Uma versão atual da terminologia poderia revelar aspectos interessantes desse processo de mudança terminológica. Revelando como o processo de mudança no sistema de atitudes se relacionada com o processo de transformação na terminologia.

Quando Gow realizou sua pesquisa de campo as uniões não eram concebidas pelo nativo como repetições de alianças anteriores. As pessoas do Bajo Urubamba são misturadas e afirmam que é através do casamento que se misturam os diferentes. O padrão matrimonial leva em conta dois elementos, o casar a distância, que o assemelha aos costumes Machiguenga, e se enfatiza o casamento entre tipos diferentes de pessoas, no que é ele similar aos casamentos do Noroeste Amazônico. Casar é o que estabelece a mistura, é a forma como se consegue civilizar o diferente, daí o casamento ser visto como uma possibilidade de transformação do outro.

A distância no parentesco Piro é pensada em termos de cadeias de cuidados, não há o referencial genealógico como aquele que apareceu em alguns dos sistemas de parentesco analisados até então. Os nativos não pensam em termos de genealogia, mas em elos de criação e ser criado junto. O status de parente verdadeiro (*real kin*) se baseia na memória de atos de cuidados passados, alguém é *real kin* de Ego se esse consegue reconstituir a cadeia de cuidado entre eles. O parentesco distante é aquele que se baseia na memória de alguma pessoa na cadeia de cuidados de Ego. O laço entre parentes próximos é dado como uma genealogia onde teríamos o cuidado como “filiação” e o ser cuidado junto como “germanidade”, o laço entre parentes distantes se baseia na forma como outros parentes/ascendentes usam as categorias de parentesco.

Apesar da concepção nativa de que o casamento deve ocorrer entre estranhos afastados, Gow afirma que os homens tendem a casar com mulheres que estão abaixo dele no sistema de aviamento. As mulheres muito acima tentam casar com brancos ou mestiços. Frequentemente o matrimônio ocorre entre os filhos dos compadres, mas não envolve a criança batizada. Aparecem assim muitas regularidades no sistema matrimonial Piro, embora, por não possuírem regra de casamento positiva, essa regularidade ocorra por influência de elementos que transcendem o parentesco.

Algumas características já observadas em outras terminologias também estão presentes nesta. Há a separação entre parentes lineares e colaterais paralelos. Em G+1 essa separação ocorre com base na idade relativa e através da sufixação, tanto na forma vocativa quanto na de referência. Em G0 os irmãos são separados dos primos paralelos em algumas das formas de classificação, mas são fundidos em outras. Os autores fornecem muitos termos diferentes, não explicando quais são as diferenças de uso entre eles, o que, de certa forma, não permite saber se essa diferenciação é real ou se ocorre por descuido deles. Assim, em G-1, os termos podem ou não fazer a distinção entre os filhos próprios e os dos parentes paralelos.

Na terminologia vocativa, por exemplo, temos duas formas que são muito abrangentes. Os termos *wiwi* e *yeye* são usados para muitas pessoas diferentes, coincidindo, em muitos dos seus usos. As equações desses termos seriam as seguintes:

$$\begin{aligned} wiwi &= \text{♂}yB=yZ=FBCh=MZS=\text{♂}MZD=HBW=BCh=WZCh=ZCh=HBCh=SW=DH=ZSH=G-2 \\ yeye &= \text{♀}yB=eB=WZH=HZH=eZ=\text{♂}FBD=FBS=MZCh=HBW \end{aligned}$$

Esses termos poderiam estar relacionados com a cadeia de cuidados, *wiwi* seriam aqueles de quem Ego cuida e *yeye* aqueles que cuidam dele. Uma identificação de *yeye*, entretanto, não confirma essa hipótese, já que é mais provável que a irmã cuide de yB do que o inverso.

Capítulo 4 – A comparação

No capítulo anterior apresentamos as informações disponíveis sobre os sistemas de parentesco das populações Arawá e Arawak de forma separada. Nesse capítulo passamos às comparações entre os dois conjuntos.

4.1 Possibilidades

A maior parte deste capítulo é dedicada à análise das terminologias de parentesco. Essas poderiam ser comparadas de diversas formas, mas iremos desconsiderar todas as possibilidades analíticas que se baseiam na consideração dos termos por si mesmos. Embora trabalhemos com uma lista vocabular, deixamos de lado as considerações de natureza propriamente lingüística. Não procuramos, assim, apreender as transformações fonológicas que levam de um termo a outro. Não estamos, também, preocupados em apreender os processos envolvidos na multiplicação ou diminuição da quantidade de termos.

Ao longo do processo de pesquisa vimos muitas possibilidades comparativas que poderiam ser exploradas a partir das informações etnográficas que levantamos. Vamos aqui apontar uma delas na esperança de que seja desenvolvida por algum pesquisador com interesse na história da Amazônia. Acreditamos que considerações sobre o parentesco poderiam auxiliar nessa investigação e, nesse ponto, nosso estudo poderia ser de alguma utilidade.

Ao considerarmos os termos de parentesco por si mesmos encontramos o termo “*koko*” possuindo uma larga distribuição – desconsideradas as diferentes formas de grafia. Ele se encontra presente nos Kurripako, Mehináku, Paresí, Piro, Palikur, Campa (*kóoko* – Weiss 1974), Asheninca del Apurucayali¹⁹⁷ (Payne & Payne & Santos 1982), Ashaninka do Rio Amonia¹⁹⁸ (Mendes 1991), Machiguenga¹⁹⁹ (D’Ans 1974 e Johnson 1978) e Nomatsiguenga (Shaver & Dodds 1990)²⁰⁰ da família arawak, mas também entre os Paumarí, Deni e Kulina da arawá. Esse termo encontra-se também difundido por outras famílias lingüísticas. Temos informações da sua presença entre os Surui

¹⁹⁷ Esses autores fornecem apenas informações lingüísticas sobre essa população. Veja a tabela da terminologia em anexo.

¹⁹⁸ Essa terminologia obtida por Mendes não foi analisada, pois as outras informações que ele fornece dizem respeito a grupos Campa de origens muito diversas. Veja a terminologia em anexo.

¹⁹⁹ A versão de Hornborg (1988) não apresenta esse termo. As três versões da terminologia Machiguenga são muito diferentes entre si, chegando ao ponto de parecer tratarem-se de línguas diferentes. Essas terminologias não são exploradas em função da enorme variação e incerteza quanto a sua origem. Elas estão disponíveis no anexo.

²⁰⁰ Veja a tabela da terminologia em anexo.

(Tupi) do sudeste do estado de Rondônia (“*kokó*” – Bontkes & Merrifield 1985), Yekuana da família Carib (“*kóko*” – Wilbert 1958), talvez entre os Nambikwara (“*koóka*” – Hornborg 1988:110), os Amahuaca (“*kuka*” – Hornborg 1988:162), os Mayoruna (“*cucu*” – Hornborg 1988:164), os Sharanahua (“*koka*” – Hornborg 1988:165) e os Cashinahua (“*kukakuin*”²⁰¹ – Hornborg 1988:169) da família Pano.

Uma investigação sobre a difusão desse termo poderia contribuir para o entendimento das redes de troca existentes no passado amazônico. Heckenberger (2002) argumenta que os Arawak tendem a formar “*regional societies*”, cuja reprodução ocorre através de redes de interações formalizadas, incluindo intercassamentos, troca, interdependência cerimonial, difusão de padrões de socialidade, etc., entre diferentes agrupamentos. Se pensarmos que tal termo corresponde aos MB, que em grande número de sociedades da região corresponde a posição do sogro (HF, WF) ou, nos casos onde existe casamento avuncular, a posição de cônjuge/cunhado (H, ZH), é possível que a difusão do termo esteja relacionada com a realização de matrimônios entre as diferentes populações.

Deixemos de lado essa possibilidade para seguirmos com nossa investigação. Como já dissemos anteriormente, nossa preocupação está em apreender e comparar os padrões semânticos e os costumes matrimoniais. Nosso foco recai, principalmente, na consideração das três gerações mediais (G+1, G0 e G-1) das terminologias.

4.2 Os Arawá

Os Arawá estão concentrados em uma pequena região, com contato freqüente entre as diferentes populações. Essa situação favorece a manutenção de grandes semelhanças entre seus sistemas, facilmente percebidas nas informações etnográficas.

As populações Paumari, Deni e Kulina apresentam aldeias que parecem estar ligadas por laços de parentesco que formam, nos termos de Lorrain (1994), *loose clusters*. Essas redes não possuem uma figura central ao redor da qual crescem, elas são o fruto de cisões, fusões e migrações das casas entre aldeias. Grupos de siblings separados tendem a manter relações de casamento entre seus filhos, estreitando seus laços sociais e genealógicos que são enfraquecidos pela separação geográfica e promovendo a repetição das alianças.

²⁰¹ Todos os termos de parentesco Cashinahua fornecidos terminam com o sufixo *-kuin*, que provavelmente indica possessivo.

Existe entre eles a tendência a considerar consangüíneos terminológicos, que são genealogicamente e/ou sociologicamente afastados, como pessoas casáveis. O enfraquecimento do vínculo social, causado pelo distanciamento é, assim, revertido pela realização de casamentos. Tal característica resulta possivelmente, já que não existem genealogias disponíveis, em uma multiplicidade de vínculos ligando diferentes pessoas que poderiam traçar suas relações de diversas formas.

Ao mesmo tempo em que ocorre a aproximação dos consangüíneos longínquos pelo estabelecimento de uma relação de aliança, os termos de parentesco são usados de forma a igualar os afins terminológicos que são genealogicamente próximos aos consangüíneos. Essa característica, que pode ser verificada nas equações oblíquas que ocorrem na forma vocativa, indica a marcação terminológica de uma proximidade sociológica, já que a necessidade de se referir a alguém está relacionada ao convívio com esta pessoa.

Nesse ponto os Arawá não se distinguem na paisagem Amazônica, pois, como sabemos (Viveiros de Castro 1993, 1996, 2002) esta é dominada pelo dravidiano concêntrico. Diferente do dravidiano indiano, no qual a lógica binária consangüíneos-afins é aplicada consistentemente com a distinção paralelo-cruzado, no dravidiano amazônico a distância subverte a lógica, transformando paralelos distantes em parentes casáveis, isto é, afins potenciais, e cruzados próximos em parentes não casáveis. Não encontramos a regra indiana onde afim de afim é, necessariamente, um consangüíneo. A distância social e genealógica é um elemento contrário a cogação, um afim de um afim só é um consangüíneo no caso de estar social ou genealogicamente próximo, ou seja, no caso do afim ter se casado com alguém que já é um consangüíneo próximo.

A influência da distância pode ser apreendida inclusive na terminologia consangüínea, quando é feita a separação entre parentes lineares e colaterais. Tal divisão é geralmente deixada de lado na forma vocativa, que como já salientamos indica proximidade. Se de um lado, na terminologia de referência, há a diferenciação conceitual, de outro o convívio, quando então existe a necessidade de adereçar alguém, funde pessoas de diferentes categorias.

A influência da distância merece alguns comentários adicionais, já que todos os casos Arawá apresentam a marcação terminológica de graus de consangüinidade, distinguindo, por exemplo, F de FB e M de MZ. Partindo de uma consangüinidade máxima, os parentes lineares, passamos pelos consangüíneos colaterais, cuja classificação, geralmente na forma vocativa, inclui também os lineares. Os parentes

afins potenciais, isto é terminológicos, são separados dos afins efetivos que recebem, geralmente, termos próprios. Os cônjuges ganham uma designação própria para marcar a proximidade da relação, já que a categoria de afinidade não está em relação de complementaridade com a categoria consanguínea.

Segundo Silva (1995) a distinção terminológica concêntrica da oposição linearidade/colateralidade pode ser tomada como um epifenômeno da oposição próximo/distante. Esse princípio de lateralidade, comum a paisagem sulamericana, torna os parentes conceitualmente distintos e se opõem ao princípio da circularidade sul-indiano que torna parentes distantes idênticos aos próximos. O caráter concêntrico das terminologias amazônicas aparece de forma clara na terminologia.

A ausência de termos específicos para os cônjuges entre os Kulina, na terminologia de Lorrain, pode, dentro desse esquema, ser explicada pelo parentesco próximo dos noivos. Se, como argumenta Lorrain, a regra é o casamento com parentes próximos e a repetição de alianças, os afins efetivos já se situam entre os primos cruzados socio-genealogicamente próximos. Os inter-casamentos levam ao entrelaçamento dos parentes de tal forma que a perda de relação é menor do que no caso dos Paumarí e Deni, promovendo a repetição de alianças ao ponto de não fazer sentido separar os cônjuges da categoria dos cruzados, pois não é necessário marcar a proximidade.

No caso Paumarí os casamentos ocorrem entre pessoas socialmente afastadas, sem referência a troca de irmãs ou a repetição das alianças. Há a distinção terminológica de duas linhas de parentes que são relacionadas pelo casamento, os consanguíneos lineares (WF, HF, WM, HM) e colaterais imediatos (HB, WB, HZ, WZ) dos afins afetivos. A prática residencial pós-marital faz com que os corpos dos cônjuges fiquem se aproximando e se afastando dessas linhas, sendo que há um afastamento em relação aos outros parentes, já que as famílias costumam possuir casas em mais de uma aldeia e circulam entre elas.

Nos casos Deni e Kulina, quanto aos Paumarí não há informações, a distinção entre consanguíneos e afins não é neutralizada em G+2. Existe a possibilidade de utilizar os termos para cônjuges para se referir aos afins efetivos (avós dos cônjuges) dessa geração. Dumont (1975) acreditava que essa manutenção da distinção em G+2 seria o traço distintivo das terminologias do tipo *karia* das dravidianas, mas este não é realmente o caso. Como argumenta Viveiros de Castro (1996) a estruturação da

terminologia pelo par consangüíneos/afins é o que separa o dravidiano do kariera, este último sendo estruturado com base em outro princípio.

Essas características acima relacionadas não destoam muito dos outros casos da paisagem amazônica. Os Deni apresentam, contudo, uma feição, até onde sabemos, única nessa região. Como apresentamos no capítulo anterior, Koop e Lingenfelter (1980) afirmam que os afins de G+1 e G-1 são chamados por termos que vão denotar não a sua geração, mas sua idade relativa. As relações genealógicas, que indicariam a geração, são subvertidas pela diferença de idade. Não há, contudo, informações que permitam entender melhor essa idiosincrasia.

Outra feição exclusiva dos Deni diz respeito a distorção na contagem dos parentes, eles consideram mais pessoas como consangüíneos pelo lado paterno que pelo materno. Essa diferença no reconhecimento dos parentes que se ligam pelo pai e pela mãe não é algo desconhecido na literatura antropológica. Existe a possibilidade, inclusive, de que isso seja encontrado em outros dos nossos casos etnográficos, já que apenas entre os Mehináku (Gregor 1963) existe a informação de que não ocorre.

Antes de prosseguirmos as considerações sobre os Arawá, vamos fazer algo similar com os Arawak, fornecendo uma visão geral do conjunto, mas que será pautada não pelas semelhanças e sim pelas diferenças. Após isso passaremos a realizar considerações mais pormenorizadas de todas as populações.

4.3 Os Arawak

Em relação aos Arawá, as populações Arawak apresentam uma situação mais diversificada. Os casos que enfocamos, distribuídos por regiões diferentes e distantes, apresentam variações maiores do que as encontradas entre os casos Arawá aqui considerados. O contato com sistemas diferentes, a influência das áreas onde se encontram, acabam por resultar em configurações variadas.

Uma primeira distinção que poderíamos apontar entre esses sistemas de parentesco diz respeito a existência de regra positiva de casamento com prima cruzada bilateral em alguns casos (Paresí, Mehináku, Wapixana, Kurripako-Baníwa) e ausência em outros (Terêna, Palikur e Piro). A regra corresponde a um modelo nativo de aliança cuja realização, em função das limitações dos dados genealógicos, não pôde ser verificada no plano empírico.

Outra distinção pode ser feita pela influência de estruturas sociocêntricas sobre os casamentos. Alguns autores²⁰² apontam a existência, passada ou presente, de clãs exogâmicos (Kurripako-Baniwa, Palikur), fatrias exogâmicas (Baniwa), subgrupos endogâmicos (Paresí), estratos endogâmicos (Terêna), estratos exogâmicos (Piro), metades endogâmicas (Terêna) e metades exogâmicas (Mehináku). É curioso notar que apesar dessa variação de casos, todos os que se referem a existência de grupos endogâmicos reputam sua existência passada e não presente. Frente aos dados disponíveis não é possível verificar a influências dessas formações sobre os casamentos.

Entre os Paresí os nativos afirmam que os casamentos não aconteciam entre diferentes clãs no passado devido a distância física entre os cônjuges. Com a difusão dos clãs pelas mesmas aldeias eles passaram a ocorrer sem maiores problemas.

Entre os Terêna a organização em três estratos hierárquicos e a divisão de dois deles em metades existiria no passado. Na atualidade não existe mais o sistema de metades e só aqueles do estrato da chefia lembram que a ele pertencem, embora tal reconhecimento não seja acompanhado pela endogamia.

Quanto aos exogâmicos, os Mehináku abandonaram totalmente o sistema de metades, mas não se casam com aqueles que consideram como parentes verdadeiros e/ou os co-residentes. Os Kurripako-Baniwa, por sua vez, mantêm atuantes os grupos exogâmicos, embora não participem mais do sistema de exogamia lingüística do Noroeste Amazônico²⁰³ (ISA 2008).

Essas poucas características que apontamos já evidenciam a grande variação interna a família arawak. Parece-nos mais interessante, ao invés de continuar apresentando essa visão geral, apresentarmos a forma como certas variáveis ocorrem entre as populações, incluindo também as Arawá. Iremos nos concentrar primeiramente nos elementos ligados às práticas do parentesco e matrimoniais, passando depois para considerações quanto às terminologias.

4.4 A conceituação do parentesco

Em alguns dos nossos exemplos etnográficos é relatada a existência de formas de graduação no parentesco.

²⁰² Os Arawá, segundo alguns autores, apresentavam no passado unidade endogâmicas. Uma discussão a respeito desses grupos pode ser encontrada na dissertação de Flávio Gordon (Gordon 2006), que atualmente desenvolve pesquisa entre os Kulina.

²⁰³ Uma descrição desse sistema pode ser vista em Chernela (1983).

Os Paresí concebem a existência de parentes verdadeiros (*Ihinaiharé Kaisereharé*) e parentes distantes (*Ihinaiharé Sékore*). Os verdadeiros são aqueles com quem uma pessoa é capaz de estabelecer laços genealógicos com precisão e com quem mantém intensas relações. Os distantes são aqueles com quem não é possível estabelecer a cadeia de relação de forma precisa, sendo que Costa (1985) afirma que são pessoas cuja distância torna os vínculos não significativos e Bortoletto (1999) que são àqueles com quem se tornam relacionados pela realização de casamentos entre membros das diferentes parentelas.

Os Mehináku concebem três graus de parentesco, existem os parentes verdadeiros (*epene*), os “um pouco parentes” (*epenehatâi*) e os parentes fictícios (*penerî*). A diferença entre a primeira e a segunda categoria é semelhante a encontrada entre os Paresí, de um lado o reconhecimento dos laços genealógicos e de outro uma ligação remota ou desconhecida. Apesar de termos a impressão de que Gregor (1982 [1977]) ao expor essas categorias se refere aos consangüíneos²⁰⁴, o caso de uma mulher que pela relação que mantém com um homem casado é considerada como “um pouco” esposa dele, aponta a possibilidade de que a lógica seja extensível aos afins. A última classe se limita a pessoas de fora da aldeia, o que deve incluir àqueles que se tornam ligados em função do casamento de seus parentes, já que a taxa de exogamia de aldeia é alta (30%).

Existe entre os Paresí e Mehináku uma semelhança. Embora entre esses últimos sejam concebidos três tipos de parentes, a ligação entre Ego e Alter é uma variável que influencia a concepção do tipo de relação entre eles. Em ambos os casos também, fatores como co-residência e intensas relações sociais agem no sentido de reposicionar as pessoas no sistema. A diferença parece ser que os Mehináku dividem uma das categorias Paresí em duas, diferenciando os que seriam parentes dos que se tornam parentes pelo casamento.

A concepção Piro difere dessas duas na medida em que, segundo Gow (1991), a relação de parentesco é pensada em termos da cadeia de cuidados e ser cuidado junto. Assim, os parentes legítimos (*real kin – familia legítima*) formam uma classe que compreende aqueles que cuidaram de Ego, os que também receberam cuidados dessas mesmas pessoas e aquelas que foram cuidadas por ele. Além dessa categoria temos os indivíduos que são considerados como sendo parentes distantes (*distant kin – familia*

²⁰⁴ Ao menos a certa idéia de consangüinidade, já que os “um pouco parentes” na sua divisão são aqueles que possuiriam um ancestral desconhecido comum.

lejana), conjunto que é formado pelos parentes legítimos dos parentes legítimos, isto é, se baseia na memória da cadeia de cuidados não de Ego, mas de alguém que nela se situa. Essa bipartição baseada na existência de laços conhecidos e laços que não podem ser rememorados pela pessoa é semelhante aos exemplos acima na medida em que é o reconhecimento da ligação o elemento que diferencia os tipos.

O último caso que sabemos da existência de uma marcação diferenciada trata-se do Kurripako-Baniwa, sobre os quais possuímos informações muito empobrecidas. As descrições, tanto dos Kurripako (Journet 1988) quanto dos Baniwa (Oliveira 1975), apontam que existem termos de parentesco descritivos empregados para pessoas sem vínculo anterior ao estabelecimento de uma relação de afinidade. Temos com isso uma distinção que institui uma diferença entre os cônjuges dos parentes que já eram anteriormente relacionados, isto é, aqueles cujos laços já eram conhecidos e os que não possuíam relações anteriores ao casamento. Devemos lembrar, contudo, que essa é uma distinção terminológica, não se trata da concepção nativa sobre classes diferentes, mas de uma marcação conceitual. Pesquisas posteriores devem ser feitas para observar a existência ou não de tipos diversos de parentes.

Sobre as populações Wapixana, Palikur, Terêna e todas as Arawá não há informações a respeito da sua presença ou ausência.

4.5 Características matrimoniais

Além da divisão anteriormente mencionada entre sistemas com regra de casamento de primos cruzados e sistemas sem ela, podemos estabelecer outras distinções e aproximações. Nesse tópico temos informações para todas as populações, porém não são exaustivas, as genealogias, quando existem, não mostram conexões entre diferentes grupos locais, o que impossibilita observar as informações a respeito dos inter-casamentos entre elas, ou a aplicação das regras de casamento.

Entre os Arawá todos os casos apresentam a regra de casamento de primos cruzados bilaterais. Entre os Paumarí e Deni o afastamento é uma variável relevante no estabelecimento das uniões. Entre os Kulina, segundo Lorrain (1994), a tendência é a repetição das alianças e o casamento próximo, proximidade que, pela sua descrição, só pode ser geográfica-sociológica. Embora Townsend & Adams (1973) apontem a ocorrência de uniões entre primos cruzados genealógicos como recorrentes, elas seriam de curta geração, geralmente correspondendo a um casamento arranjado pelos pais, irmãos de sexo oposto, que gostariam de ver seus filhos casados.

Os Arawak apresentam uma variação maior de possibilidades. Há o casamento de primos cruzados entre os Paresí, que procurariam, segundo eles próprios, casar com pessoas próximas, membros da parentela cognática. Os dados de Bortoletto (1999), por outro lado, apontam que 73,5% são das uniões são exogâmicas de grupo local, ou seja, envolvem àqueles geograficamente afastado, mas que podem ser genealogicamente próximos, já que existem conjuntos de aldeias unidos por diversos inter-casamentos.

Ao contrário dos Paresí os Mehináku, apesar de apresentarem a mesma regra de casamento, não casam com pessoas que são genealógica ou geograficamente próximas (co-residentes), mesmo as relações sexuais entre primos de primeiro grau são controversas. Essa necessidade de casar longe seria, segundo Gregor (2001), responsável pela alta taxa de exogamia (30%), onde são realizadas uniões com outras populações xinguanas. Acima já chamamos a atenção para a influência na terminologia da distância matrimonial, abaixo voltaremos a isso.

Os Kurripako, segundo Journet (1988), além da regra de primos cruzados praticam também a exogamia de clã e o casamento avuncular. Os primos de primeiro grau, mesmo que cruzados, são interditos ao casamento, bem como os irmãos reais dos pais. A troca de irmãs é a forma preferida de casamento, pois assim o serviço da noiva é evitado. Os Baniwa, por sua vez, além da regra e da exogamia de clã tem preferência pela prima patrilateral e praticam a exogamia de fatria. A idéia de clãs germanos, que comporiam a fatria existe entre os Kurripako, mas sua relação com a interdição dos matrimônios parece estar enfraquecida.

Vemos que nos Paresí, Mehináku e Kurripako-Baniwa a regra sofre influência de fatores diferentes. Nas genealogias de grupos locais de Bortoletto (1999) é possível perceber que entre os Paresí a união entre primos cruzados reais é uma possibilidade concreta. Entre os Kurripako e Mehináku ela é interdita, mas enquanto os Kurripako raramente casam com estrangeiros, os Mehináku se unem frequentemente com não-Mehináku²⁰⁵. Os três casos poderiam ser postos em um continuo de distância entre os cônjuges, mas que não poderia ser equacionado a uma escala de concentração-dispersão da aliança, já que os Baniwa (Wright 2008), e é provável também os Kurripako (Journet 1988), tendem a trocar irmãs, o que aumenta o número de vínculos entre as pessoas que

²⁰⁵ Existe atualmente um grupo de pesquisadores coordenados por Bruna Franchetto que desde 2006 procura entender o Alto Xingu como uma sociedade multilíngüe. Ao considerar os Mehináku como parte do sistema maior, essa diferença em relação aos Kurripako cai por terra, já que estes últimos correspondem a um contingente populacional muito maior e, se tomarmos uma de suas aldeias, ela provavelmente apresenta certa quantidade de casamentos exogâmicos que pode, em função da dinâmica clânica, superar os 30% Mehináku.

mantinham certa distância. Os Mehináku, por sua, realizam a dispersão das alianças, o que deve ocorrer em função da sua necessidade de se integrar no contexto mais amplo o Alto Xingu, situação na qual a repetição de alianças passadas seria menos preferível que o estabelecimento de novas.

O último caso Arawak com regra de casamento é o que apresenta informações que aguardam investigações mais conclusivas. Diniz (1968) que realiza pesquisa entre os Wapixana do Brasil aponta a existência da regra entre os da Guiana e Wilbert (1986) que realiza pesquisa entre os da Guiana não fornece dados sobre os casamentos. Essa ausência de informações não permite que seja feitos maiores comentários a respeito.

Os casos etnográficos nos quais não existe determinada categoria como cônjuges preferidos apresentam, no entanto, diversas regularidades. Sobre os Terêna²⁰⁶ temos informações de que eles possuíam cinco classes endogâmicas, que correspondiam a existência de três estratos, dois dos quais divididos em metades (Cardoso de Oliveira 1983). Essa configuração social indica que os casamentos ocorriam entre pessoas que mantinham até determinada distância social, já que, além ocorrerem com membros do grupo, a maioria deles era também endogâmico de aldeia. Só aqueles no grupo dos chefes eram obrigados a recorrer a casamentos fora do grupo local para respeitar a endogamia de classe, já que por serem em menor número a obtenção de cônjuges era dificultada.

Os Palikur, ao inverso dos Terêna históricos, possuem clãs exogâmicos, o que corresponde a uma necessidade de afastamento social entre os cônjuges. Apesar dessa distância, Arnaud (1968) afirma que o casamento ocorre entre parentes afastados, ou seja, entre pessoas que já possuíam uma relação anterior, embora longínqua. Tal idéia é reforçada pela afirmação de Grupioni (2005) sobre a possibilidade de uniões de primos paralelos matrilineais.

Nosso último caso, os Piro, são aqueles que apresentam a maior distância entre os cônjuges. As uniões são concebidas como forma de se relacionar com pessoas diferentes, isto é, que não eram parentes. Por outro lado, a influência do compadrio faz com que ocorram casamentos entre os parentes dos compadres, relaciona pessoas cujos pais já haviam estabelecido um vínculo, servindo como contraponto ao distanciamento.

Vemos com isso que, apesar da ausência de uma regra positiva, os casamentos não ocorrem de forma totalmente indeterminada. Existem mecanismos que se

²⁰⁶ Devemos lembrar que essa configuração social, segundo os diferentes autores, seria aquela presente antes de terem os Terêna sido “desestabilizados” pelo Contato.

encarregam de manter certa distância entre os cônjuges. Seja pela delimitação dos cônjuges entre membros do grupo, ou pela união de indivíduos que, embora sejam de grupos diferentes, já eram considerados parentes, ou ainda pelo estabelecimento da afinidade entre aqueles que, apesar de estarem em posições diferentes²⁰⁷ e não possuírem vínculos de parentesco, são filhos de pessoas relacionadas pelo compadrio, todos eles observam certa distância ideal. Todos os casos mostram que, apesar de indeterminados, os cônjuges não são escolhidos de forma totalmente livre, há elementos que impedem que a aliança se disperse totalmente.

Todos os sistemas, tanto Arawá quanto Arawak levam em conta o distanciamento, ficando os afins colocados em um campo que circunda os parentes não casáveis. A delimitação dos interditos e dos casáveis é variável nos diferentes casos, sendo que teríamos como um dos limites os Paresí, no qual ocorre o casamento com a prima cruzada genealógica, e como outro os Piro, na qual as relações de parentesco em qualquer grau parecem excluir a possibilidade o casamento. O que esses exemplos parecem apontar é que a noção de concentricidade, dominante na paisagem amazônica (Viveiros de Castro 1996), pode ser observada mesmo nos sistemas não dravidianos.

Até aqui fomos obrigados a fazer considerações bem limitadas, mas ao compararmos as terminologias poderemos aprofundar a análise. Passamos agora então as considerações a respeito das terminologias de parentesco.

4.6 O recorte por gerações

Vamos aqui apresentar como as categorias variam em cada geração, mostrando ao leitor as formas como elas se estendem a diferentes tipos de parentes. Alguns *kin types* possuem uma cor fixa, o que permite que sejam visualizadas as transformações de uma para a outra, sendo que uma cor diferente significa que são estabelecidas mais distinções.

Essa forma de apresentação dos dados poderia dar a impressão de que estamos dizendo que certas posições possuem um significado privilegiado, que pode ou não, daí a variação, ser estendido para outras relações de parentesco. Não é nisso que acreditamos, os autores que advogam essa concepção pressupõe, comumente, a primazia de laços biológicos primários. Os parentes diretos seriam responsáveis por gerar o significado que é então estendido.

²⁰⁷ Lembramos que as mulheres tendem a casar com homens de nível acima na hierarquia.

Como chama a atenção Silva (1993) seria melhor falar em redundância no lugar de extensão para evitar esse equívoco. Seria um erro pressupor a existência de um significado básico, um parente focal, com o qual os outros são associados para compor a categoria.

“Trautmann 1981 substitui a noção de ‘foco’ pela de ‘marcador’, o que não corresponde a uma mera alteração de rótulo, já que um ‘marcador’ não corresponde a um tipo de parente sociologicamente mais básico dentro de uma categoria terminológica, mas a um recurso puramente descritivo” (Silva 1993: 271).

Uma categoria abarca uma série de tipos de parentes, nenhum dos quais é mais básico do que os outros.

Dentro dessa lógica, por exemplo, o casamento com uma prima cruzada genealógica representa o caso limite da aplicação da regra, que visa repetir alianças anteriores e não relacionar indivíduos aparentados²⁰⁸. É um erro pressupor que as manifestações genealógicas são a base dos sistemas de parentesco, esta repousa sobre a aliança. Isso é, uma classe só se constitui dentro de um sistema de relações que envolve consangüinidade e afinidade, uma irmã só é uma irmã quando se torna um parente não casável, não é possível conceber a relação B/Z sem pressupor a existência da relação H/W. Não há uma influência biológica nas constituições das categorias, mas uma influência de natureza sociológica.

Antes de apresentar os gráficos, é preciso deixar claro as informações que eles apresentam. A indicação da diferenciação por idade relativa ocorre pelo uso de “e/y” dentro do campo correspondente ao *kin type*. Quando há diferenças significativas nas terminologias vocativas (voc) e de referência (ref) elas serão apresentadas em linhas diferentes. Quando existem distinções adicionais em uma das versões (vocativa ou referência), ela é indicada pelo uso de barras coloridas. Isso indica que uma categoria coexiste com formas que distinguem certas posições da classe. Quando o campo correspondente a um tipo de parente está em branco isso indica que não existem informações a respeito do modo como ele é classificado.

Os gráficos tomam como base a terminologia para Ego masculino. Não há diferenças significativas nos recortes estabelecidos em função do sexo.

²⁰⁸ Embora, como espero ter deixado claro na seção anterior, os sistemas Arawá e Arawak tenham a distância como um elemento influente tanto nos sistemas com essa regra quanto naqueles onde ela está ausente. A aliança é manejada de forma a ser atualizada sempre a certa distância, sendo que observações diacrônicas sobre a repetição não podem ser realizadas com os dados existentes.

Gráfico 1. Diferenças categoriais na primeira geração ascendente.

G+1		WF	MB	FB	F	M	MZ	FZ	WM
Iroquês									
Dravidiano									
Paumari									
Deni	Ref								
	Voc								
Kulina									
Paresi									
Mehináku									
Wapixana H ²⁰⁹	Voc								
	Ref								
Wapixana D									
Wapixana W									
Kurripako	Ref	////		e/y			e/y		////
	Voc								
Baniwa				e/y			e/y		
Terêna Ob e A			////	////			////	////	
Terêna Ol									
Palikur	Ref								
	Voc								
Piro	Ref			e/y			e/y		
	Voc			e/y			e/y		

Podemos observar neste gráfico que as terminologias de nossos exemplos etnográficos realizam de duas até cinco divisões classificatórias na primeira geração ascendente para cada sexo. Observamos também que as formas referenciais e vocativas não apresentam um padrão, podendo tanto uma, como a outra, ser mais discriminatória.

Verificamos que todos os casos Arawá apresentam a marcação de graus de lateralidade consangüínea, o que não constitui algo incomum na paisagem sul-americana (Silva 1995). Essa marcação ocorre também entre alguns exemplos Arawak. Há casos que apresentam a possibilidade da neutralização dessa separação, seja desconsiderando na forma vocativa a separação da terminologia de referência ou ao contrário.

Alguns Arawak, do nosso exemplo os Piro e os Kurripako-Baniwa, apresentam a distinção dos parentes paralelos dos pais com base na idade relativa. Segundo Heckenberger (2002) a diferença de idade é a base para a hierarquização entre as

²⁰⁹ Nos casos onde há mais de uma versão elas serão diferenciadas pelas primeiras letra do sobrenome do autor. Para os Wapixana H= Herrmann, D=Diniz e W=Wilbert, para os Mehináku Gr=Gregor e Ga=Galvão e para os Terêna Ob=Oberg, A=Altenfelder e Ol=Oliveira.

populações dessa família lingüística, podendo ser isso que influencia tal marcação nessa geração. Os Piro, Terêna e os Kurripako-Baniwa apresentam formas de hierarquização, a dos Kurripako-Baniwa se baseia na idade, mas a dos Terêna não se baseia nesse princípio. Os Palikur, por outro lado, não apresentam, até onde sabemos, hierarquias e quanto aos outros casos não há informações claras sobre sua presença ou ausência.

A maioria dos casos apresenta a diferenciação entre os pais dos cônjuges e os parentes cruzados da geração dos pais. Os Terêna, Palikur e Piro não possuem a regra de casamento de primos cruzados, então é de se esperar que eles possuam categorias próprias para os pais dos cônjuges. Os Piro e Palikur apresentam, contudo, a anulação dessa diferença na forma vocativa, o que no caso Palikur pode ser entendido pela consanguinização dos afins, processo comum na região das Guianas (Rivière 2001 [1984]).

Nos casos com regra de casamento entre primos cruzados não seria de se esperar a existência da distinção dos pais dos afins. Sua presença, entretanto, não corresponde a uma diferença absoluta em relação aos sistemas sem esses termos, como afirma Viveiros de Castro (1996) desde que as distinções não rompam o divisor paralelo/cruzado, os termos são redundantes em relação as posições dos parentes cruzados. Esse divisor é rompido em dois casos, os Terêna de Oberg e Altenfelder e os Wapixana de Herrmann.

Em resumo, pela observação da geração dos pais, vemos que a base de todas as terminologias é a separação entre parentes paralelos e cruzados que formam duas categorias. Dentro dessas categorias podem ou não ocorrer divisões, algumas fazem diferenciação entre consangüíneos lineares e colaterais, existindo casos em que a diferenciação se baseia na idade relativa. Os parentes cruzados podem ou não ser distinguidos dos afins efetivos.

Vejamos agora a geração de Ego (G0).

Gráfico 2. Diferenças categoriais na geração de Ego.

G 0		ZH	WB	MBS	FZS	MZS	FBS	B	Z	FBD	MZD	MBD	FZD	W	WZ	BW	WBW
Iroquês																	
Dravidiano																	
Paumarí	Ref					e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						
	Voc																
Deni						e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						
Kulina						e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						
Paresí								e/y	e/y								
Mehináku Ga						e/y	e/y	e/y									
Mehináku Gr	Voc					e/y	e/y	e/y									
	Ref																
Wapixana H																	
Wapixana D						e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						
Wapixana W								e/y	e/y								
Kurripako	Ref					///e/y///	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	///e/y///					
Baniwa ²¹⁰	Ref					e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						
Terêna Ob				e/y	e/y	e/y	e/y	///e/y///	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y				
Terêna A				e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y				
Terêna Ol																	
Palikur						e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						
Piro						e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y						

²¹⁰ Devido a grande quantidade de distinções adicionais da terminologia de referência preferimos usar uma linha adicional do que adotar o padrão de barras coloridas.

Podemos observar nesse gráfico que na geração de Ego as terminologias não são simétricas, os parentes masculinos e os femininos são discriminados em categorias não equivalentes. Tal assimetria visual poderia ser atribuída a não correspondência dos *kin types*, pois essa tabela, diferente das outras duas gerações consideradas, não pode ser composta apenas por posições similares. Devemos levar em conta que, na ausência de preferências por casamentos inter-geracionais, esta é a geração onde se classificam os cônjuges, mas, mesmo desconsiderando essa posição, existe uma tendência a existirem mais diferenciações no lado feminino do gráfico.

Se tomarmos os parentes paralelos temos que a distribuição das classes é simétrica e inexistente a separação conceitual absoluta²¹¹ entre os irmãos e os primos, não ocorre a marcação dos graus de lateralidade consanguínea. O que notamos, entretanto, é que a idade relativa é um parâmetro relevante na distinção destes parentes, sendo a única variação devida aos Mehináku que só distinguem pela idade os irmãos e primos de mesmo sexo que Ego.

Os Mehináku constituem uma classificação anômala na série, eles também representam o único com regra positiva de casamento associada com a extensão da categoria dos paralelos para os parentes cruzados, embora, como já afirmamos acima, exista uma forma de distingui-los. Os Terêna apresentam uma categoria semelhante, mas, visto que não ocorre o casamento de primos, essa característica não é problemática, já que é uma categoria que denota, necessariamente, a não desposabilidade.

A terminologia para afins e parentes cruzados apresenta uma situação mais heterogênea. Se tomarmos os homens, observamos que os afins podem ser distinguidos de quatro formas diferentes. Em uma delas inexistente diferença entre os parentes cruzados e os afins masculinos, como é possível verificar na forma vocativa dos Paumarí e entre os Kulina, os Paresí, os Wapixana e os Baniwa. Essa forma expressa de maneira absoluta a oposição consanguíneos e afins, todos os homens são divididos em dois grupos, os que competem pelas mesmas mulheres que Ego, seus consanguíneos, e os que competem pelas mulheres que lhe são interditadas, seus afins.

Outra possibilidade encontrada é a que realiza a distinção entre os afins efetivos – os parentes paralelos do cônjuge e os maridos das paralelas de ego – e os parentes cruzados de ego. Essa característica seria esperada nos sistemas em que não ocorre o

²¹¹ Os Kurripako-Baniwa apresentam uma forma de distinção, mas ela convive, no mesmo plano, com a fusão das posições. Tal distinção está relacionada com a característica descritiva da terminologia.

casamento de primos cruzados, mas ela pode ser percebida entre os Kurripako que apresentam essa regra de casamento. Como dito anteriormente, se não ocorre o desrespeito a oposição paralelos/cruzados, a presença desses termos não é problemática.

A outra possibilidade é o estabelecimento de uma diferença entre os afins efetivos, distinguindo os que se casaram com os parentes paralelos de ego e os paralelos da esposa. Tal distinção ocorre entre os Mehináku, Terêna e Piro, embora esse último represente na verdade o quarto caso – institui a separação entre os afins efetivos dos consangüíneos de Ego e os outros afins e cruzados. Essa característica evidencia a existência de dois tipos diferentes de afins efetivos, os que através do casamento vão se relacionar com os parentes de ego e aqueles com quem este vai se relacionar pelo seu casamento.

A diferenciação de dois tipos de afins de sexo masculino efetivos parece ser um divisor entre os sistemas prescritivos e não prescritivos, embora não haja informações sobre os Palikur. Como argumenta Silva (1995) os afins de mesmo sexo representam, nos casos dravidianos, a expressão máxima da afinidade, pois são afins que produzem afins. Nesses sistemas os consangüíneos de sexo oposto são a expressão mínima da consangüinidade, já que seus filhos são afins. Nos casos sem regra positiva as coisas se passam diferente, o irmão da esposa é um afim que produz afins, o marido da irmã, por outro lado, é um afim que não produz afins imediatos, seus descendentes continuam sendo filhos de um parente paralelo.

O lado feminino apresenta características diferentes para a classificação dos parentes cruzados e os afins efetivos. Antes de prosseguir devemos lembrar que, segundo Dumont (1983), a afinidade é antes de tudo uma relação que se estabelece entre pessoas de mesmo sexo através do sexo oposto. Ao tomarmos a perspectiva de Ego masculino, as mulheres aparecem como vetores da relação com outros homens.

Se deixarmos de lado a terminologia Baniwa, que chega ao ponto de distinguir todas as posições femininas nesta geração, tanto consangüíneas quanto afins, encontramos até quatro distinções para mulheres cruzadas e afins. O caso menos distintivo é o Kulina que funde em uma só categoria as cruzadas e as afins efetivas. Outros casos apresentam a diferenciação da esposa dentre as outras parentas cruzadas, eles apenas fazem a marcação da afinidade efetiva.

A diferenciação de W de WZ e BW teria como possibilidades lógicas $W \neq WZ = BW$ e $W \neq WZ \neq BW$. Encontramos, contudo, apenas a concretização da primeira fórmula, mas os dados são incompletos, existindo casos onde há a diferenciação de W

de uma dessas posições, mas falta a informação quanto a outra. A distinção dessas pessoas em relação aos parentes cruzados e a esposa própria podem indicar a existência do incesto de segundo tipo.

A idéia do “incesto de segundo tipo” deve-se a Hérítier (1989, 1999 [1994]). Segundo essa autora em alguns contextos etnográficos duas irmãs, ou dois irmãos, não podem ter relações sexuais/matrimoniais com as mesmas pessoas. Tal interdição seria condizente com a diferenciação entre W, WZ e BW, já que a distinção desses afins poderia corresponder a uma forma de marcar como interdita a relação entre Ego e um casal de irmãs, ou entre uma mulher, Ego e seu irmão.

Vejamos agora o gráfico da primeira geração descendente²¹² que volta a apresentar classificações simétricas.

²¹² O tamanho do gráfico obrigou a sua divisão em duas partes, a primeira apresentando as posições para Alter masculino e a segunda para feminino.

Gráfico 3.1. Diferenças categoriais na primeira geração descendente. Posições masculinas

G -1		DH	MBSS	FZSS	MBDS	FZDS	MZDS	FBDS	MZSS	FBSS	ZS	BS	S
Iroquês													
Dravidiano													
Paumarí													
Deni													////////
Kulina													
Paresí													
Mehináku Ga													
Mehináku Gr													
Wapixana H											???	???	
Wapixana D													
Wapixana W													
Kurripako													
Baniwa		////////			////////	////////	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y	e/y
Terêna Ob													
Terêna A													
Terêna Ol													
Palikur												e/y	e/y
Piro	Ref												
	Voc												

Gráfico 3.2. Diferenças categoriais na primeira geração descendente. Posições femininas

G -1	D	BD	ZD	FBSD	MZSD	FBDD	MZDD	FZDD	MBDD	FZSD	MBSD	SW
Iroquês												
Dravidiano												
Paumarí												
Deni	////////											
Kulina												
Paresí												
Mehináku Ga												
Mehináku Gr												
Wapixana H		???	???									
Wapixana D												
Wapixana W												
Kurripako												
Baniwa	e/y	e/y		e/y	e/y			////////	////////			////////
Terêna Ob												
Terêna A												
Terêna Ol												
Palikur	e/y	e/y		e/y	e/y							
Piro												
Ref												
Voc												

Como podemos observar, a simetria só é perturbada pelas distorções na consideração da ordem de nascimento de alguns parentes. Deixando de lado a marcação dos afins efetivos e da distinção entre filhos próprios e dos consangüíneos paralelos, existem três formas classificatórias básicas. Como é possível observar as terminologias ou correspondem ao modelo dravidiano, ou ao iroquês ou a um terceiro, que corresponde a classificação Palikur, Wapixana de Wilbert e Baniwa. Dentro desse terceiro tipo podem ocorrer, como é possível observar no gráfico, diferenciações adicionais.

As diferenças entre esses três modos de classificação estão relacionadas com as regras de cruzamento em ação nas terminologias. Essas diferenças são analisadas na próxima seção.

4.7 As diferenças nos cruzamentos

Encontramos três tipos de cruzamento entre os exemplos etnográficos que fornecem informações suficientes para tal observação. Os casos com regra positiva de casamento apresentam as três variações.

As diferenças entre os cruzamentos só podem ser apropriadamente apreendidas se consideramos uma profundidade de três gerações: a dos avós e seus irmãos; a dos seus descendentes, que inclui os pais e seus primos; e a geração de Ego, onde o resultado do cruzamento pode ser apreendido. A lógica classificatória só pode ser observada apropriadamente ao consideramos essa profundidade, pois os primos cruzados de primeiro grau (filhos dos siblings dos pais) são classificados da mesma forma em todas elas. Tal necessidade se mostra evidente desde Lounsbury (1964), que ao considerar as terminologias a partir de G+2 consegue mostrar o que distingue os sistemas dravidianos e iroqueses

Na apresentação das formas de cruzamento vamos adotar o mesmo procedimento analítico que Viveiros de Castro na construção das tabelas. Elas se baseiam na forma de classificação dos primos de segundo grau, onde é possível observar as diferenças entre os sistemas.

“Os símbolos ‘0’ e ‘1’ representam sexo relativo (0 = mesmo sexo; 1 = sexo oposto) de dois germanos em G2 e de seus filhos (primos entre si) em G1, e o cruzamento ou desposabilidade (0 = paralelo ou

consangüíneo; 1 = cruzado ou afim) dos primos de segundo grau em G0, a geração de referência” (Viveiros de Castro 1996: 62).

As linhas da tabela, de cima para baixo, representam gerações G+2, G+1 e G0. As colunas apresentam todas as possibilidades combinatórias das variáveis entre G+2 e G+1, assim na primeira temos a forma como duas pessoas que se ligam por pais de mesmo sexo que são filhos de irmãos de mesmo sexo se classificam. Na segunda os pais são de sexo oposto e os avós de mesmo sexo. Na terceira os pais são de mesmo sexo, mas os avós de sexo oposto. Na quarta tanto os pais quanto os avós são de sexo oposto.

Vejamos os cruzamentos.

Cruzamento Dravidiano

0	0	1	1
0	1	0	1
0	1	1	0

Encontrado entre os Paumarí, Deni, Kulina, Paresí e Kurripako.

Isso evidencia que no cálculo dravidiano duas diferenciações sexuais se anulam. Filhos de mesmo sexo de irmãos (não necessariamente genealógicos) de mesmo sexo produzem descendentes não casáveis entre si. Filhos de sexo diferente de irmãos de sexo diferente produzem descendentes não casáveis entre si, ou seja, as duas diferenças sexuais se anulam. Para que os filhos sejam pessoas casáveis é necessário que ocorra apenas uma diferenciação sexual a partir do par inicial.

Cruzamento Iroquês

0	0	1	1
0	1	0	1
0	1	0	1

Encontrado entre os Mehináku²¹³, Piro e Terêna.

²¹³ O cálculo de cruzamento iroquês entre os Mehináku ao mesmo tempo em que existe a regra de casamento de primos diz respeito a marcação terminológica da interdição do casamento de primos cruzados genealógicos.

Isso evidencia que no cálculo iroquês independe a relação do par de germanos inicial. O status de paralelo ou cruzado corresponde a relação de identidade ou diferença sexual na primeira geração ascendentes. O pai e seus irmãos/primos e a mãe e suas irmãs/primas produzem paralelos, enquanto que as irmãs/primas do pai e os irmãos/primos da mãe produzem cruzados, independente dos laços de parentesco que os unem.

Cruzamento “Kuma”

0	0	1	1
0	1	0	1
0	1	1	1

Encontrado entre os Wapixana (Wilbert), Baniwa e Palikur.

Esse tipo de cruzamento evidencia que a passagem de um sexo ao outro é um evento irreversível, não sendo anulado por uma diferenciação sexual posterior. Somente no caso de não haver diferenciação sexual entre os ascendentes é que as pessoas se consideram como paralelos ou consangüíneos.

Após apresentar os tipos de cruzamentos encontrados, devemos agora fazer alguns comentários sobre eles. Os casos que apresentam o “cruzamento dravidiano” correspondem àqueles onde há a regra de casamento de primos cruzados associada a sua prática efetiva, embora com variações. A prática do casamento é a causa direta deste tipo de cruzamento, mas como vemos, ela não é suficiente. Ela é causa direta, pois, os primos de sexo oposto dos pais já aparecem como casáveis e não casáveis em função da identidade ou diferença sexual dos avós. Duas diferenças se anulam por que existe a possibilidade de que os filhos do primeiro cruzamento se casem e, assim, produzam um mesmo tipo de pessoa.

Ela não é causa suficiente, pois, por exemplo, os Mehináku afirmam a existência da regra de casamento, mas sua terminologia marca a aproximação dos primos cruzados aos paralelos, o que força ao casamento com primos distantes. Os pais, como não podem realizar uniões com seus primos cruzados, produzem descendentes que acabam sendo diferenciados dos de seus primos cruzados.

Os Terêna, que não apresentam a regra positiva, apresentam o mesmo tipo de cruzamento dos Mehináku. Nos dois casos há um afastamento dos cônjuges, entre esses últimos todos os habitantes da aldeia são considerados parentes, mas as possibilidades

matrimoniais são afastadas do referencial genealógico. Os Terêna, por sua vez, casam com não-parentes, mas eles não concebem a aldeia como sendo composta exclusivamente por parentes. Tal feição se somada a tendência endogâmica evitaria uma dispersão das alianças.

Viveiros de Castro (1993) argumenta que não seria pertinente diferenciar os sistemas dravidiano e iroquês com base na idéia de que um deles regula o casamento pelo código terminológico e o outro por instituições sociais diversas, tal como nós o fizemos no início do capítulo anterior. Se pensarmos que sistemas que teriam a regra de casamento com primos cruzados não correspondem a um único tipo de cruzamento, é possível que seu argumento seja pertinente. Todos os sistemas poderiam ser vistos como dependentes tanto da terminologia quanto das instituições sociais variadas.

Pegemos o seu modelo de aliança iroquês (Viveiros de Castro 1993: 51 e seguintes). Segundo sua idéia um modelo de aliança iroquesa mínima geraria uma estrutura onde o casamento ocorre entre netos de germanos de sexo oposto. Se no dravidiano o cruzamento representa uma possibilidade imediata de passar a afinidade, no caso iroquês o cruzamento institui a possibilidade de uma aliança futura. Não há informações suficientes sobre o funcionamento real dos sistemas Mehináku e Terêna para observar se eles apresentam essa estrutura. Por outro lado, a sugestão da existência da regra de primos cruzados feita por Gregor (1963), aliada a proibição do casamento com a prima cruzada de primeiro grau, colocaria os primos de segundo grau como primeiros primos possíveis para o casamento. Os Terêna, por sua vez, ao proscreverem o casamento de primos cruzados e instituírem uma regra de endogamia teriam como resultado casamentos nos quais pessoas não fossem muito afastadas entre si.

O caso Piro, que também apresenta o cruzamento iroquês, não pode ser corretamente apreciado. Os dados terminológicos não são acompanhados de informações sobre o funcionamento do sistema de parentesco. O contexto onde Gow realiza a pesquisa é diferente daquele onde foram coletados os termos, podendo ser que a dispersão da aliança em vigor, a valorização do casamento com pessoas não aparentadas, esteja relacionada com uma configuração terminológica muito diferente.

Os casos que apresentam o cruzamento “Kuma” não poderão ser apreciados. Não há informações sobre o funcionamento do sistema na prática, nem conhecemos qualquer etnografia que apresente o seu funcionamento em outras populações que não as aqui enfocadas. As situações aqui apresentadas são também diversas para que cheguemos a uma conclusão satisfatória. Os Wapixana podem ou não apresentar regra

de casamento de primos cruzados bilaterais, os Palikur não apresentam e os Baniwa apresentam uma regra de casamento de primos cruzados com preferência patrilateral e grupos exogâmicos de descendência patrilinear.

4.8 Considerações geracionais

Na seção anterior algumas características apareceram em mais de uma geração. Nosso objetivo aqui é explicitar aquilo que acontece ao considerarmos as três gerações juntas, algo que se perde ao realizarmos um recorte geracional. Vamos nos concentrar em três marcações terminológicas: linearidade/colateralidade consangüínea; afinidade e; idade relativa.

Alguns casos Arawak não apresentam qualquer forma de distinção entre os consangüíneos lineares e colaterais, são eles os Paresí, Mehináku, Palikur, uma das versões da terminologia Terêna (Cardoso de Oliveira 1976) e duas dos Wapixana (Herrmann 1946 e Diniz 1968). Nenhuma das populações consideradas apresenta distinção entre os próprios irmãos e os primos paralelos, ficando as diferenças, entre os que a realizam, limitadas a G+1 e G-1. Devemos levar em conta que, em G-1, os colaterais de que falamos são os filhos dos irmãos de mesmo sexo, já que podem existir, dependendo do cálculo de cruzamento, outras posições consideradas como consangüíneas nessa geração.

Todos os Arawá apresentam a divisão entre consangüíneos lineares e colaterais em G+1 e G-1. Entre os Paumarí essa distinção é neutralizada em G+1 na forma vocativa. Os Deni possuem um termo que aglutina os lineares e colaterais em G+1 e outro que faz o mesmo em G-1 ao mesmo tempo em utilizam termos que diferenciam os lineares dessas gerações. Os Kulina fazem uso de marcadores de distância, os colaterais aparecem assim como “pais outros” e “filhos outros”. Apesar de variarem, todos os casos Arawá apresentam distinções fracas. O caso Paumarí, que é o mais forte, neutraliza a distinção em G+1 no plano sociológico, empregando o mesmo termo para os pais e seus irmãos quando a eles se dirigem. Os Deni e os Kulina apresentam lógicas inversas de marcação, enquanto um distingue os lineares de um conjunto maior que os inclui, o outro faz uso de um termo polissêmico que acrescido ao termo para lineares separa os colaterais.

Entre os Arawak temos um quadro mais variável. Há casos onde só uma das gerações é dividida, como em uma das versões da terminologia Wapixana (Wilbert 1986) na qual há a distinção apenas em G-1 e duas da Terêna (Oberg 1948 e Altenfelder

1949) nas quais há em G+1. As populações Kurripako, Baniwa e Piro são influenciadas pela linearidade/colateralidade em G+1 e G-1, mas a forma de marcação e a configuração das duas gerações são diversas.

Os Kurripako apresentam duas formas de distinção em G+1, termos totalmente diferentes na terminologia vocativa e pelo acréscimo de palavras que marcam a idade relativa na de referência e que poderiam ser traduzidos aproximadamente por “pai mais velho”, “pai mais novo”, “mãe mais velha” e “mãe mais nova”. Em G-1 o uso de um sufixo marca a diferença entre lineares e colaterais.

Os Baniwa possuem duas formas alternativas de distinção em G+1, ambas por sufixação, sendo uma delas baseada na idade relativa em relação aos pais de Ego e a outra não. Em G-1 são termos não relacionados que recobrem de forma diferente os lineares e colaterais.

Os Piro apresentam em G+1 a distinção dos irmãos de mesmo sexo que os pais através do acréscimo de uma palavra que indica a idade relativa. Em G-1 a distinção, segundo Löffler & Baer (1974), pode ou não ser feita através do uso de um termo adicional usado para os filhos dos irmãos de mesmo sexo. Essa possibilidade pode indicar que a distinção é fraca, não sendo adotada por alguns dos informantes, tal idéia encontra reforço na forma vocativa que desconsidera a separação, igualando os filhos próprios e os filhos dos irmãos de mesmo sexo.

Os Arawak apresentam assim diversas possibilidades, há casos onde em apenas uma das gerações a linearidade/colateralidade é um parâmetro relevante, outros onde a distinção é fraca, ocorrendo pelo acréscimo de palavras-sufixos ou sendo acompanhadas de formas de anulação da mesma, outras onde é forte, não existindo formas de anular a separação feita por termos totalmente diferentes. Entre as gerações também ocorre variações, podendo ocorrer uma separação fraca em uma delas e uma forte na outra, ou as duas apresentarem formas fracas.

A idade relativa, que em alguns casos age como distinção entre consangüíneos lineares e colaterais em G+1, é um parâmetro que influi em todas as terminologias em G0. Um os casos, os Deni como já dissemos acima, possui uma característica única, a idade relativa influencia não a constituição das categorias, mas o uso da terminologia vocativa para afins em G+1 e G-1. Deixando de lado essa característica, todos os casos Arawá só levam em conta esse parâmetro na classificação de G0, bem como os Paresí, Mehináku, Wapixana e Terêna da família arawak.

Entre os Kurripako, os Piro e os Baniwa os pais e seus irmãos/primos paralelos são diferenciados com base na idade relativa. A terminologia Baniwa é a que apresenta uma maior aplicação desse do parâmetro. Ela realiza o desdobramento da ordenação de G+0 em G-1, diferenciando os filhos dos irmãos mais velhos e mais novos. Entre os próprios filhos os primogênitos e os caçulas são distinguidos dos demais. Os Baniwa também marcam a diferença de idade do cônjuge em relação aos irmãos de mesmo sexo.

Os Palikur não apresentam distinção em G+1 e em G-1 não escalonam os parentes com base em G0. Eles apresentam, contudo, termos que marcam os primogênitos próprios e os de seus irmãos de mesmo sexo.

Apesar da idéia de que entre os Arawak a idade é base para a hierarquia (Hekenberger 2002) as terminologias variam em sua incorporação. Em metades dos casos (4 de 8) só em G0 ocorre a separação de mais velhos e mais novos, algo que não é distintivo, sendo compartilhado com a totalidade dos Arawá e muitos outros povos das Terras Baixas Sulamericanas. Somente entre os Baniwa ela é refletida em todas as gerações medianas, a classificação de uma geração sendo, inclusive, refletida na organização dos seus descendentes. Esses últimos chegam ao ponto categorizar os irmãos dos cônjuges com base na ordem de nascimento.

Os termos para afins possuem uma variação maior entre os casos, mesmo nos casos Arawá. Entre eles os Paumarí apresentam termos para afins efetivos em G0, para seus pais em G+1, embora isso seja neutralizado no vocativo, e para os cônjuges dos filhos em G-1. Os Deni possuem termos para afins efetivos em G0 que podem, contudo, ser estendidos para seus ascendentes de G+2 e outras pessoas relacionadas de G-2. Os Kulina, que apresentam essa mesma possibilidade, não possuem designativos diferentes para os afins efetivos que são referidos como os primos cruzados.

Os Arawak apresenta um quadro menos variável no que diz respeito a afinidade. Em quase todos existe a distinção em G+1, G0 e G-1, as exceções são os Paresí e Mehináku. Os primeiros não apresentam em G-1, marcando de forma idêntica os cônjuges dos seus filhos e os filhos dos irmãos de sexo oposto. Os últimos não apresentam termos para pais dos cônjuges (G+1) e em G0 distinguem os próprios cônjuges dos de seus irmãos de mesmo sexo. Os Baniwa, Terêna e Palikur apresentam características semelhantes aos Mehináku e Paresí, os primeiros classificando em separados os cônjuges e seus irmãos de mesmo sexo e os dois últimos distinguindo os próprios esposos dos de seus irmãos de sexo igual.

Os Kurripako só distinguem em G-1 o cônjuge das filhas, sendo a esposa do filho equacionada a filha dos irmãos de sexo cruzado. Na forma vocativa de G+1 ocorre a fusão entre os pais dos cônjuges e os irmãos de sexo diferente dos pais. Os Piro, por sua vez, fundem, no vocativo, os pais dos cônjuges com outros parentes em G+1 e os esposos dos filhos com outros em G0.

Após essa explanação das variações entre esses três parâmetros podemos observar se há alguma relação entre eles. Poderíamos imaginar, por exemplo, que se o cônjuge de um irmão de mesmo sexo é considerado diferente do próprio cônjuge, seus filhos sejam considerados diferentes dos de Ego. Os Paresí, Terêna e Palikur, contudo, realizam a distinção dos afins em G0, mas em G-1 não ocorre a distinção, assim, para ego masculino $W \neq BW$, mas $(WS=)S=BS(=BWS)$. Podemos atribuir isso a não ser essa diferença relevante no seu desenvolvimento sociológico, podendo ser mesmo o caso de um marcador de interdição sexual, como sugerimos acima. Os Paumarí e Piro, por outro lado, apresentam a distinção entre os afins de G0 e seus filhos em G-1, embora esses últimos a neutralizem no vocativo. Apenas 2 de 5 casos (40%) se mostram consistente com a associação que sugerimos, mostrando que ela não é muito consistente, já que apenas um exemplo de cada família o apresenta.

Se nos focarmos no outro lado, os casos que fazem a distinção $S \neq \hat{\sigma}BS$, temos, além dos já citados Paumarí e Piro, os Deni, Kulina, Kurripako e Baniwa. Tomando o outro lado da associação vemos que apenas 2 entre 6 casos (33,3%) a realizam. No total encontramos, assim, nove populações nas quais ao menos um dos elementos está presente, mas em apenas duas delas os dois aparecem juntos (22,2%).

A associação entre a idade relativa e a linearidade/colateralidade é evidente em alguns casos, já que neles a marcação da idade em G+1 equivale a outra distinção. Sua influência sobre a classificação das gerações descendentes só ocorre em um dos nossos exemplos. Embora todos levem em conta a ordem de nascimento dos irmãos (G0), só os Baniwa apresentam termos que levam isso em conta na geração dos filhos (G-1) e, mesmo assim, há termos que desconsideram a ordenação dos pais. Nos casos onde há a marcação em G+1 (Kurripako, Baniwa e Palikur) ela é totalmente desconsiderada em G0, não sendo responsável pela marcação diferente dos colaterais.

Nossas considerações nessa seção permitem afirmar que existe certa independência entre as gerações. As configurações encontradas em uma delas não se manifestam, ao menos de forma muito evidente, nas gerações descendentes e ascendentes, as distinções estabelecidas em uma não se desdobram em diferentes nas

outras. Essa autonomia de cada geração não é, contudo, absoluta, já que não existem diferenças muito grandes entre elas²¹⁴. Guermonprez (1998) observa algo semelhante ao considerar as terminologias de algumas populações do leste indonésio que são linguisticamente relacionadas. O comentário de que cada nível geracional pode seguir sua própria evolução histórica independente nos parece pertinente²¹⁵. Os casos Arawá e Arawak mostram variações nas quais uma das gerações são semelhantes e as outras diferentes entre si, além de certa independência nas classificações de cada geração.

4.9 Considerações finais

Para finalizar este trabalho vamos apresentar uma tabela que permitirá algumas observações. As diferentes colunas representam algumas características dos sistemas de parentesco de nossos casos etnográficos. Poderiam ser selecionadas outras feições, mas preferimos nos concentrar nas que apresentam dados para todas as populações.

Uma leitura horizontal fornece uma caracterização dos diferentes sistemas, já uma leitura vertical permite observar as transformações que ocorrem entre os parâmetros. Os dados de cada uma das colunas são aqueles com que já viemos trabalhando ao longo deste capítulo. Da esquerda para a direita temos então: linearidade/colateralidade, em que se aponta onde esse parâmetro é marcado na terminologia; idade relativa, em que apresentamos a presença de marcação da ordem de nascimentos; marcação da afinidade efetiva, que apresenta as informações relativas a distinção das pessoas que realizam casamentos dentre as outras; termos por geração, na qual mostramos quantas distinções as terminologias fazem em cada geração; cruzamento, em que expomos o tipo de cruzamento utilizado pela população; forma do casamento, em que informamos qual são as preferências e influências dos matrimônios e; demografia, em que fornecemos os totais populacionais.

Vejamos a tabela:

²¹⁴ Não encontramos, por exemplo, situações nas quais em G+1 $F=FB=MB=FZH$ e em G0 $B \neq FBS \neq MBS \neq FZS$. Tal situação evidenciaria uma enorme diferença entre as gerações, que só poderiam ser entendidas se as considerássemos como totalmente independentes.

²¹⁵ Mas discordamos da sua tentativa de reconstruir a forma como seria a proto-terminologia *Malayo-Polynesian*.

Tabela - Os sistemas de parentesco

População	Linearidade /Colateralidade	Idade relativa	Marcação da afinidade efetiva	Termos por geração ²¹⁶	Cruzamento	Forma do casamento	Demografia ²¹⁷
Paumarí	G+1 e G-1. Neutralizada no vocativo em G+1	G0	G+1, G0 e G-1 Neutralizada no vocativo em G+1. Distingue irmãos dos cônjuges e cônjuges dos irmãos em G0	G+1 R:8 V:4 G0 R:7 V:5 G-1 8	Dravidiano	Primos cruzados de parentesco afastado.	870
Deni	G+1 e G-1. Há formas inclusivas.	G0	G0	G+1 R:6 V:4 G0 5 G-1 4/6	Dravidiano	Primos cruzados de parentesco afastado. Troca de irmãs.	736 (2002)
Kulina	G+1 e G-1.	G0	Não há.	G+1 8 G0 4 G-1 6	Dravidiano	Primos cruzados de parentesco próximo. Repetição de alianças.	2537 Brasil (2002) e 400-500 no Peru.
Paresí	Não há.	G0	G+1 e G0.	G+1 6 G0 4 G-1 4	Dravidiano	Primos cruzados próximos. Membros da parentela.	1293 (1999)
Mehináku	Não há.	G0	G0 e G-1.	G+1 4 G0 6-4 V:2 G-1 6	Iroquês	Primos cruzados distantes. Os de primeiro grau são interditos.	230 (2008)
Wapixana	Não há. Há em G-1 para Wilbert.	G0	G+1, G0 e G-1	G+1 4-6 G0 5 G-1 8	Kuma ²¹⁸	Primos cruzados.	6500 Brasil (2000) e 4000 Guiana
Kurripako	G+1 e G-1.	G+1 e G0.	G+1, G0 e G-1	G+1 R:4 V:6 G0 7/9 G-1 8	Dravidiano	Avuncular e de primos cruzados distantes. Exogamia de clã.	1115 (Brasil 2001) ²¹⁹

²¹⁶ Nessa coluna R diz respeito a terminologia de referência e V a vocativa, isso só será indicado quando houver diferenças entre elas. Quando houver alternativas que estabeleçam mais ou menos distinções a possibilidade mínima e máxima serão separadas com uma barra (/). Quando for o caso de diferença entre as versões o números serão separados por um traço (-).

²¹⁷ O número entre parênteses indicado o ano a que correspondem os dados populacionais. Essas informações encontram-se no capítulo 2.

²¹⁸ Na terminologia de Wilbert.

²¹⁹ Além desses existiriam na Colômbia 6790 pessoas entre Kurripako e Baniwa e na Venezuela 3236.

Baniwa	G+1 e G-1.	G+1, G0 e G-1	G+1, G0 e G-1 Os irmãos dos cônjuges são distinguidos.	G+1 6 G0 9/16 G-1 8/10	Kuma	Primos Cruzados com preferência patrilateral. Troca de irmãs.	4026 (Brasil 2001)
Terêna	G+1. Não há para Cardoso de Oliveira.	G0	G+1, G0 e G-1 Diferença entre cônjuge e cônjuge dos irmãos.	G+1 6/8-4 G0 5-6 G-1 6 (8) ²²⁰	Iroquês	Não parentes membros do grupo endogâmico.	16000 (1980)
Palikur	Não há.	G0 e G-1	G+1, G0 e G-1 Diferença entre cônjuge e cônjuge dos irmãos.	G+1 R:6 V:4 G0 8 G-1 8	Kuma	Exogamia de clã. Pessoas com parentesco remoto.	918 Brasil (2000) e 470 Guiana Francesa (1980)
Piro	G+1 e G-1.	G+1 e G0.	G+1, G0 e G-1	G+1 R:6 V:4 G0 7 G-1 R:6 V:4	Iroquês	Não parentes. Pessoas relacionadas pelo compadrio.	2909 (1993)

²²⁰ A terminologia mais completa nessa geração se deve a Cardoso de Oliveira, como ele omite os afins é possível que haja termos para DH e SW, o que daria 8 termos.

É possível perceber ao considerar as variações que, apesar de nos focarmos em outros pontos, encontramos o continuum de semelhanças seriais de que fala Hornborg (1998) e isso não está limitado ao seio da família lingüística. Se tomarmos qualquer das variáveis, vemos que é possível passar de uma população a qualquer outra pela realização de pequenas mudanças. Mesmo as maiores variações, por exemplo, a não marcação da afinidade entre os Kulina e a marcação em G+1, G0, G-1 acompanhada da distinção dos irmãos dos cônjuges e cônjuges dos irmãos dos Paumarí podem ser ligadas. Se partirmos de qualquer um desses dois, uma pequena transformação resulta em outro dos exemplos e uma nova alteração resulta em outro e assim sucessivamente até chegarmos no outro caso.

Ao tentarmos estabelecer relações entre os diferentes parâmetros encontramos diversas dificuldades, o que parece apontar para uma independência dos parâmetros ou, como acreditamos, a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre essas populações. Algumas colunas parecem se relacionar na mesma direção, mas dizer que a maior aplicação das primeiras características está associada com uma quantidade maior de termos por gerações é uma tautologia. Elas mostram aquilo que é considerado nas divisões dos *kin types*, ou seja, aquilo que distingue as classes, e maiores distinções, obviamente, resultam em mais categorias.

A relação entre tipo de cruzamento e formas matrimoniais, que deveria ser consistente, não pode ser afirmada. Embora todos os exemplos cruzamento dravidiano correspondam a regra de casamento com primos cruzados bilaterais, os casos com essa regra apresentam todos os tipos de cruzamento, como já dito anteriormente. O cruzamento Iroquês está associado com casos nos quais não há casamentos de parentes (Piro e Terêna) e um no qual existe a regra de casamentos de primos (Mehináku), mas cuja regra não parece ter muito peso. Os casos de cruzamento kuma demandam mais pesquisas para serem entendidos.

Como último ponto, gostaríamos de chamar atenção para os totais populacionais. Henley (1996) estabelece uma relação entre sistemas dravidianos e pequenos contingentes demográficos e sistemas iroqueses e grandes populações. Como este último obriga ao casamento com estranhos, eles se adapta a condições onde existem mais pessoas para se relacionar. Em números absolutos nossos casos negam essa associação já que, deixando de lado os Mehináku que poderiam ser tomados como um grupo da sociedade multilíngüe altoxinguana, os Kulina (dravidianos) são mais

populosos que os Piro (iroqueses). Se, por outro lado, o relevante for a densidade populacional, nossos dados não permitem verificar se existe ou não tal associação.

A falta de informações a respeito do funcionamento real dos sistemas de parentesco impediu que nossa análise se aprofundasse sobre relações entre terminologias e prática matrimoniais. Pudemos apenas fazer observações superficiais das relações existentes. O quadro que apresentamos não deveria ser tomado como conclusivo, já que acreditamos que pesquisas posteriores irão permitir estabelecer associações que são impossíveis no atual estado do conhecimento sobre as populações Arawá e Arawak.

Bibliografia

AGUILAR, J. C. V. – *Etno-Demografía de la Étnia Pech, Honduras. Población y Salud en Mesoamérica*, enero-junio, **año/vol. 3, número 002**. San José: Universidad de Costa Rica, **2006**.

AIKHENVALD, A. Y. – *Warekana*. In: **DERBYSHIRE, D. C. e PULLUM, G. K.** (eds) – **Handbook of Amazonian languages, vol. 4**. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, **1998**.

_____ – *The Arawak language family*. In: **DIXON, R. M. W. & AIKHENVALD, A. Y.** (eds). – **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, **1999**.

ALLEN, N. J. – *The Prehistory of Dravidian-Type Terminologies*. In: **GODELIER, M. & TRAUTMANN, T. R. & TJON SIE FAT, F.**(Eds.) – **Transformations of Kinship**. Washington, Smithsonian Institution Press, **1998**.

ALLIN, T. E. – **Vocabulário Resígaro**. Documento de Trabajo No. 16. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, **1979**.

ALTENFELDER, F. – *Mudança cultural dos Terena*. **Revista do Museu Paulista v. III**, São Paulo, **1949**.

ARNAUD, E. – *Referências sobre o sistema de parentesco dos índios Palikúr*. **Boletim do MPEG, Antropologia 36**, **1968**.

AUGUSTINS, G. – *À quoi servent les terminologies de parenté?* **L’Homme 154-155**, **2000**.

BACHOFEN, J. – **El Matriarcado: Una investigacion sobre la ginecocracia en el mundo antigo segun su natureza religiosa y juridical**. Madri: Akal/Universitaria, **1987 [1861]**.

BALL, C. – No Shame: Complaint and respect in the Upper Xinguan multilingual speech community. Apresentação de Christopher Ball no Seminário e Workshop: Evidências lingüísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. Rio de Janeiro: Museu Nacional, março de **2008**.

BAPTISTA, P. & WALLIN, R. – Baure. México: Summer Institute of Linguistics, **1967**.

BARNARD, A. & GOOD, A. – Research Practices in the Study of Kinship. London: Academic Press, **1984**.

BARNES, J. A. – Three Styles in the Study of Kinship. London: Tavistock Publication, **1971**.

BARREIRO, J. – Indians in Cuba. *Cultural Survival Quarterly*, vol. **13**, no.3, **1989**.

BASSO, E. B. – Xingu Carib kinship terminology and marriage: another view. *Southwestern Journal of Anthropology*, **26**, **1970**.

_____ – *Kalapalo affinity: its cultural and social context.* *American Ethnologist*, **2(2)**, **1975**.

_____ – **Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language.** Tucson: The University of Arizona Press, **1977**.

BAZÁN, L. A. R. – Estado de las lenguas indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia bolivianos. In: **QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O. (orgs.) – As Línguas Amazônicas Hoje.** São Paulo: Instituto Socioambiental, **2000**.

BOAS, F. – Os objetivos da etnologia [1889]. In: **STOCKING, G. W. (org.) – A formação da antropologia americana: 1883-1911.** Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da UFRJ, **2004**.

_____ – *As limitações do método comparativo da antropologia [1896].* In: **CASTRO, C. (org.) Antropologia Cultural.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., **2005**.

BONTKES, C. & MERRIFIELD, W. R. – *On Surui (Tupian) social organization* In: MERRIFIELD, W. R. (ed.), *South American kinship: Eight kinship systems from Brazil and Colombia*. Dallas: International Museum of Cultures, 1985.

BORTOLETTO, R. – *Morfologia social Paresi: uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo Aruar no Brasil Central*. Campinas: Unicamp, 1999. (Dissertação de Mestrado)

BRANDÃO, A. P. B. – *A Reconstrução de Formas Lexicais e Gramaticais do Proto-Apurinã-Piro-Iñapari*. Trabalho apresentado no XVII seminário de Iniciação Científica da UFPA. Belém: CLA-UFPA, 2006.

CAPTAIN, D. M. & CAPTAIN, L. B. – *Diccionario básico ilustrado: Wayuunaiki-Español e Español-Wayuunaiki*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. – *Urbanização e tribalismo: a integração dos Terena numa sociedade de classes*. São Paulo: USP, 1966. (Tese de doutorado)

_____ – ***Do índio ao bugre: O processo de assimilação dos Terêna***. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

_____ – ***Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica***. Fortaleza/ Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFCE, 1983.

CARRITHERS, M. – *Is anthropology art or science?* *Current Anthropology*, vol. 31, n. 3, june 1990

CEDI – *Povos indígenas no Brasil 3. Amapá/ Norte do Pará*. São Paulo: CEDI, 1983.

_____ – ***Terras indígenas no Brasil***. São Paulo: CEDI, 1990.

_____ – ***Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90***. Aconteceu - Especial 18. São Paulo: CEDI, 1991.

CHANDLESS, W. – *Notas sobre o Rio Purus lidas perante a Real Sociedade de Geografia de Londres em 26 de fevereiro de 1868*. Arquivos: **Associação Comercial do Amazonas**, Manaus, v. **9/10**, n. **3**, **1949**.

CHAVES, R. P. R. – **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Deni**. Brasília: FUNAI – Unesco, **2000**.

CHERNELA, J. – *Estrutura Social do Uaupés*. **Anuário Antropológico 81**. Tempo Brasileiro, **1983**.

COELHO DE SOUZA, M. S. – **Faces da Afinidade: um estudo bibliográfico do parentesco xinguano**. Rio de Janeiro: UFRJ–Museu Nacional, **1992**. (Dissertação de Mestrado)

_____ – *Da Complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano*. In: **VIVEIROS DE CASTRO, E.** (org) – **Antropologia do Parentescos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, **1995**.

COPPET, D. de – *Comparison, a universal for anthropology: from ‘re-presentation’ to the comparison of hierarchies of values*. In: **KUPER, A.** (org) – **Conceptualizing Society**. Londres: Routledge and Kegan Paul, **1992**

COSTA, R. M. R. – **Cultura e Contato: Um Estudo da Sociedade Paresi no Contexto das Relações Interétnicas**. Rio de Janeiro: UFRJ–Museu Nacional, **1985**. (Dissertação de Mestrado)

CROWLEY, T. – **An Introduction to Historical Linguistics**. Auckland: Oxford University Press, **2002**.

D’ANS, A. – *Estructura semántica del parentesco machiguenga*. **Revista del Museo Nacional 40**, Lima, **1974**.

DINIZ, E. S. – *A terminologia de parentesco dos índios Wapitxána*. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia 34**, **1968**.

DIXON, R. M. W. – **Raise and Fall of Languages**. Cambridge: University of Cambridge Press, **1999**.

_____ & **AIKHENVALD, A. Y.** (eds). – *Introduction*. In: **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, **1999**.

DREYFUS, S. – *Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie*. **L' Homme** **126-128**, **1993**.

DUMONTE, L. – **Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie**. Paris: Mouton, **1975**.

_____ – **Affinity as a Value**. Chicago: University of Chicago Press, **1983**.

_____ – **O individualismo: Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985 [1983].

_____ – **Homo Aequalis: Gênese e plenitude da ideologia econômica**. Bauru: Edusc, **2000** [1977].

DURKHEIM, É – **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. Martins Fontes, São Paulo, **1996** [1912].

EGGAN, F. – *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison*. **American Anthropologist**, **56 (5/1)**, **1954**.

EHRENREICH, P. – *Contribuições para a etnologia do Brasil, parte 2 : sobre alguns povos do Purus*. **Rev. do Museu Paulista**, São Paulo : Museu Paulista, n.s., v.2, pp.17-135, **1948** [1891].

ETHNOLOGUE – GORDON Jr, R. G. (ed.). **Ethnologue: Languages of the World**. Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International, **2005**.

Versão eletrônica <http://www.ethnologue.com/> (21/05/2008)

FABRE, A. - **Diccionario Etnolingüístico y Guía Bibliográfica de los Pueblos Indígenas Sudamericanos**, **2005**.

Versão eletrônica atualizada <http://butler.cc.tut.fi/~fabre> (12/06/2008)

FACUNDES, S da S – The Language of the Apurinã People of Brazil (Maipure/Arawak). State University of New York at Buffalo, **2000.** (Tese de doutorado)

FARAGE, N. – Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: **ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.) – Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico.** São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, **2002.**

FAUSTO, C. – Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, **2001.**

FORTE, J. – Ameridian Languages of Guyana. In: **QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O. (orgs.) – As Línguas Amazônicas Hoje.** São Paulo: Instituto Socioambiental, **2000.**

FORTES, M. – The structure of unilineal descent group. American Anthropologist 55, 1953.

_____ – **Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Morgan.** Londres: Routledge and Kegan Paul, **1969.**

FOX, A. – Linguistic Reconstruction: An Introduction to Theory and Method. New York: Oxford University Press, **1995.**

FRANCHETTO, B. – Histórico do Projeto e gênese de algumas idéias e hipóteses. Apresentação de Bruna Franchetto no Seminário e Workshop: Evidências lingüísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. Rio de Janeiro: Museu Nacional, março de **2008.**

_____ e **HECKENBERGER, M. (orgs.) – Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, **2001.**

GALLOIS, D. T. (org.) – Redes de Relações nas Guianas. São Paulo: USP–FFLCH–Humanitas, **2005.**

GALVÃO, E. – *Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu* [1953]. In: ____ – **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, **1979**.

____ – *Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959* [1959]. In: ____ – **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, **1979**.

GARGALLO, F. – *Los Garífuna de Centroamérica: Reubicación, Supervivencia y nacionalidad de un pueblo afroindioamericano*. **Política y Cultura, número 014**. México: Universidad Autónoma Metropolitana, **2000**.

GEERTZ, C. – **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, **2005** [1988].

GONÇALVES, M. A. T. – *Trabalhando a endogamia: o caso Paresi*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo: Anpocs, **v. 5, n.14, out. 1990**.

____ – *Uma mulher entre dois homens e um homem entre duas mulheres: gênero na sociedade Paresi*. In: **BRUSCHINI, C. e PINTO, C. R.** (orgs.) – **Tempos e Lugares de Gênero**. São Paulo: FCC/Editora 34, **2001**.

GOODENOUGH, W. – *Componential Analysis and the Study of Meaning*. **Language** **32 (1), 1956**.

GORDON, F. – **Os Kulina do Sudoeste Amazônico: História e Socialidade**. Rio de Janeiro: UFRJ–Museu Nacional, **2006**. (Dissertação de Mestrado)

GOW, P. – **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, **1991**.

GRASSO, D. E. I. – **Lenguas Indígenas Americanas**. Buenos Aires: Editorial Nova, **1958**.

GREGOR, T. – Social relationships in a small society: a study of the mehinacu indians of Central Brazil. Columbia University, **1963**. (Ph.D. Dissertation)

_____ – **Mehináku: O Drama da Vida Diária numa Aldeia do Alto Xingu.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, **1982**[1980].

_____ – *Casamento, aliança e paz intertribal*, in: **FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M. (orgs.) – Povos do Alto Xingu: História e Cultura.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, **2001**.

_____ & **TUZIN, D. – Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation.** In: ____ (orgs) – **Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method.** Berkeley: University of California Press, **2001**.

GRENAND, P. & GRENAND, F. – La question amérindienne en Guyane française : Les Arawak. Ethnies vol 1, no1/2. France, **1985**.
(1985)

GRUPIONI, D. F. – Tempo e espaço na Guiana indígena. In: **GALLOIS, D. T. (org.) – Redes de Relações nas Guianas.** São Paulo: USP–FFLCH–Humanitas, **2005**.

GUERMONPREZ, J-F. – Transformations of Kinship Systems in Eastern Indonesia. In: **GODELIER, M. & TRAUTMANN, T. R. & TJON SIE FAT, F. (eds.) – Transformations of Kinship.** Washington, Smithsonian Institution Press, **1998**.

HECKENBERGER, M. J. – Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative. In: **HILL, J. H. & SANTOS-GRANERO, F. (eds.) – Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia.** Urbana: University of Illinois Press, **2002**.

HENLEY, P. – South Indian Models in the Amazonian Lowlands. Manchester Papers in Social Anthropology n° 1. University of Manchester, **1996**.

HÉRITIER, F. – L'exercice de la parenté. Paris : Gallimard, 1981.

_____ – *Masculino/Feminino., Parentesco., Família., Incesto., Endogamia/Exogamia. & Casamento.* In: **Enciclopédia Einaudi. Volume 20 Parentesco.** Porto, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, **1989**.

_____ – **Two Sisters and Their Mother: The Anthropology of Incest.** New York: Zone Books, **1999** [1994].

HERRMANN, L. – Organização social dos vapidiana do territorio do Rio Branco, Amazonas, Brasil. São Paulo: ESP, **1946**. (Dissertação de mestrado)

HILL, J. H. & SANTOS-GRANERO, F. (eds.) – Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press, **2002**.

HOLLAND, C. L. – Garifuna Religion. s.l., s.e, **2008**. Texto eletrônico disponível em http://www.prolades.com/cra/regions/cam/hon/Garifuna_Religion.pdf (20/06/2008)

HORNBORG, A. – Dualism and hierarchy in lowland South America. Trajectories of indigenous social organization. Stockholm: Almqvist & Wiksell, **1988**.

_____ – *Serial Redundancy in Amazonian Social Streuctura: Is There a Method for Poststructuralist Comparison?* In: **GODELIER, M. & TRAUTMANN, T. R. & TJON SIE FAT, F.(Eds.) – Transformations of Kinship.** Washington, Smithsonian Institution Press, **1998**.

ISA – Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Versão eletrônica. **2008**.

Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/cadapovo.shtm> (02/05/2008)

JOHNSON, A. – Domestic organization and interpersonal relations among the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon. Ph.D. diss. Columbia University, **1978**.

_____ – **Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon.** Berkeley: University of California Press, **2003**.

JOLLY, É. – Récits dogon au passe recomposé. Ethnologies Comparées, 5, 2002.

JOURNET, N. – Les jardins de paix : Etude des structures sociales chez les Curripaco du Haut Rio Negro. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, **1988.** (Tese de doutorado)

_____ – *Hommes et femmes dans la terminologie de parenté curripaco.* **Amerindia, 18.** Paris, **1993.**

KERNS, V. – Women and the ancestors: Black Carib kinship and ritual. Second Edition. Urbana: University of Illinois Press, **1997** [1983].

KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. – Os Dení do Brasil Ocidental: um estudo de organização sócio-política e desenvolvimento comunitário. Dallas, Museu Internacional de Cultura, **1980.**

KROEBER, A – Kinship and History. **American Anthropologist 38, 1936.**

_____ – *Classificatory Systems of Relationship* [1909]. In: **TURNER, B. S.** (ed.) **The Early Sociology of the Family, vol 1.** London: Routledge/Thoemmes Press, **1998.**

LARAIA, R. de B. – A estrutura do parentesco tupí. In: **GUDSCHINSKY, S. C.** (ed.), **Estudos sobre línguas e culturas indígenas.** Brasília: Instituto Lingüístico de Verão, **1971.**

LEACH, E. – Pul Eliya. A Village in Ceylon. Cambridge: Cambridge University Press, **1961.**

_____ – **Cultura e Comunicação: A Lógica pela Qual os Símbolos Estão Ligados.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, **1978** [1976].

_____ – *Implicações Estruturais do Casamento com a Prima-Cruzada Matrilateral.* [1951] In: _____ – **Repensando a Antropologia.** São Paulo: Perspectiva, **2001.**

_____ – *Repensando a Antropologia.* [1959] In: _____ – **Repensando a Antropologia.** São Paulo: Perspectiva, **2001.**

LEHMANN, W. P. – Historical Linguistics. London: Routledge, **1992.**

LÉVI-STRAUSS, C. – *O Futuro dos Estudos de Parentesco* [1965]. In: **LARAIA, R. B.** (org). – **Organização Social**. Rio de Janeiro, Zahar, **1969**.

_____ – *Totemismo Hoje* [1962]. In: **Lévi-Strauss**. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, **1980**.

_____ – **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis, Vozes, **1982** [1949].

_____ – **O Olhar Distanciado**. Lisboa: Edições 70, **1986** [1983].

_____ – **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, **1986** [1984].

_____ – *Sentido e Uso da Noção de Modelo*. [1960] In: **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, **1993**.

_____ – **O Olhar Distanciado**. Lisboa, Edições 70, **1986** [1983].

_____ – *Linguagem e Parentesco*. In: **Antropologia Estrutural** (Caps. 2, 3, 4 e 5). Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, **1996** [1945-56].

_____ – *A Análise Estrutural em Lingüística e em Antropologia*. [1945] In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, **1996**.

_____ – *Introdução: História e Etnologia*. [1949] In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, **1996**.

_____ – *Lingüística e Antropologia*. [1953] In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, **1996**.

_____ – *Posfácio aos Capítulos III e IV*. [1963] In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, **1996**.

_____ – **O Cru e o Cozido. Mitológicas I**. São Paulo, Cosac & Naify, **2004**[1964].

LÖFFLER, L. G. & BAER, G. – *The kinship terminology of the Piro, Eastern Peru*. **Ethnologische Zeitschrift**, **1**, **1974**.

LORRAIN, C. – **Making Ancestors: The Symbolism, Economics and Politics of Gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)**. King's College – University of Cambridge, **1994**. (Tese de Doutorado).

LOUKOTKA, C. – *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California, Latin American Center, **1968**.

LOUNSBURY, F. G. – *A Formal Account of the Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies*. In: **GOODENOUGH, W. H.** (ed.) – **Explorations in Cultural Anthropology**. New York: McGraw-Hill, 1964.

_____ – *The Structural Analysis of Kinship Semantics*. In: **BOHANNAN, P. & MIDDLETON, J.** (orgs) **Kinship and Social Organization**. Garden City: Natural History Press, **1968**[1964].

LOWIE, R. – *A Note on Relationship Terminologies*. **American Anthropologist** **30** (2), **1928**.

MAINE, H. S. - **Ancient Law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas**. Tucson : University of Arizona Press, **1986** [1861].

MARCUS, G. e FISHER, M. J. – **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago: Chicago: Chicago University Press, **1986**.

MATOS, R. A. & RAVINES, R. – **Atlas etnolingüístico del Perú**. Lima: I.A.D.A.P. Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, **1988**.

MATTESON, E. – *Proto Arawak*. In: **Comparative Studies in American Languages**, Esther Matteson (et. Al.). Paris: The Hague, **1972**.

MAUSS, M. – *Ensaio sobre a Dádiva* [1923-4]. In: _____ – **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) – **Dialectical Societies**. Cambridge: Harvard University Press, **1979**

_____ – **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, **1984** [1967].

MCLENNAN, J. – **Primitive Marriage**. London: Routledge/Thoemmes Press, **1998** [1865].

_____ – **Studies in Ancient History**. London and New York: Macmillan, 1886.

MEIRA, M. – *Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...: os povos indígenas do "baixo rio Negro" querem ser reconhecidos*. **Aconteceu Especial 18**. São Paulo: CEDI, 1991.

MELATTI, J. – **Índios do Brasil**. Brasília: Coordenada, 1970.

_____ – **Página do Melatti**. Website, s.l., 2008.

<http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/> (12/08/2006)

MENDES, M. K. – **Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira**. Campinas: Unicamp, 1991. (Dissertação de Mestrado)

METRAUX, A. – *Tribes of the Jurua-Purus Basins*. In: **STEWART, J. H.** (ed.). **Handbook of South American Indians**. v.3. Washington: Smithsonian Institution, 1963.

MORGAN, L. – **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997. [1871]

_____ – **Ancient Society: Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization**. London: Routledge/Thoemmes Press, 1998. [1878]

MORI, A. C. – *Aspectos da Fonologia segmental Mehináku (Aruák)*. **Estudos Lingüísticos**, v.37, n.1. São Paulo, jan.-abr. 2008

MURDOCK, G. P. – **Social Structure**. New York: The MacMillan Company, 1949.

ÑAÑEZ, O. G. – *Las Lenguas Indígenas del Amazonas Venezolano*. In: **QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O.** (orgs.) – **As Línguas Amazônicas Hoje**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

NEEDHAM, R. – *Prescription*. **Oceania** 43, 1973.

NIES, J. – Diccionario Piro. Tokanchi Gikshijikowara-Steno. Perú: Ministerio de Educacion/Instituto Lingüístico de Verano, **1986**.

NIMUENDAJÚ, C. – Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE, **1981**.

_____ – *Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uauapés*. [1927] In: _____ – **Textos Indigenistas**. São Paulo: Edições Loyola, **1982**.

OBERG, K. – Terêna social organization and law. **American Anthropologist** **L/2**, **1948**.

OCHOA, R. A. – Los pueblos indígenas de Colombia, 1997. Santafé de Bogotá: Ed. Tercer Mundo, **1998**.

ODMARK, M. A. & RACHEL M. L. – On Paumarí social organization. In: **MERRIFIELD, W. R. (ed.), South American kinship: Eight kinship systems from Brazil and Colombia.** Dallas: International Museum of Cultures, **1985** [1983].

OLIVEIRA, A. E. de – A terminologia de parentesco Baniwa 1971. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, antropologia** **56**, **1975**.

OVERING KAPLAN, J. – The Piaroa: A People of the Orinoco Basin. Oxford: Clarendon Press, **1975**.

PARKER, S. G. – Datos de La Lengua Iñapari. Documento de Trabajo No. 27. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, **1995**.

PAYNE, D. L. – A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions. In: **DERBYSHIRE, D. C. & PULLUM, G. K. (eds.) – Handbook of Amazonian Languages, vol. 3.** Berlin: Mouton de Gruyter, **1991**.

_____ & PAYNE, J. K. & SANTOS, J. S. – **Morfologia, Fonologia y Fonética del Asheninca del Apurucayali (Campa – Arawak preandino)**. Serie Lingüística Peruana no. 18. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, **1982**.

PAYNE, J. – **Lecciones para el aprendizaje del idioma asheninca**. Lingüística peruana, 28. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, **1989**.

POLLOCK, D. – **Personhood and illness among the Kulina of Western Brazil**. New York: The University of Rochester, **1985**. (Tese de doutorado)

_____ – *Partible Paternity and Multiple Maternity among the Kulina*. In: BECKERMAN, S. & VALENTINE, P. (eds) – **Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America**. Miami: University Press of Florida, **2002**.

RABINOW, P. – **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Chicago: Berkeley University of Chicago Press, **1977**.

_____ – *Discourse and power: on the limits of ethnographic texts*. **Dialectical Anthropology**, 10(1-2), **1985**.

RADCLIFFE-BROWN, A. – *Preface*. In: FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.) – **African Political Systems**. London: Oxford University Press, **1966** [1940].

_____ – *Introduction*. In: _____ & FORDE, D. (Ed.). **African System of Kinship and marriage**. London: Oxford University Press, **1967** [1950].

_____ – **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis: Vozes, **1973**

_____ – *O método comparativo em antropologia social* [1951]. In: Radcliffe-Brown. **Coleção Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ática, **1978**.

_____ – *The Study of Kinship Systems*. [1941] In: TURNER, B. S. (ed.) **The Early Sociology of the Family, vol 1**. London: Routledge/Thoemmes Press, **1998**.

_____ & FORDE, D. (eds.). **African System of Kinship and marriage**. London: Oxford University Press, **1967** [1950].

RAMIREZ, H. – **As línguas indígenas do Alto Madeira: estatuto atual e bibliografia básica.** Língua Viva – Versão eletrônica – Volume 01, no. 01, Outubro-2006.

RANGEL, L. H. V. - **Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico.** Tese de Doutorado. São Paulo, PUC-SP, **1994.** (Tese de Doutorado).

REITER, R. R. – *Introduction* In: ____ (ed.) – **Toward an Anthropology of Women.** New York: Monthly Review Press, **1975.**

RIVERA, F. A. G. – *Estado de las Lenguas em em Perú.* In: **QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O.** (orgs.) – **As Línguas Amazônicas Hoje.** São Paulo: Instituto Socioambiental, **2000.**

RIVERS, W. R. – *Terminologia classificatória e matrimônio com primo cruzado.* In: **CARDOSO DE OLIVEIRA, R.** – **A Antropologia de Rivers.** Campinas: Editora da Unicamp, **1991a**[1913].

_____ – *O sistema classificatório e as formas de organização social.* In: **CARDOSO DE OLIVEIRA, R.** – **A Antropologia de Rivers.** Campinas: Editora da Unicamp, **1991b**[1913].

RIVET, P. & TASTEVIN, C. – *Les tribus indiennes des bassins du Purus et des regions limitrophes.* **La Geographie 35, 1921.**

RIVIÈRE, P. – **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo da Organização Social Ameríndia.** São Paulo: Edusp, **2001** [1984].

RODRIGUES, A. D. – **Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas.** São Paulo: Edições Loyola, **1994** [1986].

_____ – *Panorama das Línguas Indígenas da Amazônia.* In: **QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O.** (orgs.) – **As Línguas Amazônicas Hoje.** São Paulo: Instituto Socioambiental, **2000.**

ROSALDO, M. Z. & LAMPHERE, L. – *Introduction*. In: ____ (eds) – **Woman, Culture & Society**. California: Stanford University Press, **1974**

RUBIN, G. – *The Traffic in Women: Notes on the “political economy” of sex*. In: **REITER, Rayna R.** (Ed.) – **Toward na Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, **1975**.

SAHLINS, M. – **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, **2003** [1976].

_____ – **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, **2003** [1985].

_____ – **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac Naify, **2004** [1993].

_____ – *Experiência Individual e Ordem Cultural*. [1982]. In: **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, **2004**.

SANTOS-GRANERO, F. – *The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America*. In: **HILL, J. H. & SANTOS-GRANERO, F.** (eds.) – **Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia**. Urbana: University of Illinois Press, **2002**.

SCHAUER, S. & SCHAUER, J. & YUCUNA, E. & YUCUNA, W. – **Meke kemakánaka puráka’alóji: wapura’akó chu, eyá kariwana chu** (Diccionario bilingüe: Yukuna – Español e Español - Yukuna). Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados, **2005**.

SCHEFFLER, H. – Systems of Kin Classification: A Structural Typology. In: **REININ, R.** (ed.) – **Kinship Studies in the Morgan Centennial Year**. Washington: The Anthropological Society of Washington, **1972**.

SCHNEIDER, D. M. – *Some muddles in the models: or, how the system really Works*. In: **BANTON, M.** (org). **The relevance of models for social anthropology**. Londres: Tavistock, **1965**.

_____ – *What is Kinship All About?* In: **REININ, R.** (ed.) – **Kinship Studies in the Morgan Centennial Year**. Washington: The Anthropological Society of Washington, **1972**.

_____ – **American Kinship: A Cultural Account**. Second Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, **1980** [1968].

_____ – **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, **1984**.

SHAVER, H. & DODDS, L. – **Los nomatsiguenga de la selva central**. Comunidades y Culturas Peruanas 24. Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano, **1990**.

SIL - Família Arawá. **2006**

<http://www.sil.org/americas/brasil/INDGLANG/PORTARAW.HTM> (23/09/2006)

SILVA, M. F. – **Romance de Primas e Primos: uma Etnografia do parentesco Waimiri – Atroari**. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional, **1993**. (Tese de Doutorado).

_____ – Sistemas Dravidianos Amazônicos: o caso waimiri-atroari. In: **VIVEIROS DE CASTRO, E.** (org) – **Antropologia do Parentesco**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

_____ – *Tempo e Espaço entre os Enawene-Nawe*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. **41** (2), **1998**.

_____ – *Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço*. **Anuário de Estudios Amerindios v. 61** (2), Sevilla, **2004**.

SILVA, V. G. da – *Entre a antropologia e o raio-x, uma introdução a tendência pós-moderna na antropologia* – In: **GUINSBURG, J. e BARBOSA, A. M.** (orgs) – **Pós-modernismo**. São Paulo: Perspectiva, **2005**.

SPERBER, D. – **O Saber dos Antropólogos**. Lisboa: Edições 70, **1992** [1982].

STEERE, J. B. – *Tribos do Purus*. **Sociologia v.9**, **1949**.

STEWART, J. (ed.) – **Handbook of South American Indians**. Washigton: Government Printing Office, **1963**.

STRATHERN, M. – The Gender of the Gift. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, **1988**.

_____ – *Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world*. In: **KUPER, A. (org) – Conceptualizing Society**. Londres: Routledge, **1992**.

TARDE, G. – Monadologia e sociologia e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, **2007** [1895]

TJON SIE FAT, F. – On the Formal Analysis of “Dravidian”, “Iroquois”, and “Generational” Varieties as Nearly Associative Combinations. In: **GODELIER, M. & TRAUTMANN, T. R. & TJON SIE FAT, F.(Eds.) – Transformations of Kinship**. Washington, Smithsonian Institution Press, **1998**.

TOWNSEND, P. K. & ADAMS, P. J. – From wives to peccaries: marriage conflict among the Culina. Communication presented at the 72nd Annual Meeting of the American Anthropological Association - Symposium on Marriage in Lowland South America. New Orleans, **1973**.

TRAUTMANN, T. R. – Lewis Henri Morgan and the Invention of Kinship. Berkeley: University of California Press, Berkeley, **1987**.

_____ – *India and the Study of Kinship Terminologies*. **L’Homme** **154-155**, **2000**.

TYLOR, E. – Primitive Culture. The Modern Library, **1931** [1871].

_____ – *On a Method of Investigating the Development of Institutions: applied to Laws of Marriage and Descent*. [1889] In: **TURNER, B. S. (ed.) – The Early Sociology of the Family, vol 1**. London: Routledge/Thoemmes Press, **1998**.

URBAN, G. – A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas. In: **CARNEIRO DA CUNHA, M. (ed.) – História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, **1992**.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. – Os Kulina do Alto Purus : relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Rio de Janeiro, 1978.

_____ – **Princípios e Parâmetros: um comentário a *L'Exercice de la parenté***. Comunicação do PPGAS no. 17. Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, **1990**.

_____ – *Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*. In: _____ & **CARNEIRO DA CUNHA, M** (orgs.) – **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: EDUSP/NHII, **1993**.

_____ – *Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco*. **Anuário Antropológico 95**. Rio de Janeiro, **1996**.

_____ – *Dravidian and Related Kinship Systems* In: **GODELIER, M. & TRAUTMANN, T. R. & TJON SIE FAT, F.**(Eds.) – **Transformations of Kinship**. Washington, Smithsonian Institution Press, **1998**.

_____ – **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo, Cosac & Naify, **2002**.

WAGNER, R. – *Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition*. **Man, 7(4)**, **1972**.

_____ – *Are There Social Groups in the New Guínea Highlands?* In: **LEAF, M. J.** (ed.). **Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking**. New York: D. Van Nostrand Company, **1974**.

_____ – **The Invention of Culture**. Chicago: University of Chicago Press, **1981**.

WEISS, G. – *Campa Organization*. **American Ethnologist vol 1, n.2**, **1974**.

WILBERT, J. – *Kinship and social organization of the Yekuána and Goajiro*. **Southwestern Journal of Anthropology, 14/1**, **1958**.

_____ – *Contributions to Wapishana kinship nomenclature*. **Antropológica 65**. Caracas, **1986**.

_____ – *Paraujano*. In: **World Culture Encyclopedia. 2008**. Versão eletrônica. <http://www.everyculture.com/South-America/Paraujano.html> (21/03/2008)

WRIGHT, R. – **Etnias do Rio Içana**. Verbetes da Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil – ISA. **2008**. <http://www.socioambiental.org/pib/epi/baniwa/baniwa.shtm> (25/04/2008)

Apêndice

Classificação da família arawak de Payne (1991)

(* indica línguas extinta)

1. Amuesha
2. Chamikuro
3. GRUPO ORIENTAL
 - 3.1. Waurá
 - 3.2. Mehinaku
 - 3.3. Yawalapiti
 - 3.4. *Custenau
4. GRUPO PARECIS-SARAVECA
 - 4.1. Parecis
 - 4.2. (*)Saraveca
5. GRUPO MERIDIONAL
 - 5.1. SUBGRUPO DEL PARANÁ
 - 5.1.1. Terêna
 - 5.1.2. *Kinikinau
 - 5.1.3. *Guaná
 - 5.2. Baure
 - 5.3. SUBGRUPO MOXO
 - 5.3.1. Ignaciano
 - 5.3.2. Trinitario
6. GRUPO PIRO-APURINÃ
 - 6.1. Piro
 - 6.2. Apurinã
 - 6.3. Iñapari
7. GRUPO CAMPA
 - 7.1. Asháninca
 - 7.2. Ashéninca
 - 7.3. Caquinte
 - 7.4. Machiguenga
 - 7.5. Nomatsiguenga

- 8. Wapishana
- 9. GRUPO PALIKUR
 - 9.1. Palikur
 - 9.2.. *Marawan
- 10. GRUPO CARIBEÑO
 - 10.1. Garífuna
 - 10.2. SUBGRUPO TA-ARAWAK
 - 10.2.1. Lokono
 - 10.2.2. SUBGRUPO GUAJIRO
 - 10.2.2.1. Guajiro
 - 10.2.2.2. Paraujano
 - 10.3. *Taino
 - 10.4. *Shebayo
- 11. GRUPO AMAZÓNICO NORTE
 - 11.1. Resígaro
 - 11.2. SUBGRUPO YUCUNA-GUARU
 - 11.2.1. Yucuna
 - 11.2.2. *Guarú
 - 11.3. SUBGRUPO PIAPOCO
 - 11.3.1. Achagua
 - 11.3.2. Piapoco
 - 11.3.3. *Amarizana
 - 11.3.4. (*)Tariano
 - 11.4. Cabiari
 - 11.5. SUBGRUPO CARRU
 - 11.5.1. Maniba
 - 11.5.2. Carutana
 - 11.5.3. Curripaco
 - 11.5.4. Ipeka
 - 11.5.5. Catapolitani (Baniwa do Içana)
 - 11.6. SUBGRUPO WAINUMÁ-MARIATÉ
 - 11.6.1. *Wainumá
 - 11.6.2. *Mariaté
 - 11.7. *Anauyá

- 11.8. SUBGRUPO GUAREQUENA-MANDAHUACA
 - 11.8.1. Guarequena (Warekena)
 - 11.8.2. Mandahuaca (Mandawaka)
- 11.9. SUBGRUPO DEL RÍO NEGRO
 - 11.9.1. *Yumana
 - 11.9.2. *Pasé
 - 11.9.3. *Cayuishana (kaišana)
- 11.10. SUBGRUPO BARÉ
 - 11.10.1. *Marawa
 - 11.10.2. Baré
 - 11.10.3. *Guinau
- 11.11. *Maipure
- 11.12. SUBGRUPO MANAO
 - 11.12.1. *Manao
 - 11.12.2. *Cariaya
- 11.13. *Waraicú
- 11.14. *Yabaana
- 11.15. *Wirina
- 11.16. Shiriana (bahuana)
- 11.17. *Aruán
- 12. GRUPO BANIVA-YAVITERO
 - 12.1. Baniva
 - 12.2. Yavitero

Classificação da família arawak de Aikhenvald (1999):

(as línguas extintas foram excluídas e a numeração adaptada):

South and South-Western Arawak

1. South Arawak
 - 1.1 Terêna
 - 1.2 Bauré
 - 1.3 Moxo ou Ignaciano
 - 1.4 Moxo: Trinitario
 - 1.5 Salumã (Enawene-Nawe)
2. Pareci-Xingu
 - 2.1 Xingu
 - 2.1.1 Waurá
 - 2.1.2 Mehinaku
 - 2.1.3 Yamalapiti
 - 2.2 Pareci-Saraveca
 - 2.2.1 Pareci (Haliti)
3. South-Western Arawak
 - 3.1 Piro (Maniteneri, Maxineri)
 - 3.2 Chontaquiro
 - 3.3 Apurina/Ipurina, Cangiti
 - 3.4 ?Mashko-Piro
4. Campa
 - 4.1 Ashaninca
 - 4.2 Asheninca
 - 4.3 Machiguenga
 - 4.4 Nomatsiguenga
 - 4.5 Pajonal Campa
5. Amuesha
 - 5.1 Amuesha

North-Arawak

6. Rio Branco
 - 6.1 Wapishana
7. Palikur
 - 7.1 Palikur

- 8. Carribean, os Extreme North
 - 8.1 Island Carib (Iñeri)
 - 8.2 Garifuna (Black Carib, Cariff)
 - 8.3? TA-Arawak subgroup of Caribbean
 - 8.3.1 Lokono/Arawak
 - 8.3.2 Guajiro/Wayyu
 - 8.3.3 Añun/Parauhano
- 9. North-Amazonian
 - 9.1 Colombian
 - 9.1.1 Yucuna
 - 9.1.2 Achagua
 - 9.1.3 Piapoco
 - 9.1.4 Cabiari
 - 9.2 Upper Rio Negro
 - 9.2.1 Baniwa of Içana/Kurripako
 - 9.2.2 Tariana
 - 9.2.3 Guarequena
 - 9.3 Orinoco
 - 9.3.1 Bare
 - 9.3.2 Baniwa of Guainia
 - 9.4 Middle Rio Negro
 - 9.4.1 Kaifana
 - 9.4.2 Bahwana/Chiriana

Classificação da família arawak de Fabre (2005)

TRONCO ARAWAK		
I	ARAWAK OCCIDENTAL 1. Amuesha 2. Chamikuro	ARAWAK SEPTENTRIONAL A. CARIBEÑO 1. Garífuna 2. Lokono ■ SUBGRUPO GUAJIRO 1. Wayúu (guajiro) 2. Añún (paraujano)
	ARAWAK CENTRAL A. XINGUANO 1. Waurá 2. Mehinaku 3. Yawalapiti 4. Agavotoqueng	B. WAPISHANA 1. Wapishana 2. Bahuana (shiriana) (¿?)
II	B. MATO GROSSENSE 1. Parecis 2. Enewenê-nawé (¿?) 3. Saraveka (¿?)	C. GRUPO CENTRAL C.1. NORTEAMAZÓNICO a. 1. Resigaró b. RIONEGRINO ● SUBGRUPO YUCUNA-GUARÚ 1. Yukuna ● SUBGRUPO PIAPOCO 1. Achagua 2. Piapoco 3. Tariano ● SUBGRUPO CABIYARI 1. Kawillari ● SUBGRUPO CARRU 1. Baniwa do Içana 2. Kurripako 3. Katapolitani 4. Ipeka ● SUBGRUPO GUARE-QUENA-MANDAHUACA 1. Warekena ("antiguo") 2. Mandawaka ● SUBGRUPO BARÉ 1. Baré
III	ARAWAK MERIDIONAL A. BOLIVIA/PARANÁ 1. Terêna 2. Baure 3. Mojo (cadena dialectal): ignaciano, trinitario, loreano, javeriano	C.2. BANIVA-YAVITERO ● SUBGRUPO BANIVA 1. Baniwa del Guainía 2. Warekena ("nuevo") ● SUBGRUPO YAVITERO 1. Yavitero
	B. PURUS 1. Piro 2. Apurinã 3. Iñapari	D. 1. *Apolista
IV	ARAWAK ORIENTAL 1. Palikur	

Classificação da família arawá do SIL

1. **Arawá** (extinto; rio Juruá, Brasil)
2. **Deni** (tambem chamado **Jamamadi**; rios Juruá e Purus, Brasil)
3. **Kulina** (tambem chamado **Culina, Madija**; rios Juruá, Brasil e Peru)
4. **Madi** (rio Purus, Brasil)
 - 4.1 Banawá
 - 4.2 Jamamadi
 - 4.3 Jarawara
5. **Paumari** (rio Purus, Brasil)
6. **Sorowahá** (tambem chamado **Zuruahá**; rio Purus, Brasil)

Classificação da família arawá de Fabre (2005)

ARAWÁ	
I	1. Madiha (Kulina) 2. Deni
II	1. Banawá-Jafi 2. Jamamadi 3. Jarawára (Los tres hablan una misma lengua, llamada Madi por Dixon)
III	Paumari
IV	Zuruahá (Sorowahá)
V	Kanamanti
VI	*Arawá (extinto hacia 1880)

Anexo

Terminologia vocativa dos Asheninca del Apurucayali

Payne & Payne & Santos (1982)

G+2		
♂charini ♀aapi	FF MF	
♂ciica ♀amiini	MM FM	
G+1		
paapa / ♂apa	F	
naana	M	
♂pawachori ♀pawaini	FB MZH	
naanaini	MZ FBW	
♂iyoini ♀ayiini	WM HM FZ MBW	
♂konki ♀kokoini	WF HF FZH MB	
G0		
♂ iyi / yiiwi ♀ aari	B	
♂ iyi (thori) / yiiwi (thori) ♀ aari (thori)	FZDH FBS MZS MBDH	
♂ choini/ cooco ♀ iinco	Z	
♂ choini (thori) / cooco (thori) ♀ iinco (thori)	FZSW FBD MZD MBSW	
noina	W	
noimi	H	
♀aco	BW HZ ZHZ FZD FBSW MZSW MBD	
♂ani	WB ZH BWB FZS FBDH MZDH MBS	
♀iimiini	HB ZH ZHB FZS FBDH MZDH MBS	
G-1		
nocomi	S	
nocomi (thori)	♀ZS ♂BS ♂FZDS ♀FZSS ♀FBDS ♂FBSS ♀MZDS ♂MZSS ♂MBDS ♀MBSS	
nisinco	D	
nisinco (thori)	♀ZD ♂BD ♂FZDD ♀FZSD ♀FBDD ♂FBSD ♀MZDD ♂MZSD ♂MBDD ♀MBSD	
♂aniryo	SW ZD FZSD FBDD MZDD MBSD	
♀niwaciiro	SW BD FZDD FBSD MZSD MBDD	
♂ñochi	DH ZS FZSS FBDS MZDS MBSS	
♀nochiniri	DH BS FZDS FBSS MZSS MBDS	
♂iiñaini	SW FZD FBSW MZSW MBD	
G-2		
♂charini ♀noçari	SS DS	
♂noçawo ♀amiini	SD DD	

Terminologia dos Nomatsiguenga Ego Masculino - Shaver & Dodds (1990)

G+2	igué / chariné	FF MF
	noshóro	MM FM
G+1	pabáti / pabá / apáti / apá	F
	ináto / iná	M
	apá / pabachóri ²²¹	FB MZH
	inátotsari	MZ FBW
	águirontsi	WM FZ MBW
	coquí	WF FZH MB
G0	igué	B
	iguétsari / igué	FZDH FBS MZS MBDH WZH
	tsió	Z
	tsiótsari	FZSW FBD MZD MBSW WBW
	najína	W
	noshóro	BW WZ MBD FZD
	aní	ZH FZS MBS FBDH MZDH
G-1	notómi	S
	notómitsari	BS ZDH FBSS FBDDH WZS WBDH FZDS
	nasínto	D
	nasíntotsari	BD MBSSW ZSW FBSD MBDD FBDSW
	natí	ZS DH FBDS FBSDH MBSS MBDDH
	niánio / niániotsari	SW BSW ZSW ZD FBDD FBSSW FZDSW FZSD MBSD MBDDW? MZSSW MZDD
G-2	igué / chárine	SS DS
	noshóro	SD DD

²²¹ “El sufijo –tsari o –chori, que indica relaciones clasificatorias, a menudo se omite en las formas vocativas y en el intercambio conversacional. Simpre se sufija al término básico si se desea distinguir entre los parientes lineales y colaterales” Shaver & Dodds (1990: 34)

Terminologia dos Ashaninka do Rio Amonia – Mendes (1991)

G+2	♂txarini ♀api	FF MF
	♂isheni ♀ameni	FM MM
G+1	paapa	F
	naana	M
	♂pawatxori ♀pawayini	FB
	♂konki ♀kokōyini	MB WF HF
	nānāyini	MZ MMZD
	♂yōini ♀ayini	FZ WM HM
G 0	♂yeye ♀are	B
	♂entxu ♀totow	Z
	noina	W
	noymi	H
	noimitori	HB
	atxoyni	HZ
	ani	WB ♂ZH
	noinatori	WZ ♂BW
G-1	nutomi	S
	nishintxu	D
	nutomitori	♂BS ♀ZS ♂FBSS ♀MZDS
	nutsineri	♀BS ♀DH
	nishintxutori	♀BD ♂ZD
	inhotsi	♂ZS ♂DH
	newatxero	♀BD ♀SW
	aniriw	♂ZD ♂SW
G-2	♂txarini ♀nushari	SS DS
	♂isheni ♀nushawo	SD DD

Terminologias Machiguenga

	Hornborg ²²² (1988)	D'Ans (1974)	Johnson (1978)
G+2			
	pibisarite FF MF (pikonkiri)	shainka FF FFB MF MFB MMH MMZH FMH FMZH	novisarite FF MF
	pibisarote FM MM (payiro)	shaonka MM MMZ FM FMZ FFW FFBW MFW MFBW	novisarote FM MM
G+1			
	(apa) F		
	piri F FB MZH	apa F FB MH MZH	apa F FB MZH
	(pinero) M		
	piniro M MZ FBW	ina M MZ FDW FBW	ina M MZ FBW
	(notirili) MB		
	pigokini MB FZH WF	koki MB WF WFB FZH	koki MB FZH HF WF
	(notirili) FZ		
	pibaguirote FZ MBW WM	pagiro FZ WM WMZ MBW	pagiro FZ MBW HM WM
G0			
	(iña) B		

²²² Terminologia de referência para Ego masculino. As fontes utilizadas por Hornborg na construção dessa tabela são Casevitz (1977) e Farabee (1922). Os termos entre parentes derivam de Farabee.

pirenti	B FBS MZS	♂ ige ♀ icha	B FBS MZS	♂ ige ♀ icha	B FBS MZS
(intco)	Z				
pitsiro	Z FBD MZD	♂ incho ♀ no-bire	Z FBD MZD	♂ incho ♀ pirento	Z FBD MZD
(numatcien ga)	MBS FZS				
pibanirite	MBS FZS WB ZH	♂ ani ♀ pinato	MBS FZS WB ♂ZH H	♂ ani ♀ pinato ²²³	FZS MBS H HB WB ♂ZH
pitsinanete (nueña)	W				
pimengueg are	MBD FZD	♂ no-hina ♀ no-hine	MBD FZD W ♀BW		
G-1					
pitomi	S BS	no-tomi	♂ S BS FBSS MZSS WS ♀ S ZS FBDS MZDS HS	notomi	S ♂BS ♀ZS
pishinto	D BD	no-shinto	♂ D BD FBSD MZSD WD ♀ D ZD FBDD MZDD HD	noshinto	D ♂BD ♀ZD
(naniro)	ZS				
pitineri	ZS DH	no-tineri	♂ ZS FBDS MZDS DH ♀ BS	notineri	♂ZS ♀BS DH

²²³ Os termos para cônjuge potencial só são usados quando Ego e Alter são casados.

			FBSS MZSS DH	
	(itcaria) ZD			
	paniro ZD SW	n-ani-ro	♂ ZD FBDD MZDD SW	naniro ♂ZD SW
		newatagi	♀ BD FBSD MZSD SW	nevatyage ♀BD SW
G-2				
	pibisarite SS DS (tcaunka)	shainka	SS DS ♂BSS ♂BDS ♂FBSSS ♂FBSDS ♂MZSSS ♂MZDSS ♀ZSS ♀ZDS ♀FBDSS ♀FBDDS ♀MZDSS ♀MZDDS	novisarite SS DS
	pibisarote SD DD (tcainka)	shaonka	SD DD ♂BSD ♂BDD ♂FBSSD ♂FBSDD ♂MZSSD ♂MZDSD ♀ZSD ♀ZDD	novisarote SD DD

		♀FBDS ♀FBDD ♀MZDS ♀MZDD	
--	--	--	--

Terminologia Goajiro²²⁴ – Wilbert (1958)

atúsu	FF FFB FMB MF MFB
óusu	FFZ FM FMZ MFZ MM MMZ
así	F FB FZH FFBS FFZS FMBS FMZS MZH ♀MFBS ♀MFZS FZS FZDS FZDDS
eí	M FBW FZ FFBD FFZD FMBD FMZD ♀MFBD ♀MFZD FZD FZDD FZDDD
aráurá	MB ♂MFZS MMB MMZS
♂arĩngyu	MBW WZ BW
áirĩ	MZ ♂MFZD MMZD SW HM
emĩrié	yB
epáiya	eB ♀eZ
asúnu	♂Z ♂FBD ♂FZSD ♂MZD FZDSD
asánu	FBS ♀FBD FZSS ♀FZSD FZDSS
aguára	♂MZS ♀MZD
♀eerĩ	MBW HZ BW
acóng	♂MFBS ♂MFBD MMBS MMBD MBS MBD S D BS BD FBSS FBSD ♀FBDS ♀FBDD MZSS MZSD FZSSS FZSSD ♀FZSDS ♀FZSDD ♂MZDSS ♂MZDSD
aríng	MBSS MBSD MBDS MBDD FBSSS FBSSD FBSDS FBSDD FBDSS FBDSD FBDDS FBDDD MBSSS MBSSD MBSDS MBSDD MBDSS MBDSD MBDDS MBDDDD MZSSS MZSSD MZSDS MZSDD ♀MZDSS ♀MZDSD SS SD DS DD BSS BSD BDS BDD ZSS ZSD
♂asípĩ	ZS ZD FBDS FBDD MZDS MZDD MZDDS MZDDD ZDS ZDD FZSDS FZSDD
♀acóingrĩ	ZS ZD ZDS ZDD MZDDS MZDDD
ácĩrĩ	H
erĩrĩ	W
asímiye	WF ♂DH
ausí	HF ♀DH
amesú	WM

²²⁴ Essa terminologia não se divide em gerações. Muitos termos são usados para pessoas que, em nossa concepção, seriam de gerações diferentes.

ancu	WB ♂ZH
haresíu	HB ♀ZH
epíyamuing	HBW
aruráing	SWF SWM DHF DHM