Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Flávio Gordon

Os Kulina do Sudoeste Amazônico

História e Socialidade

Rio de Janeiro

2006

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

"Realmente, toda a zona em que se traça, ainda pontuada, a linha limitrofe brazilio-peruana, e irradiam para os quadrantes os formadores do Purús e do Juruá, as vertentes mais setentrionaes do Urubamba e os ultimos esgalhos do Madre-de-Dios, figurava entre as mais desconhecidas da America, menos em virtude de suas condições físicas excecionaes, vencidas em 1844 por F. Castelnau, que pelo renome temerozo das tribus que a povoam e se tornaram, sob o nome generico de 'chunchos', o maximo pavor dos mais destemerozos pioneiros"

(Euclides da Cunha 1941: 66)

Flávio Gordon

Os Kulina do Sudoeste Amazônico

História e Socialidade

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social do Museu Nacional da Universidade Federal
do Rio de Janeiro.

APROVADA POR

Prof. Eduardo B. Viveiros de Castro (Orientador)
PPGAS-MN/UFRJ

Prof. Aparecida Vilaça
PPGAS-MN/UFRJ

Prof. Marcela Coelho de Souza
Pesquisadora Autônoma

Rio de Janeiro

2006

FICHA CATALOGRÁFICA

Gordon, Flávio

Os Kulina do Sudoeste Amazônico: História e Socialidade/Flávio Gordon. Rio de janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2006.

139 pp., xiv pp.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro,
PPGAS – Museu Nacional.

Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. História.
4. Dissertação. I. Título.

RESUMO

Esta dissertação consiste em uma revisão bibliográfica da literatura existente sobre os índios Kulina, povo falante de uma língua da família Arawá que habita as margens e planícies interfluviais da bacia drenada pelos rios Juruá e Purus, nos estados do Amazonas e Acre, e também no Peru. O presente trabalho se divide em duas partes, correspondendo a dois diferentes enfoques da pesquisa. Na primeira parte ("História"), esboçamos uma tentativa de reconstrução histórica dos grupos Arawá, bem como uma revisão dos trabalhos sobre esta família lingüística. Trata-se de delinear algumas características gerais que os Kulina partilham historicamente com os demais grupos Arawá da região. A parte 2 ("Socialidade") trata exclusivamente dos Kulina, procurando situar o material etnográfico existente sobre eles em um contexto mais amplo da etnologia americanista. Nesta parte, tentamos colocar em um mesmo plano descritivo a problemática referente à organização social e parentesco – os subgrupos e o dravidianato – e a cosmologia kulina – na qual o xamanismo e a escatologia desempenham papel importante.

Para Tomás,

meu querido sobrinho

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS vii

CONVENÇÕES xi

MAPA DA REGIÃO JURUÁ-PURUS xiv

PRÓLOGO 1

PARTE 1 – Os Arawá 5

Capítulo 1. A família lingüística Arawá 6

Capítulo 2. Arqueologia e História 18

Capítulo 3. Sociologia arawá 43

PARTE 2 – Os Kulina 68

Capítulo 4. Mitológicas, Sociológicas 69

Capítulo 5. Coletivos amazônicos: o caso do *madiha* kulina 83

Capítulo 6. Dravidianato e Meta-afinidade 100

EPÍLOGO ("They are just Names") 117

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 122

AGRADECIMENTOS

Para realizar este trabalho contei com o auxílio de muitas pessoas. Durante os anos em que estive cursando o Mestrado, e através de todas as etapas que culminaram na redação da dissertação, acumulei dívidas inestimáveis.

Gostaria de agradecer inicialmente ao corpo docente e aos funcionários da secretaria e da biblioteca do PPGAS-MN, pelo ambiente de seriedade e estímulo intelectual que tornam prazeroso o exercício da antropologia. Agradeço, em especial, às professoras Aparecida Vilaça e Marcela Coelho de Souza, que aceitaram integrar a minha banca examinadora. Não posso deixar de mencionar os nomes de Tânia L. Ferreira (secretaria), de Carla Regina e Cristina (biblioteca), de Lucinha e Fabiano "Dudu" (xérox), e de Cassandra, Miguel e Zé Roberto (cantina) pela atenção, paciência e competência.

Sou especialmente grato às diversas pessoas que, durante esse tempo, estiveram de algum modo reunidas em torno do NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas) e da rede Abaeté de Antropologia Simétrica.

Marco Antonio Gonçalves e Elsje M. Lagrou foram meus primeiros professores de etnologia, nos tempos de graduação no IFCS. Sua aulas foram fundamentais na minha formação. Marco e Elsje me incentivaram particularmente na ocasião da minha escolha dos Kulina como tema de estudo e, por essas e outras, lhes sou muito grato. Além disso, a etnografia de Elsje sobre os Kaxinawá do Purus é uma referência importante na minha pesquisa.

No PPGAS, contei com a gentileza dos professores Bruna Franchetto e Carlos Fausto. Bruna me indicou diversas fontes sobre a família lingüística Arawá, sem as quais o primeiro capítulo da dissertação não teria sido feito. Carlos se mostrou sempre interessado e disposto a conversar sobre meu trabalho, além de ensinar boa antropologia nos cursos que fiz com ele. Além disso, ele cedeu gentilmente sua sala e participou dos encontros que alguns colegas do PPGAS realizávamos para discutir os dados de campo sobre grupos indígenas da Amazônia Ocidental.

Com Márcio Goldman e Tânia Stolze mantive uma relação de amizade que ultrapassa em muito (literalmente falando) as fronteiras da academia. A obra de Tânia é referência obrigatória para qualquer etnólogo que trabalhe com povos indígenas, e o convívio com ela é sempre um aprendizado inestimável. Márcio foi meu professor de teoria antropológica. Suas aulas são daquelas que ficam para sempre, e contribuíram decisivamente para o tipo de antropologia que eu admiro e procuro praticar.

Expresso minha gratidão especial a Marcela Coelho de Souza, sempre presente e amiga, me incentivando e ensinando sobre etnologia indígena coisas que não se acham nos livros.

Minha gratidão com os colegas do PPGAS é imensa. Agradeço a todos os colegas da turma do Mestrado, que ingressaram comigo no Programa em 2004, em especial aos amigos Aninha, Camila, Júlia, Julieta, Marcela, Marina Vieira, Marina Vanzolini, Virna e Zé Renato. Incluo nesta lista minha grande amiga Vicka que, apesar de ter entrado já no Doutorado, será sempre parte da turma PPGAS 2004. Não posso deixar de mencionar também outros amigos e colegas de PPGAS: Salvador (IFCS), Luciana, Cecília, Paulinha, Tata, Levindo, Martin e Alessandra, Elena Welper, Anne-Marie Colpron, Joana Miller, Luiz Antonio Costa, Paulo Maia, Pedro Cesarino e Jayme Aranha.

Anne-Marie, Elena, Luiz e Pedro Cesarino, em nossos encontros "Pano/Katukina/Arawá", tiveram a gentileza de partilhar seus dados de campo comigo, me auxiliando muito mais do que eu podia oferecer. Sou grato especialmente a Anne-Marie e Luiz, que leram parte da dissertação, fazendo sugestões e críticas importantes. Para mim é um grande privilégio tê-los como colegas e interlocutores.

Francisco Barreto Araújo – ou simplesmente Chico – é um daqueles amigos para a vida toda, desde os tempos da graduação no IFCS. Nossas conversas sobre antropologia sempre influenciaram e influenciam meu modo de ver as coisas. Agradeço, pois, pela amizade, pelo apoio logístico e psicológico nos momentos de dificuldade com a dissertação, e por tudo o mais.

Agradeço aos colegas de São Paulo Fabiana Maizza e Uirá Garcia, que tiveram a gentileza de fazer chegar até mim uma cópia da monografia de Lúcia Helena Rangel sobre os Jamamadi, uma vez que eu não havia encontrado nenhum exemplar no Rio. Fabiana é também minha colega "Arawóloga", e faz pesquisa com os Jarawara, tendo permitido gentilmente que eu fizesse referência ao seu projeto de pesquisa.

Sou grato aos funcionários da Biblioteca do Museu do Índio (RJ), pela paciência e dedicação com que fui atendido.

Da minha viagem ao Acre, em 2004, guardo boas lembranças. Paulo Roberto Ferreira, da Gerência de Educação Escolar Indígena (Secretaria de Estado de Educação do Acre), me acolheu com extrema generosidade e simpatia, me auxiliando na ambientação ao contexto local e me apresentando pela primeira vez aos Kulina. De lá para cá, acabamos por nos tornar bons amigos. Além de Paulo, agradeço a Alcilene, Socorro e Manoel Estévio, que fizeram minha estadia no Acre ser muito prazerosa.

Agradeço aos funcionários do CIMI (Regional Amazônia Ocidental) de Rio Branco, pela presteza e solicitude.

Aos Kulina, *occa atori*: *Mia* ("delegado"), Camilo, Agnaldo, João, Abidão, *Mapi*, Zé Birú, *Huire*, Manuel Babá, *Noba*, Áurio, *Bihi*, Ênio, *Mahuira* (Francisco Nonato) e Dário. A todos estes eu agradeço pela força com que marcaram presença na minha vida, tornando mais rica e intensa a leitura da etnografia.

A Viviane, pelo carinho.

Aos meus eternos amigos Patrícia, Daniel, Leandro e Nandão, pelas breves, mas saudáveis, escapadas da dissertação.

Uma palavra ao mestre Eduardo Viveiros de Castro, meu orientador. Seria impossível precisar a dimensão de sua importância na minha vida acadêmica. Ao longo destes dois anos em que fui seu aluno e orientando, Eduardo foi sempre muito generoso, partilhando francamente

comigo seu imenso conhecimento e experiência em antropologia. Só posso dizer que é uma grande honra ser seu orientando.

A toda minha família, sem a qual nada disso teria sido possível. Às minhas cunhadas Cris e Teresa. Aos meus queridos irmãos Caucio – que leu e comentou parte da tese – e Daniel. Ao pequeno Tomás, pela alegria que trouxe à família. À Céia, pelo carinho de sempre.

Por fim, a César e Maria Eugênia, meus pais, pelo amparo e cuidado insubstituíveis, e por tudo o mais que um filho poderia agradecer.

CONVENÇÕES

Todos os termos e expressões em língua kulina, e em outras línguas estrangeiras, vão em itálico (exceto os nomes de tribos e etnônimos, como Kulina, Jamamadi, Kanamari, Zuruahá etc.). A grafia das palavras em kulina obedecem a uma combinação da gramática de Abel Silva e Ruth Monserrat (Silva & Monserrat 1986), realizada a partir do dialeto do Igarapé do Anjo, aldeia kulina situada na margem esquerda do rio Envira, com a ortografia utilizada por Lorrain (1994: xi). As exceções são para o som 'rr', que optei por grafar com **h**, para obedecer à maneira como os Kulina alfabetizados escrevem atualmente sua auto-denominação (Madiha); para o som 'dz' (próximo ao italiano 'a**z**urro'), grafado aqui com **dz**; e para o som 'e', que por vezes é aberto (como em b**e**lo) e outras fechado (como em m**e**sa). Para as demais palavras em línguas Arawá, mantive a grafia original das fontes. As palavras kulina são quase todas oxítonas. A ortografia é como se segue:

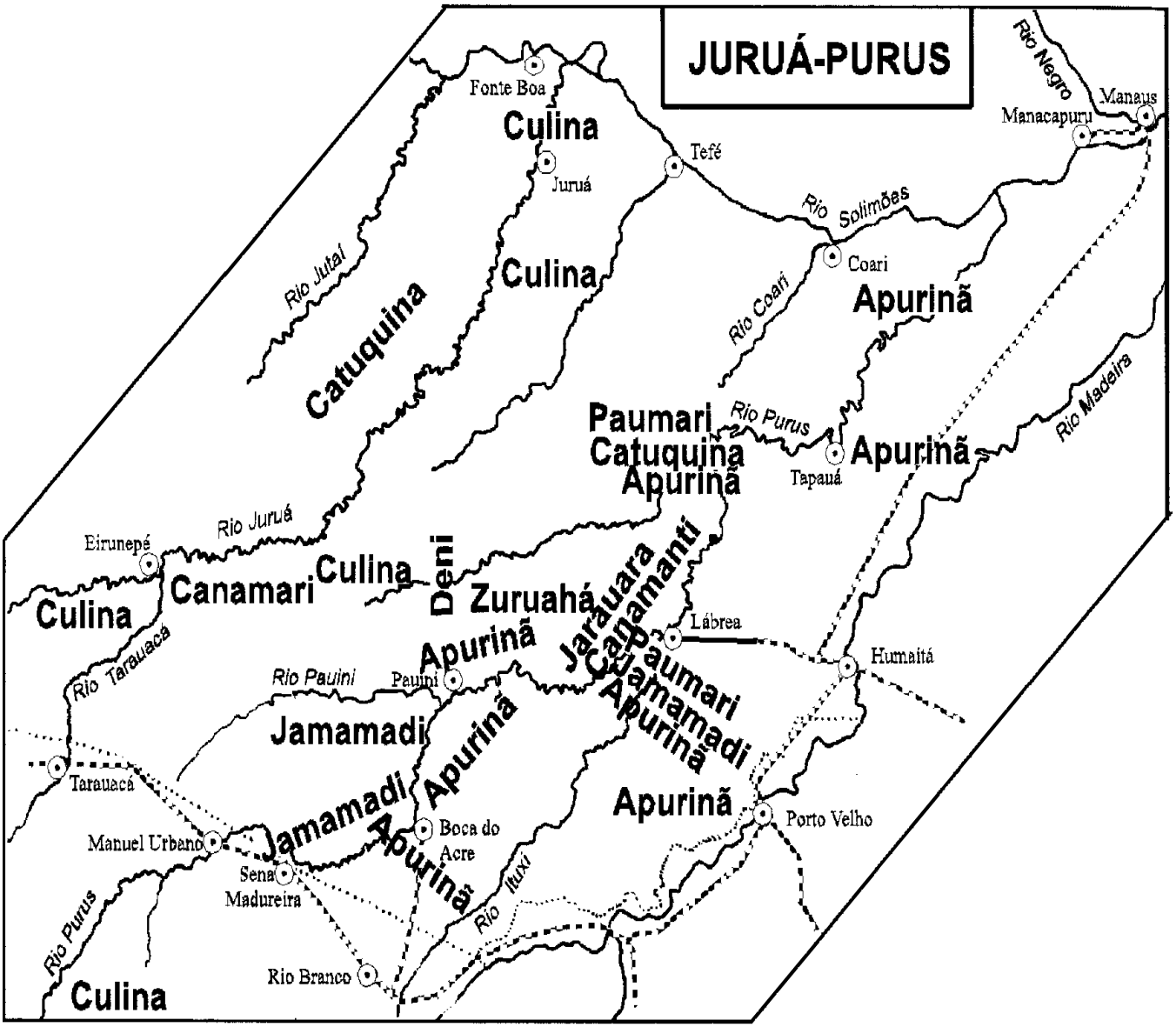
letra	**som**	**exemplo em línguas conhecidas**
a	a	**a**sa
b	b	**b**ola
c	k	pa**c**a
cc	c^h	como no inglês **c**at ('c' fortemente aspirado)
d	d	**d**e**d**o
dz	dz	como no italiano a**z**urro
e	e	b**e**lo ou m**e**sa (ora aberto, ora fechado)
h	rr	**r**ato
i	i	m**i**lho
m	m	**m**ão
n	n	**n**ão
o	o/u	gat**o**
u	u	ang**u**
p	p	**p**ato
r	r	ca**r**a
s	ts	pi**z**za
t	t	**t**udo
hu	w	como no inglês **w**ater (por vezes, o som se pronuncia entre 'w' e 'v')
pp	p^h	como no inglês **p**arty ('p' fortemente aspirado)
qu	k	**q**uero
qqu	k^h	como no inglês k**i**ll ('k' fortemente aspirado)
ss	t^hs	não há som correspondente em português, inglês ou nas línguas européias ('s' fortemente aspirado)
tt	t^h	como no inglês **t**en ('t' fortemente aspirado)

Para as posições genealógicas foi utilizada a notação inglesa. Assim, **F**=pai, **M**=mãe, **B**=irmão, **Z**=irmã, **S**=filho, **D**=filha, **Ch**=filhos, **H**=marido, **W**=esposa, **e**=mais velho(a) (ex: **eB**=irmão mais velho), **y**=mais novo(a) (ex: **yZ**=irmã mais nova), **FF**= pai do pai (father's father), **MB**= irmão da mãe (mother's brother) etc.

Aspas duplas ("X") são utilizadas para delimitar citações, falas de informantes, discurso direto e indireto livre, de um modo geral. Aspas simples ('X') indicam termos imprecisos ou ambíguos, glosas e traduções. Ênfases ou expressões cunhadas por mim são colocadas em itálico.

SIGLAS E ABREVIATURAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COMIN	Conselho de Missão entre Índios
HCBP	Harvard Central-Brazil Project
IFCS	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
JOCUM	Jovens com uma Missão
MN	Museu Nacional
NuTI	Núcleo de Transformações Indígenas
OPAN	Operação Amazônia Nativa
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PRONEX	Programa de Apoio a Núcleos de Excelência
SIL	Summer Institute of Linguistics
T. I.	Terra Indígena
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro



Mapa da região Juruá-Purus (Sudoeste Amazônico: fronteira entre os Estados do Amazonas e Acre).
Extraído de Página do Melatti: http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885

PRÓLOGO

Este trabalho é motivado por um interesse etnográfico sobre os Kulina (Arawá) da Amazônia Ocidental[1]. Em certo sentido, este é o seu tema principal. Mas a dissertação acabou sendo também a testemunha de um incômodo e a tentativa de resolvê-lo. Este é, por assim dizer, seu tema subjacente.

Para entender os Kulina, senti-me obrigado a pesquisar a literatura existente sobre os demais grupos indígenas falantes de línguas Arawá (os Banawá, os Deni, os Jamamadi, os Jarawara, os Kanamanti, os Paumari e os Zuruahá), grupos estes que habitam historicamente as bacias drenadas pelos rios Juruá e Purus. Esta escolha se deveu, em parte, a um arbitrário lingüístico – a delimitação da família lingüística Arawá –, e, em parte, à relativa proximidade geográfica destes povos. Esta última razão, no entanto, não era suficiente para separar 'os Arawá' enquanto objeto da pesquisa, sendo que eles vivem em proximidade com muitos outros grupos indígenas, falantes de línguas Katukina, Aruak e Pano. Acatei, pois, a classificação lingüística como ponto de partida.

À medida em que lia a etnografia sobre estes povos, fui percebendo algo que é mais do que óbvio para qualquer etnólogo, mas que vim, eu mesmo, a sentir na pele: a idéia de uma unidade 'Arawá' não fazia o mínimo sentido para os índios nos quais eu estava interessado. Senti-me imediatamente tomado pela sensação de que, ao ter que lidar exclusivamente com a literatura específica sobre os Arawá, eu estaria praticando uma espécie de 'anti-antropologia', na medida em que desconsiderava a conceitualização nativa sobre suas relações com os demais grupos da região. Esta sensação inicial de incômodo foi agravada por dois motivos.

No final de 2004, graças a uma verba de pesquisa do NuTI/PRONEX, tive a oportunidade de participar de um dos cursos de formação de professores indígenas patrocinado

pela Secretaria de Estado de Educação do Acre (Dep. de Gerência de Educação Escolar Indígena), que reuniu, durante cerca de um mês, diversas etnias, entre elas índios Kulina do alto rio Purus e do rio Envira. O encontro aconteceu em Plácido de Castro, cidade localizada no sudeste acreano, fronteira com a Bolívia.

Na ocasião, eu pude travar os primeiros contatos com os Kulina, tendo ficado com eles por aproximadamente 20 dias, e negociado provisoriamente minha futura ida a campo, prevista para o segundo semestre de 2006. No âmbito de um encontro multi-étnico deste porte, as relações complexas entre os diversos grupos indígenas do Acre me impressionaram. Na casa em que os Kulina estavam hospedados, e onde amarrei minha rede, havia também um grupo de índios Kaxinawá (Pano). Além disso, por ali passavam diariamente índios Yaminawa (Pano), Sharanawa (Pano), Manchineri (Aruak), Ashaninka (Aruak), entre outros. Nos intervalos das aulas, eles se reuniam para discutir política indigenista, contar histórias ou simplesmente bater papo, opinar sobre o desenrolar do curso, jogar sinuca e beber cachaça, trocar cantos xamânicos, tomar ayahuasca, cheirar rapé etc., num clima que variava de polida formalidade, passando por cordialidade aberta, até pequenas tensões e brigas (sobretudo quando o consumo de álcool era elevado).

Esta viagem me marcou profundamente, tanto pelo prazer de ter conhecido e convivido com os Kulina, quanto pela percepção da dimensão das intricadas redes de relacionamento nas quais eles estão envolvidos. Fiquei com a impressão de que qualquer etnografia sobre os Kulina seria incompleta se não levasse em conta essas redes. Visto retrospectivamente, este foi o primeiro motivo para aumentar meu desconforto com as unidades de análise em minha pesquisa bibliográfica.

O outro motivo foi a leitura de um brilhante artigo de Peter Gow (2002), no qual o autor traça uma etno-história dos Piro do baixo Urubamba, relacionando-os a outros grupos indígenas que ocupam respectivamente, por assim dizer, as extremidades sudoeste e nordeste do território

piro: os Kampa e os Apurinã. O argumento de Gow é que qualquer etno-história dos índios sul-americanos deve levar em conta os conhecimentos que temos atualmente sobre sua socialidade. O autor também critica supostas unidades lingüísticas do tipo "Aruak sub-andinos", mostrando que as relações entre os grupos do sudoeste amazônico são irredutíveis a tais unidades. As idéias de Gow não chegam a ser totalmente novidade, visto que a etnologia tem já há algum tempo problematizado noções como as de 'etnia' ou 'tribo' (cf. Howard 1993). Mas sua ênfase nas concepções indígenas da alteridade como centrais à história daqueles grupos parece-me de suma importância.

O texto de Gow permaneceu ressoando em minha cabeça, e guiou grande parte da minha leitura da bibliografia. Por motivos pragmáticos, no entanto, por falta de tempo e, sobretudo, competência, permaneci restrito aos materiais arawá, confiando na unidade lingüística apenas como instrumento heurístico. De qualquer forma, tentei colocar alguns destes problemas na dissertação, particularmente na interpretação dos subgrupos nomeados dos 'povos Arawá' (sempre com um frio na espinha ao utilizar expressões como "povos Arawá", "os Arawá", "sociologia arawá" etc.). O texto de Gow foi tão influente que, creio, o subtítulo da dissertação –

ID 10 Tc 00.00019 Tw 9342 0 Td[(e gha r fo 1 Tf-0.00051 Tc 0.0202 Tc 0 .9901 0 Td[(Scialidade.224 e226

as monografias modernas existentes sobre os grupos Arawá. A partir daí, propomos um modelo não-morfológico para a compreensão dos subgrupos, modelo evidentemente provisório e tentativo (que, possivelmente, diz mais sobre *minha relação com* os dados do que sobre os dados mesmos). A idéia geral é substituir uma abordagem *funcional-sociológica* por uma abordagem *estrutural-mitológica* dos subgrupos nomeados arawá.

A Parte 2 versa especificamente sobre os Kulina. No capítulo 4, procuro revisar alguns dos desenvolvimentos teóricos mais importantes da etnologia americanista nos últimos 30 anos, de modo a situar a etnografia kulina neste panorama mais amplo. No capítulo 5, iniciamos a análise mais detalhada do material etnográfico, com ênfase particular nos subgrupos nomeados: os *madiha*. O capítulo 6, o último da dissertação, é uma discussão sobre parentesco, relacionando os processos kulina de produção de parentes àquilo que vem sendo chamado na etnologia sul-americana de "afinidade potencial", segundo o conceito de Viveiros de Castro (2002b).

No Epílogo, aproveito alguns *insights* de Roy Wagner, em texto de 1974 sobre a pertinência do conceito estrutural-funcionalista de "grupo social" para as terras altas da Nova Guiné (cf. Wagner 1974). O argumento do autor ajudou, em grande medida, na minha tentativa de lidar com a nebulosa dos subgrupos. Sendo que a idéia de "grupo" também não me pareceu ideal para entender os coletivos arawá, optei pela ênfase no prefixo *-sub*, indicando sua potência de fracionamento indefinido. Tal potência resulta em uma série de "nomes" (Wagner 1974: 107) que, por sua vez, qualificam diversos tipos de 'gente' (*não* de 'grupos').

Parte 1

Os Arawá

Capítulo 1. A família lingüística Arawá

Os Kulina são falantes de uma língua da família Arawá, à qual pertencem também os Banawá-Yafi, os Deni, os Jarawara, os Kanamanti, os Paumari, os Jamamadi e os Zuruahá, grupos que habitam historicamente as bacias dos rios Juruá e Purus, no sudoeste amazônico.

Daniel Brinton, em *The American Race* (1891: 292-293), foi talvez o primeiro autor a distinguir nominalmente essa família lingüística, referindo-se especificamente às línguas arawá[2] e paumari. O autor baseara-se em vocabulários recolhidos por William Chandless (1866; 1869), pioneiro na exploração do sudoeste amazônico (Dixon 1995: 289; Rivet & Tastevin 1938: 71).

Aryon Rodrigues sugere a seguinte distribuição geográfica das línguas Arawá: os Kulina se distribuem ao longo dos altos rios Purus e Juruá, no baixo Juruá, no Jutaí, no Itacoaí e também no Curuçá, nos estados brasileiros do Amazonas e do Acre, e também no Peru; os Deni se encontram no alto Cuniuá, afluente do Purus, e no Xeruã, afluente do Juruá, no Amazonas; os Paumari nos afluentes do Purus, Tapauá, Cuniuá, Pinhuã, Jacaré e Ituxi, no Amazonas; os Jamamadi, Banawá-Yafi e Jarawara em afluentes do Purus, nas cercanias da cidade de Lábrea, no Amazonas (Rodrigues 1986: 71). O autor não menciona os Zuruahá, contatados na década de 80, e que habitam as terras firmes entre os igarapés Riozinho e Coxodá, afluentes da margem direita do Cuniuá – um dos formadores do Tapauá, tributário da margem esquerda da bacia do Purus (Dal Poz 2000: 90).

Čestmír Loukotka (1968: 194-196) menciona um número maior de supostos pertencentes à família (*stock*) Arawá. Os já extintos Arawá (ver nota 2 abaixo) teriam habitado os rios Xeruã e Xiué, e o entorno do lago Jairuã, à margem direita do Juruá. Loukotka fala também dos Purupurú que, segundo Chandless (1866: 92), seria uma antiga tribo – cujo nome foi extinto – que se

---

Proto-Arawá *Proto-Aruak*

subdividiu, originando os atuais Paumari e Juberi[3]. Os Purupurú habitaram as terras do baixo curso do Purus. Os Jamamadi[4], segundo o autor, habitam ao longo dos rios Purus, Juruá, Tapauá, Xeruã e Pauiní, no estado do Amazonas. Os extintos Wainamari teriam vivido próximo ao rio Inauiní, tributário do alto curso do Purus. Os Watanari habitaram os rios Ituxi e Sepatini, afluentes do Purus. Os Sewaku habitaram antigamente o rio Pauiní, posteriormente tendo migrado para a margem esquerda do Purus, no lado oposto à boca do rio Sepatini. Os Pamaná viveram nos rios Ituxi e Mucuim, próximo ao lago Agaã. Mais ao norte, no rio Mucuim, encontravam-se os extintos Amamati. Os Paumari vivem às margens do Médio Purus, da boca do rio Jacaré até a boca do rio Mamoriá, no Amazonas. Os Juberi, no lado oposto à boca do Mamoriá e ao redor do lago Abunini, migrando posteriormente para o baixo curso do Tapauá. Os extintos Sipó (ou Cipó) teriam vivido ao norte dos Juberi, no Tapauá. Loukotka menciona separadamente os Kulina (Kurina ou Kólö) – que se distribuem em duas regiões: na margem direita do Juruá, ao redor do rio Mararí e no alto curso do Tapauá; e também nos rios Eirú e Gregório, e na margem esquerda do rio Murú, no Acre – e os Madiha – encontrados no Eirú, próximo ao distrito de Bom Jardim, Amazonas[5]. Por último, o autor fala dos Catiana, grupo extinto que teria vivido ao redor do lago Iaco, no Acre.

Paul Rivet e Constant Tastevin (1938) inventariam igualmente uma série de grupos pertencentes à família Arawá. Os autores mencionam os seguintes nomes: Arauá (ou Arawá);

Treponema carateum

purupuru *nheengatú*

Madiha

dzomahi madiha *madiha*
madiha

Kulina (Kulino, Kolina, Kollina ou Kurina); Pamaná (ou Pammana); Paumari (Pammari, Pamarí ou Pamauri); Puru; Purupurú; Jamamadi (Jamamadi, Jamamandi ou Kapinamari); Juberi (Yuberi ou Jubiri). Além destes, os autores citam também outros possíveis pertencentes à família, estes porém "avec doute" (Rivet & Tastevin 1938: 72). São eles: os Anamari; os Amamati (ou Jamamari); os Kulina (ou Karunawa); os Kuria; os Kuriaua; os Pama; os Sewaku (ou Sehuaku); e, finalmente, os Sipó (ou Cipó).

A classificação de Loukotka, assim como a de Rivet e Tastevin – que, neste pormenor, mantiveram uma salutar cautela – incluem muito provavelmente grupos dos quais não se tem certeza que pertençam ao Arawá, e também cujos nomes – ntrosripprriomes s mãjaw extadin

, oJa Ara A,eomeBmmaraw Yafite, s

> "De um modo geral, a região do Purus apresenta um quadro etnográfico bem simples. Com exceção dos Mura, hoje insignificantes, que habitam na região da embocadura, e de algumas hordas de Pano no Alto Purus (como os Kanamari no Rixala[8]), tôdas as tribos aqui representadas pertencem à família dos Maipure ou Nu-Aruak" (Ehrenreich 1948: 94).

Paul Rivet e Constant Tastevin (Rivet & Tastevin 1938; Vernau 1921: 267) também procederam a uma extensa comparação entre vocabulários Arawá e Aruak, chegando às mesmas conclusões de Ehrenreich. Segundo os autores (Rivet & Tastevin 1921: 463):

> "Avec raison, Chandless suppose que les Kulino[9] doivent faire partie de la tribu des Jamamadi. Les Kanamari désignent les uns et les autres du même nom: *Kólö*; leurs langues se ressemblent beaucoup et forment, avec le Pammari et l'Araua, um sous-groupe linguistique arawak très homogène"

Na seção correspondente às tribos da região Juruá-Purus no *Handbook of South American Indians*, Alfred Métraux (1948: 660) menciona os vocabulários comparativos de Ehrenreich e Rivet e Tastevin, para igualmente sugerir serem os Arawá um subgrupo Aruak. A opinião de Métraux é, posteriormente, mantida sem ressalvas por Harald Schultz e Vilma Chiara (1955: 186). Algum tempo depois, foi a vez de Noble (1965) insistir na existência de um vínculo genealógico entre Arawá e Aruak. Noble utilizou o método de datação léxico-estatístico para sugerir uma ramificação do *Proto-Aruak* em sete famílias, ramificação que teria se iniciado há aproximadamente 5.000 anos. Uma destas famílias, à época dos primeiros contatos com os

---

madiha

deni *Korubudeni*

europeus, era composta justamente pelas diversas línguas Arawá das bacias do Juruá-Purus (Lathrap 1970[1975]: 76).

Longe de unânime, no entanto, a continuidade genealógica entre Arawá e Aruak não foi admitida por autores como Mason (1950), Loukotka (1968), Tovar & Tovar (1984) e Rodrigues (1986), que qualificaram o Arawá como uma família lingüística distinta (Dixon 1995: 289)[10].

Até mais ou menos a década de 90, estudos comparativos sistemáticos sobre as línguas da família Aruak, e de famílias supostamente a ela aparentadas, eram relativamente poucos, o que fez com que associações históricas do tipo Aruak-Arawá fossem avançadas "sem a apresentação de evidências claras" (Rodrigues 1986: 66). Estudos lingüísticos mais detalhados sobre as línguas Arawá vêm, de fato, confirmando a inexistência de qualquer filiação desta família ao Aruak. Falaremos de alguns destes estudos adiante. Por ora, vale notar a estranha facilidade com que alguns etnógrafos dos Arawá sustentam a filiação, parecendo dar pouca atenção às discussões lingüísticas. Donald Pollock, por exemplo, afirma categoricamente que os Kulina são um dos maiores grupos de falantes Aruak na Amazônia ocidental, pertencendo ao "subgrupo" Arawá (Pollock 1985a: 17). Também Domingos A. B. Silva, em sua dissertação sobre música kulina, menciona que os Kulina pertencem ao "grupo lingüístico Aruak" (Silva 1997: 5). Gordon Koop e Sherwood G. Lingenfelter, etnógrafos dos Deni, sugerem que estes índios falam "dialetos mutuamente inteligíveis de uma língua da família Aruak" (Koop & Lingenfelter 1983: 1). Günter Kroemer, que fez pesquisa com os Zuruahá, diz que estes índios, juntamente com os Jamamadi, os Paumari e os Deni, pertencem ao "tronco lingüístico aruak", possuindo cada qual seu "dialeto próprio" (cf. Kroemer 1985: 149).

Um dos primeiros estudos detalhados de uma língua da família Arawá talvez tenha sido a obra de Shirley Chapman e Desmond Derbyshire (Chapman & Derbyshire 1991), lingüistas do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), sobre a língua paumari. Como explica Daniel Everett (1995:

299), a partir daí os trabalhos sobre esta família vêm se multiplicando e intensificando. Os estudos recentes são unânimes em tratar o Arawá como uma família independente.

Robert Dixon, lingüista conhecido por sua pesquisa sobre línguas aborígines australianas, começou a estudar a família Arawá por volta da década de 80. Comparando um vocabulário de 203 lexemas *Proto-Aruak* esboçado por David Payne (1991) com sua própria tentativa de reconstrução do *Proto-Arawá* (370 lexemas), Dixon conclui:

> "Three possible cognates can be recognized between these lists, none of them fully convincing. The grammatical morphemes of Proto-Arawá and Proto-Arawak are also quite different. *It must be concluded that there is no evidence whatsoever that (despite their similar names and geographical proximity) the Arawá and Arawak language families are genetically related*" (Dixon 1995: 290 – grifos meus).

Daniel Everett, em artigo sobre os sistemas prosódicos Arawá, igualmente postula:

> "A família Arawá continua não classificada ao nível do tronco lingüístico. Certamente, não existem palavras cognatas entre, por exemplo, proto-Arawá e proto-Arawak (...) A única semelhança entre os dois grupos é que os dois manifestam o gênero gramatical. Mas esse fato é insuficiente para propor qualquer relação genética entre ambos..." (Everett 1995: 298).

No recente compêndio sobre línguas amazônicas, *The Amazonian Languages*, organizado por Dixon e Alexandra Y. Aikhenvald (Dixon & Aikhenvald [orgs.] 1999)[11], o capítulo sobre os Arawá coube ao próprio Dixon. Nele, o autor divide a família Arawá em seis línguas distintas, incluindo a extinta arawá, e sugere sua distribuição geográfica aproximada. Eis as línguas Arawá segundo a classificação de Dixon (1999: 294):

1) Paumari: o grupo é composto aproximadamente por 600 pessoas, sendo que apenas 200 falam a língua; o restante da população emprega o português regional.

2) Madi: falada por três tribos diferentes, cada qual com especificidades dialetais. São elas: Jarawara (cerca de 150 falantes); Jamamadi (cerca de 190 falantes); Banawá-Yafi (cerca de 80 falantes).

3) Zuruahá: cerca de 100 falantes.

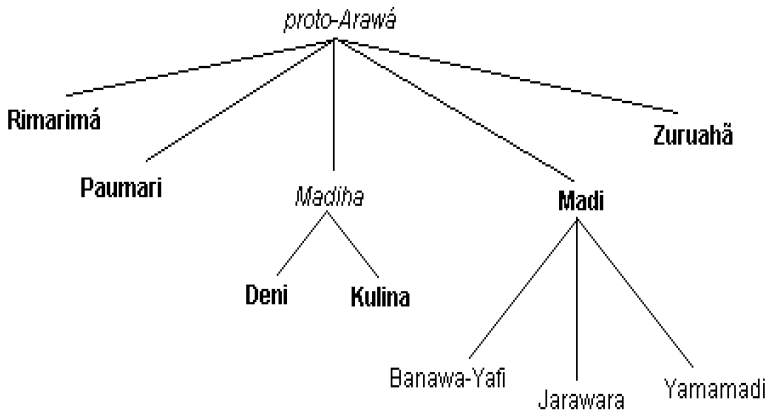
As duas línguas seguintes formam um subgrupo *Deni-Kulina*:

4) Deni: cerca de 1.000 falantes.

5) Kulina ou Madiha: cerca de 2.500 falantes.

6) Arawá (extinta em fins do século XIX).

Daniel Everett fornece uma classificação ligeiramente diferente da de Dixon, incluindo os Rimarimá no grupo Arawá. O autor reconhece, no entanto, sobre estes índios: "...nem sabemos com certeza se existem ou se são da família Arawá. Mas segundo os Banawá existem e falam uma língua semelhante ao Banawá" (Everett 1995: 299). Segue abaixo uma adaptação da árvore genealógica das línguas Arawá, segundo Everett (ibid. p. 298)[12]:



De acordo com Dixon, o vocabulário recolhido por Chandless permite uma análise das relações internas à família. Os três dialetos madi – jarawara, jamamadi e banawá-yafi – são praticamente idênticos lexicalmente, partilhando cerca de 95% do vocabulário. Suas gramáticas são também muito similares e seus falantes compreendem-se mutuamente. Em se tratando das línguas deni e kulina, embora apresentem consideráveis diferenças gramaticais, elas formam, segundo o autor, um subgrupo ao nível lexical, partilhando por volta de 65% de vocabulário (Dixon 1995: 291). Nenhum outro subgrupo parece ser justificado. Das línguas da família, a paumari é a mais divergente em termos gramaticais e lexicais, ao passo que deni, kulina e madi se assemelham (Dixon 1999: 294). Segue abaixo, a título de ilustração, um quadro de lexemas das línguas Arawá para 'lua', 'sol' e 'trovão' (extraído de Dixon ibid. p. 297):

	'Lua'	'Sol'	'Trovão'
Paumari	*masiko*	*safini*	*bahi*
Jamamadi	*abariko*	*mahi*	*bahi*
Jarawara	*abariko*	*bahi*	*bahi*
Banawá-Yafi	*abariko*	*mahi*	*mahi*
Zuruahá	*masiki*	*masiki*	*bai*
Deni	*abadziko*	*mahi*	*bahi*
Kulina	*abadziko*	*mahi*	*s^{h}omaroro*
Arawá	*masiko*	*mahi*	(sem registro)

No próximo capítulo, abordaremos a situação histórica e os possíveis deslocamentos dos grupos Arawá. Por ora, fiquemos com a sugestão de Dixon (ibid. p. 292), que apresenta um

mapa com a localização aproximada das diversas tribos Arawá, de acordo com as seis línguas da família.

Os extintos Arawá teriam vivido às margens do Médio Juruá e seus afluentes; os Deni se encontram um pouco mais ao sul, descendo o Médio Juruá; os Zuruahá habitam a faixa de planície fluvial entre o Médio Juruá e o Médio Purus, mais próximo aos afluentes deste último, notadamente o Tapauá, que desce em direção sudeste (ver também Kroemer 1994: 17); pouco mais ao leste, estão os três povos falantes da língua madi – Jarawara, Jamamadi e Banawá-Yafi –, que se distribuem ao longo dos afluentes do Médio Purus; ainda mais a leste encontram-se os Paumari, situados próximos à cidade de Lábrea, nos afluentes da margem direita do Purus, notadamente entre os rios Jacaré e Ituxi; por último, temos os Kulina, a maior população Arawá, habitando o Alto Purus, o Médio e Alto Juruá e as planíces aluvionais entre estes rios, ao longo de seus afluentes Envira, Murú, Tarauacá, Gregório, entre outros.

A literatura sobre as línguas Arawá é, atualmente, relativamente numerosa, ainda que um tanto heterogênea em termos qualitativos. O grande número de estudos lingüísticos no sudoeste amazônico deve-se sobretudo à atuação de missionários e lingüistas do SIL que, já há algum tempo, vêm trabalhando com os diversos grupos Arawá.

Em abril de 1975, Gordon Koop, pesquisador ligado ao SIL, iniciou sua pesquisa entre os Deni de Marrecão, um igarapé do rio Cuniuá (entre os médios Purus e Juruá). A pesquisa durou quase três anos e, a partir de 1977, contou com ajuda de Sherwood G. Lingenfelter. Esta expedição teve como resultado uma breve monografia sobre os Deni (Koop & Lingenfelter 1983), além de um dicionário com aproximadamente 2.200 palavras e um esboço de gramática (Koop & Koop 1985). Koop escreveu ainda um artigo sobre afixos pessoais em deni (Koop 1988), e sua esposa, Lois Koop, um trabalho sobre gênero gramatical (L. Koop 1981/82). Além dos estudos do casal Koop, pesquisadores do SIL, como Paul e Dorothy Moran, escreveram breves ensaios sobre gramática deni (Moran & Moran 1977).

Sobre os Kulina do lado brasileiro, contamos com uma pequena gramática (Monserrat & Silva 1986) e um dicionário com cerca de 2.000 verbetes (Silva & Monserrat 1984), elaborados por dois pesquisadores vinculados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Ruth Monserrat e Abel Silva (chamado de Kanaú pelos Kulina). A gramática de Monserrat e Silva foi elaborada a partir do dialeto do Igarapé do Anjo, aldeia Kulina situada na margem esquerda do rio Envira, distante aproximadamente 700 km (por rio) do município de Feijó (Acre)[13]. Recentemente, Frank Tiss, do Conselho de Missão entre Índios (COMIN), publicou nova gramática da língua kulina (Tiss 2004). Pesquisadores do SIL já vinham trabalhando com os Kulina peruanos desde a década de 60, produzindo alguns trabalhos úteis sobre esta língua. Patsy Adams recolheu, durante seis anos, mitos e canções kulina, publicados em seu *Textos Culina* (Adams 1962). Este trabalho apresenta 31 mitos no vernáculo, com tradução para o castelhano, além de 12 canções transcritas e igualmente traduzidas. Há ainda, em anexo, um vocabulário kulina-castelhano. Em parceria com Stephen Marlett, Adams escreveu também artigos sobre gramática kulina (Adams & Marlett 1987; 1990; 1991; 1994). E. B. Loos, também do SIL, publicou alguns materiais fonológicos sobre esta língua (Loos 1978). Mais recentemente, Pamela Wright escreveu uma dissertação e alguns ensaios sobre gramática (Wright 1988; 1991; 1995).

A lingüista Shirley Chapman realizou intensos estudos sobre os Paumari, coautorando com Desmond Derbyshire uma gramática desta língua (Chapman & Derbyshire 1991). A autora produziu também, ao lado de Meinke Salzer, um extenso dicionário bilíngüe paumari-português (Chapman & Salzer 1997), além de uma série de pequenos artigos sobre margens verbais, interrogativos, entre outros tópicos (Chapman 1976; 1983; 1988).

Os trabalhos sobre os três dialetos das línguas madi – jarawara, jamamadi e banawá-yafi – são talvez os mais detalhados, realizados por uma equipe de pesquisadores do SIL. Robert

e Barbara Campbell produziram um breve dicionário jamamadi e alguns artigos sobre sua gramática (cf. B. Campbell 1985; 1986; R. Campbell 1977; 1988; Campbell & Campbell 1981). Sobre os Banawá, contamos com um dicionário de aproximadamente 1.300 verbetes (Dixon 1995: 290), organizado por Ernest e Barbara Buller. Há também um artigo sobre fonologia banawá, escrito pelos autores em parceria com Daniel Everett (Buller et.al. 1993). Este último autor também co-autorou um artigo sobre estruturas fonéticas banawá (Everett et. al. 1997). As pesquisas lingüísticas sobre os Jarawara são as mais significativas. Em 1989, Alan Vogel publicou, pela universidade do Texas, uma tese de mestrado sobre o gênero gramatical em jarawara (Vogel 1989). Dixon realizou trabalho de campo entre esses mesmos índios a partir de 1991 (Dixon 1995: 291), escrevendo alguns artigos sobre gramática (Dixon 1995; 2000a; 2000b; 2001; 2002; 2003; Dixon & Vogel 1996). O autor terminou recentemente uma extensa gramática jarawara, certamente o trabalho mais completo até o momento sobre uma língua Arawá (Dixon 2004a). Dixon realizou também tentativas de reconstrução fonológica do *Proto-Arawá* (Dixon 1995: 291-292; 2004b).

Os únicos registros sobre a extinta língua arawá são encontrados no pequeno vocabulário recolhido por Chandless, em sua viagem ao Juruá (Chandless 1869). Como foi dito anteriormente (ver nota 1 supra), estes índios se extinguiram por volta de 1877, devido a uma epidemia de sarampo. Segundo Paul Rivet e Constant Tastevin (1938: 72-73), os poucos Arawá sobreviventes procuraram abrigo entre os Kulina, onde foram provavelmente assassinados.

Os índios Zuruahá, pequena tribo de aproximadamente 100 pessoas, foram contatados somente em fins da década de 70, por missionários da Prelazia de Lábrea (cf. Kroemer 1989; Dal Poz 2000: 90). Em 1984, foi organizado o Projeto Zuruahá, programa de ações assistenciais e defesa das terras indígenas, a cargo de uma equipe composta por membros da Operação Amazônia Nativa (OPAN), do CIMI e da Prelazia de Lábrea. Neste contexto, jovens pesquisadores da organização missionária Jovens com uma Missão (JOCUM), relacionada ao SIL,

começaram a realizar excursões aos Zuruahá, tendo em vista o estudo de sua língua (Dal Poz 2000: 131). Edson e Márcia Suzuki, da JOCUM, vêm especialmente trabalhando com esta língua, tendo publicado alguns escritos (Suzuki 1995; 1996; 2000). Daniel Everett escreveu ainda um artigo comparativo sobre níveis prosódicos em zuruahá e banawá (Everett 1996).

Todos os estudos recentes sobre as línguas da família Arawá atestam, como já foi dito, a independência genética da família em relação ao Aruak. Tais evidências lingüísticas, veremos a seguir, colocam algumas dificuldades para o estudo da pré-história dos grupos Arawá, pré-história esta geralmente subsumida nos estudos sobre a diáspora aruak (Lathrap 1970[1975]; Urban 1992).

Capítulo 2. Arqueologia e História

Traçar a história da ocupação indígena na região Juruá-Purus não é tarefa das mais fáceis. Tal "área cultural" (Galvão 1960) é, ainda hoje, uma das menos conhecidas de toda a Amazônia. Os materiais sobre a história do povoamento indígena são, no geral, escassos e dispersos. Além disso, a onomástica regional é extremamente complexa, oscilando entre os níveis da 'tribo', do 'grupo local', dos 'subgrupos nomeados', sem que se saiba exatamente ao quê e a quem se referem precisamente os nomes indígenas citados nos registros de viajantes que percorreram a área. Como vimos no capítulo anterior, classificações lingüísticas muitas vezes apressadas – baseadas em semelhanças lexicais superficiais – só contribuem para aumentar a dificuldade em se identificar os índios da região.

Em relação à história dos grupos Arawá, há ainda uma dificuldade adicional. A maior parte das tentativas de reconstrução das rotas migratórias e localização geográfica dos índios do sudoeste amazônico ignoram a especificidade da família Arawá, cons l7cidade5nstfalantes como outros tantos grupos Aruak, cuja diáspora, esta sim, é mais bem documentada,de5idadmaior do que a de qualquer outra família lingüística da América do Sul[14]. As línguas Aruakd predominavam, ao norte, desde as Gcides Antilhas, est5id5ida-se até as Bahamas e à costa leste da Flórida; ao sul, os povos Aruak ocuparam até o Gcide Chaco. SeguidadLathrap, a família Aruak abcigeu provavelmente todo o continente sul-americano, desde a foz do Amazonas e do Alto Xingu, a leste, até à Montanha peruviana superior e à bacia do lago Titicaca, a oeste (1970[1975]: 76).d

As tentativas de reconstrução de uma pré-história dos grupos Aruak são, no entanto, cercadas de controvérsia (cf.dLathrap 1970[1975]; Noble 1965). A região amazônica, porde5n clima úmido, não favorece a conservação de materiais arqueológicos, e algumas das principais

teorias sobre sua pré-história são baseadas em evidências lingüísticas e reconstruções glotocronológicas[15]. O estabelecimento de relações entre línguas e famílias lingüísticas serviu em larga medida como ponto de partida para conjecturas históricas.

G. Kingsley Noble foi um dos primeiros autores a tentar uma análise sistemática sobre os grupos da família Aruak. Contrariando Paul Ehrenreich, entre outros, que acreditavam ser a região entre o rio Orenoco e o norte das Guianas o sítio original dos grupos Aruak, Noble sugeriu que os *Proto-Aruak* iniciaram sua diáspora a partir das cabeceiras dos rios Ucayali e Madre-de-Dios, no sudeste peruano. Sua dispersão teria se dado aproximadamente entre 4.500 a 5.000 anos atrás. Noble fala em sete ramos Aruak divergentes, seis dos quais eram compostos por línguas muito próximas, em áreas restritas. São elas: o taino, nas Grandes Antilhas e Bahamas; chamicuro no rio Samiria, nas montanhas orientais peruanas; o amuesha na nascente do Alto Pachieta e em Pacazu, na mesma região do Peru; o apolista, numa pequena zona junto a um afluente do rio Beni, na montanha boliviana; o uru-chipaia, em várias áreas na bacia do Titicaca; e, por último, o que nos interessa mais diretamente, as diversas línguas Arawá das bacias do Juruá e Purus (Lathrap 1970[1975]: 76)[16]. O sétimo ramo seria o maipurano, abrangendo grande variedade de línguas. Noble admitia que o *Proto-Maipurano* tivesse como sítio original, pouco antes de sua dispersão, a região do Alto Orenoco, concordando neste ponto com as teorias anteriores, inclusive a de Paul Ehrenreich. No entanto, para o *Proto-Aruak*, o autor sugeriu como centro original de dispersão os altos cursos do Ucayali e Madre-de-Dios.

Donald Lathrap discorda da hipótese de Noble: "À luz da ecologia, da demografia e de meios de dispersão, os centros sugeridos por Noble não parecem prováveis e não posso

---

Aruak

Proto-Aruak

família

compreender a força dos seus argumentos quanto a dados lingüísticos" (1970[1975]: 78). A crítica de Lathrap baseia-se no fato de que, à época do contato inicial com os europeus, os povos Aruak praticavam uma agricultura intensiva, de cultivo de raízes. O autor vê fortes razões para sugerir que esse padrão econômico foi fator decisivo na grande explosão demográfica dos Aruak e na sua conseqüente diáspora. Sendo que a cadeia montanhosa entre os altos cursos do Ucayali e Madre-de-Dios não era propícia à agricultura, seria pouco provável que ali tivesse ocorrido grande pressão demográfica. Além disso, a distribuição dos povos Aruak sugere que a canoa era o principal meio de transporte utilizado. Diz Lathrap que a zona indicada por Noble é uma das regiões de menor possibilidade para o desenvolvimento dos transportes fluviais, pois os cursos de água são ali rápidos e rochosos (ibid. pp. 78-79).

Buscando um padrão de distribuição dos grupos Aruak que tivesse fundamentos ecológicos mais sólidos, Lathrap sugere a hipótese de que, por volta de 3.000 a.C., povos *Proto-Aruak* estavam concentrados na planície inundada do Amazonas central, próximo ao que hoje é a cidade de Manaus[17]. A agricultura de floresta tropical praticada por esses grupos teria acarretado um grande aumento populacional, gerando uma pressão demográfica sobre as terras aluviais da planície alagada do Amazonas. Para aliviar tal pressão populacional, pequenos grupos teriam viajado em canoas pelas vias fluviais disponíveis, em busca de novas regiões aluviais. Deste modo, alguns grupos subiram o rio Madeira, localizaram e ocuparam terras aluviais, expandindo-se até o piemonte andino. Outro grupo deve ter sido empurrado para fora da bacia do Amazonas, e, segundo o autor, veio a ser o Uru-Chipaia. Alguns grupos, ainda, subiram o Amazonas, sendo obrigados – possivelmente devido à pressão exercida por índios Tupi-Guarani que subiam o Amazonas a partir do leste – a deslocarem-se ao longo do Juruá e

do Purus. Estes últimos teriam sido empurrados gradualmente para os altos cursos destes rios, constituindo, posteriormente, os diversos grupos de línguas Arawá (ibid. p. 79).

A hipótese de Lathrap, no que se refere aos grupos Arawá, é problemática. Como vimos na seção anterior, os dados lingüísticos não sustentam nenhuma ligação genética entre o *Proto-Aruak* e o *Proto-Arawá*. Este é um dos motivos pelos quais uma pré-história Arawá é tão incerta. No entanto, apesar de sua improvável origem comum, o *Proto-Arawá* e o *Proto-Aruak* são mais próximos entre si do que em relação, por exemplo, ao *Proto-Karib*, *Proto-Pano* etc. Acredita-se atualmente que essa proximidade deva-se, antes, a processos de empréstimos lingüísticos (Heckenberger 2002: 103). De qualquer modo, as especulações sobre o *Proto-Aruak* são ainda muito embrionárias (Urban 1992: 96). E, se há controvérsias em relação ao centro da diáspora Aruak, o que dizer de famílias não-aparentadas como a Arawá, Guahibo ou Puquina, consideradas por muitos autores como sendo de origem *Proto-Aruak*? As informações sobre os grupos Arawá permitem, com segurança, traçar apenas uma história mais recente.

As bacias do Juruá-Purus haviam sido já exploradas desde a época dos conquistadores espanhóis. O frei dominicano Gaspar de Carvajal, que acompanhou a expedição de Francisco Orellana, em 1542, fez os primeiros registros sobre o Purus. Este rio, chamado à época de rio Trindade – devido à imensidão de sua embocadura, que formava três ilhas fluviais – era o território dos Omágua (Kambeba), índios tupi-guarani "da estatura de gigantes, usando nos braços umas rodas a modo de braceletes e outras nas panturrilhas, perto dos joelhos; as orelhas eram perfuradas e muito grandes" (Carvajal apud. Kroemer 1985: 18). Nos séculos seguintes, uma série de expedições espanholas e portuguesas foram conduzidas ao sudoeste amazônico (por ser a região uma das supostas localizações do Eldorado), sendo inúmeras as menções a tribos indígenas[18]. No entanto, não há, nestes registros antigos, nenhuma referência segura a

nomes que se possa reconhecer como Arawá. As primeiras informações sobre esses índios datam efetivamente do século XIX.

A área do Juruá-Purus foi profundamente marcada pela exploração da borracha, e a gigantesca movimentação de recursos técnicos e econômicos pela busca da *hevea brasilienses* (seringueira) definiu em boa medida a paisagem etnológica da região. Os brancos que ali chegavam promoviam terríveis "correrias", ataques violentos às populações indígenas, que as exterminou em grande parte. Os índios foram encurralados por duas frentes extrativistas, a do caucho (*castilloa elástica*), que subia do Peru em direção ao Brasil, e a da seringueira, que ia do Amazonas em direção da Bolívia (Gonçalves 1991: 38-47)[19]. A região do Juruá-Purus, enquanto "área cultural" (Galvão 1960), foi classificada em grande medida pelo fato de que os diversos índios que ali habitavam na época dos contatos mais intensivos com os brancos – os Arawá, os Aruak 'pré-andinos' (Apurinã, Manchineri, Kampa), os diversos grupos Pano e Katuquina – sofreram de modo simultâneo e homogêneo o contato com as frentes extrativistas (cf. Viveiros de Castro 1978: 7). As relações de patronagem estabelecidas pela indústria seringalista são ainda fortes nas concepções indígenas – particularmente arawá – das relações sociais, influenciando sua organização socioespacial.

Além das frentes extrativistas da borracha, o contato dos índios com a sociedade envolvente foi resultado de outros eventos. Por ocasião dos muitos conflitos ocorridos na região amazônica à época da Cabanagem, em 1835, o governo da comarca do Alto Amazonas pretendeu reconstruir a unidade nacional integrando as populações indígenas no desenvolvimento da região. Neste contexto, o governo regencial promoveu uma série de expedições, realizadas

Entre 1843 e 1847, Francis de Castelnau percorreu o rio Purus. Na boca do rio Tapauá, Castelnau encontrou os índios Sipó[20], que fabricavam farinha de mandioca e cuja principal aldeia chamava-se Uruá (Kroemer 1985: 47). Cerca de 20 dias rio acima, a partir da boca do Purus, foi avistada uma maloca dos índios Purupurú (antepassados dos Paumari). Segundo a descrição, estes índios habitavam as praias do riozinho Pammary e utilizavam pirogas como principal meio de transporte e comunicação. Mais três dias subindo o rio, Castelnau encontrou índios Paumari no lago Capiã, à margem direita do Purus. O viajante continuou a subida do rio, deparando-se ainda com os Paumari no lago Cacuatã (8 dias rio acima) e Mamoriá (mais 3 dias à montante), na foz do rio Ituss, atual Ituxi[21] (mais 4 dias), e às margens do lago Sepatini (mais 3 dias). Em torno do lago Abumini, Castelnau deparou-se com os Juberis (que, assim como os Paumari, descendem dos Purupurú). Às margens do pequeno rio Pauini, encontravam-se os Sewacu, que, segundo a classificação de Loukotka, pertencem à família Arawá[22]. Castelnau os descreve como uma tribo hostil que recebia ferramentas dos espanhóis (Castello Branco 1947: 107-108)[23].

Castelnau havia encontrado índios Kulina vivendo próximos ao Xeruã, informação confirmada por Henry Bates (cf. Pollock 1985a: 21), que menciona também o rio Envira como sendo habitado pelos Kulina (Bates 1944: 362. n. 570). O naturalista inglês, que percorreu a região no começo da década de 1850, comenta que aqueles índios foram encontrados por Von Martius e Spix habitando ao longo do Juruá (ibid. p. 189). O autor menciona também a localização dos Arawá, sendo a região entre o baixo Xiné e o baixo Xunã, afluentes da margem direita do Juruá (ibid. pp. 228-229 – n. 485 e p. 570).

Em 1852, o pernambucano Serafim da Silva Salgado comandou uma expedição visando descobrir uma comunicação entre o Madeira e o Purus, estabelecendo deste modo uma passagem fluvial para os povoados da Bolívia (Castello Branco 1947: 108). Esta expedição partiu no dia 10 de maio, e contava com grande pessoal, incluindo índios remeiros, pilotos e carregadores. Passando pelo lago Cacuatã, foram encontradas jangadas dos índios Paumari, o que confirma a informação anterior de Castelnau. Salgado cruzou também com cerca de 400 Jamamadi, nas fozes dos igarapés Macuiany e Euacá, a quem qualificou de "antropófagos" (Kroemer 1985: 49).

Por volta de 1845, o militar João Henrique Matos recebeu a incumbência de reconhecer os índios do Purus, com vistas a estabelecer missões e, num momento seguinte, recrutar mão-de-obra indígena. Grande parte das informações de Henrique Matos devia-se a seu companheiro, Manoel Urbano da Encarnação, a quem A. R. Pereira Labre qualifica como o primeiro grande explorador do Purus (cf. Labre 1872: 50). Segundo Castello Branco (1947: 109), há uma certa confusão a respeito da data da expedição de Manoel Urbano[24], mas ela deve ter se iniciado em 1861, também visando a descoberta de uma passagem para o Madeira, escapando de suas cachoeiras.

Manoel Urbano levou, da boca do Purus à boca do Ituxi, cerca de 55 dias, em canoa mediana, percorrendo uma distância de aproximadamente 130 léguas. Atingiu a boca do Ituxi no dia 19 de abril, e então navegou mais 100 dias até o rio Aquiri (atual rio Acre[25]), percorrendo-o durante 20 dias. Manoel Urbano registrou aproximadamente a existência de 5.000 índios ao longo do Purus, tendo passado por malocas Juberi e Jamamadi (Castello Branco 1947: 109; Chandless 1866: 86-87).

A expedição seguinte foi empreendida pelo engenheiro Silva Coutinho, em 1862. Ao atingir a foz do rio Jacaré, Coutinho encontrou uma grande maloca paumari, à margem direita.

Manoel Urbano havia reunido ali cerca de 600 índios Paumari e Juberi, fazendo-os abrir um grande roçado e erguendo uma capela (Castello Branco 1947: 109-111).

Em 12 de junho de 1864, o geógrafo inglês William Chandless penetrava na foz do Purus, iniciando a quinta grande expedição a esse rio (cf. Chandless 1866: 88). Chandless foi quem realmente viajou por águas nunca antes navegadas, atingindo até os últimos meadeiros do Purus. Suas informações sobre os índios são bastante detalhadas. Alcançando o rio Jacaré, Chandless encontrou os Paumari e os Juberi, fazendo menção à 'pinta', doença de pele que atingia esses índios (ver nota 3 supra). O viajante inglês assim os descreveu:

> "The Pammarys are a very peaceable race: deaths by violence, and even severe wounds or blows, are almost unknown among them. They are a merry, good-humoured set, fond of and famed for singing : their songs have in general much of the wild effect of a bargpipe heard at a distance. Their agriculture is but slight : they plant bananas, aipim, and mandioca, but do not make mandioca-flour, though they are fond of it, and try to obtain it from traders. They are essentially a water-side tribe, good at fishing, and shooting (with arrow) fish or turtle, but very unskilled in shooting game, and generally in shooting upwards"(Chandless 1866 : 93).

Os Paumari, segundo o autor, costumavam habitar as praias e bancos de areia na estação seca, fazendo casas de folha de palmeira (provavelmente jarina). Quando se deslocavam, seus acampamentos eram feitos com galhos da árvore uirana fixados no solo, que serviam de abrigo. Na época da cheia, os Paumari dirigiam-se para os lagos, construindo cabanas sobre balsas colocadas no centro, para evitar os mosquitos. Segundo Chandless, cada família ocupava uma cabana independente, construída sobre uma balsa própria (ibid.). Na época do encontro, os Paumari já estavam intensamente envolvidos na indústria da borracha, trocando os produtos de sua extração por bens e mercadorias dos brancos, como machados de aço, roupas, cachaça etc. De acordo com o autor, esses índios habitavam exclusivamente ao longo do Purus (ibid.). O coronel Antonio Rodrigues Pereira Labre, que percorreu o Purus e seus

afluentes em 1871, fornece informações parecidas sobre os Paumari. Labre afirma que estes índios habitavam todo o médio Purus, tendo vivido em outros tempos no baixo curso do rio:

> "Vivem nos rios e lagos, alimentam-se especialmente de peixe e tartaruga; as suas cabanas são feitas nos lagos em jangadas ou balsas, pelo que suas habitações são fluctuantes (...) Fazem algum trabalho na extracção dos productos naturaes, que trocam por mercadorias, e bebidas, especialmente cachaça (...) Aquelles, que estão mais em contacto com a gente civilisada, andam vestidos, porém voltando para as selvas vivem nus. São os selvagens mais conhecidos por não arredarem-se das margens do rio e lagos..." (Labre 1872: 27).

No rio Tapauá, Chandless recebeu informações da existência de índios Cipós (ou Sipós) vivendo próximos às suas margens, embora não os tenha encontrado pessoalmente (1866: 94). Estes índios, possivelmente Arawá (ver páginas 6-7 supra), eram, segundo o autor, uma tribo "pequena e amigável" (ibid.). Eram também habilidosos nos trabalhos manuais e carregavam sempre consigo grandes quantidades de farinha de mandioca, para trocar com os regatões que subiam o rio.

Aproximando-se do Ituxi, Chandless tomou notícia de que ali viviam índios Pamaná, grupo supostamente Arawá já extinto (Rivet & Tastevin 1938: 72; Loukotka 1968: 194-196). Diz o autor: "In respect of ague the Ituxý has the worst name of all the affluents: the Pamanás, a tribe of it, are said to be always suffering, and consenquently very indolent and unwilling to work, whatever price be offered" (Chandless 1866: 96).

Acima do rio Sepatini, subindo em direção ao Hyauacú (atual Iaco[26]), na margem esquerda do Purus, Chandless encontrou os Jamamadi, que viviam cerca de dois dias rio acima dos Apurinã (grupo Aruak que se espalha por toda a região, mantendo intenso contato com diversos grupos Arawá). Os Jamamadi eram predominantemente um povo de terra firme, vivendo

ao longo de pequenos igarapés, mas evitando as margens dos grandes rios. Diz Chandless que eles não utilizavam canoas (ibid.).

Seis anos após a expedição pelo Purus e seus afluentes, Chandless percorreu, em 1867, o rio Juruá (Chandless 1869). A viagem foi mais curta do que a anterior, pois o viajante teve problemas em obter, junto às autoridades locais do município de Tefé, uma tripulação e equipamentos necessários para a expedição (Chandless 1869: 296).

Tendo atingindo a latitude 5°30'S., onde se inicia o Igarapé Xiué, Chandless se deparou com uma única aldeia dos índios Arawá. Eles estavam acampados numa praia de rio. Diz o autor que eles tinham longa experiência de contato com regatões, parecendo mais tímidos do que guerreiros, embora esta fosse sua fama. Sua língua era parecida com a dos Paumari, ainda que muitos deles falassem o *nheengatú*, ou "língua geral" (ibid. p. 299). Dois desses índios aceitaram seguir viagem com Chandless em troca de pagamento, acompanhando-o durante cinco dias até o rio Xeruã. Chegando na boca deste rio, os dois Arawá se recusaram seguir adiante, por temor dos índios Kulina (Culino) que viviam Xeruã acima (ibid. p. 300).

Estando certa tarde em uma praia na boca do rio Aracá (atual Chandless[27]), os membros da tripulação de Chandless receberam a visita de alguns índios, dentre os quais havia uns conhecidos como "índios-peixe". Chandless pediu que eles desenhassem na areia o trajeto que haviam feito até o local. Descobriu-se que eles vieram do rio Cuniuá, afluente do Tapauá, tendo chegado ao Juruá apenas quatro meses antes da chegada de Chandless. Falavam uma língua parecida com a dos Arawá e a dos Paumari (ibid. p. 301). É possível que tais índios fossem de algum subgrupo arawá, como, por exemplo, o *aba madiha* ('gente peixe') kulina. Para Rivet e Tastevin, tratava-se de um subgrupo jamamadi (Rivet & Tastevin 1938: 76)[28].

---

abadeni

aba made

Em 1904, Euclides da Cunha começou a explorar o Purus, como representante brasileiro da Comissão Mista de Reconhecimento do Alto Purus, organizada pelos governos brasileiro e peruano, visando a exploração definitiva daquele rio (Castello Branco 1947: 116). Em seus escritos sobre a expedição, Euclides da Cunha comenta a visão que os antigos cronistas tinham do Purus e de seus habitantes. Em 1639, o Padre Cristóbal de Acuña, cronista de Pedro Teixeira, menciona os Curucuru como uma das tribos que habitavam o Purus (chamado pelos índios de Cuchiguará). Segundo Euclides da Cunha, o nome Curucuru é uma "corruptela evidente" de Purupuru (Euclides da Cunha 2000: 282)[29]. O autor não fornece nenhuma evidência lingüística para comprovar tal "corruptela evidente". Entretanto, segundo Rivet e Tastevin (1938: 75), "Curucuru" (ou Kurukurú) era o modo pelo qual os Apurinã se referiam aos Paumari (Purupurú). Supondo, pois, que Euclides da Cunha tenha razão, teríamos que recuar a ocupação arawá na região pelo menos até o século XVII, o que é confirmado por Rivet e Tastevin a respeito dos Purupurú (ibid.). É possível que, neste período, certos grupos Arawá tenham sido empurrados em direção sudoeste, escapando da pressão de povos tupi-guarani – como os Kambeba, por exemplo – que vinham do leste. Esta é, aliás, uma das sugestões de Lathrap (ver página 22 supra), apenas que suas datas são muito mais recuadas.

O Purus foi, de fato, um dos principais caminhos pelos quais passaram, há muitos séculos, diversas tribos do continente sul-americano. De acordo com Euclides da Cunha, muitas tribos que ali foram encontradas não eram dali originárias. Entre estas, o autor inclui os Jamamadi, que teriam sido expulsos do Rio Negro, à época dos bandeirantes, e se embrenhado nas zonas interfluviais entre o Juruá e o Purus (2000: 305). Sobre os Paumari, Euclides da Cunha comenta que eles habitavam da foz do rio Jacaré ao Huitanã. Segundo o autor, quando de seu encontro com esses índios, os Paumari em nada se pareciam com o que encontraram os antigos

exploradores, como Silva Coutinho, Chandless e Manoel Urbano. Os índios haviam sido supostamente absorvidos por uma imigração intensiva, no âmbito da empresa seringalista (ibid.).

A primeira viagem à região movida por interesses estritamente etnológicos foi realizada em 1888 por Paul Ehrenreich. O célebre etnólogo alemão permaneceu na região do Médio Purus até 1889, coletando valiosos dados sobre os índios ali existentes. O autor notou que as cheias do rio e de seus afluentes tinham grande influência sobre a distribuição das tribos, estabelecendo ligações entre os igarapés. Segundo o autor, isso explica porque são encontradas, no Juruá, nas latitudes correspondentes, as mesmas tribos que se espalham pelo Purus (Ehrenreich 1948: 94). Diz o etnólogo que os índios do Purus eram, em sua maioria, caçadores e agricultores, dependendo relativamente pouco da pesca e dos produtos do rio. A exceção, como sempre, eram os Paumari, "um povinho predominantemente ictiófago" (ibid.).

Ehrenreich comenta a intensa participação dos índios na atividade extrativista comercial. Eles extraíam principalmente borracha, mas também copaíva, salsaparrilha e óleo de andiroba, que forneciam em troca de mercadorias dos brancos. O etnólogo lamenta: "É evidente que as relações mais estreitas com os negociantes brancos e de cor exercem efeitos altamente desintegradores sobre as suas características tribais" (ibid.).

Em excursões que partiam de Huitanã, a 7° 40' de latitude sul, Ehrenreich teve contatos rápidos com os Paumari, e obteve um conhecimento mais aprofundado sobre os Jamamadi.

De acordo com Ehrenreich, os Paumari eram, junto com os Juberi do Tapauá e os Arawá do Juruá, conhecidos pelo nome de Purupuru, por causa da 'pinta'. Na época em que foram vistos por Martius, eles viviam na região da foz do Purus. Quando Ehrenreich os encontrou, eles haviam subido o rio, estabelecendo-se acima da embocadura dos rios Jacaré e Tapauá. Rio acima, o ponto de localização mais distantes desses índios era o Huitanã. Estavam já plenamente integrados no extrativismo da borracha, e utilizavam diversos produtos dos brancos, como roupas,

armas de fogo, e utensílios de ferro. Segundo o autor, o alcoolismo era um problema grave entre eles (ibid. p. 96).

Os Paumari habitavam exclusivamente as margens do rio e as lagoas ao seu entorno, com o intuito de pescar e caçar tartarugas. Na época da vazante, residiam em cabanas feitas de folha de palmeira, de forma semi-cilíndrica, fixadas nas praias arenosas. Na enchente, construíam habitações lacustres (*gurá*), erguidas sobre balsas flutuantes, localizadas geralmente no centro das lagoas, para protegê-los dos piuns. Cada aldeia consistia em 8 a 12 casas, abrigando uma ou duas famílias por casa. Os índios faziam esteiras trançadas de fibra de palmeira (*kanati*) e cestos (*häxiri*). Ehrenreich menciona a existência de *couvade*, tendo o pai de uma criança recém-nascida, acompanhado de seu sogro, que evitar o consumo de carne. Quando a criança estava para ingerir sua primeira porção de carne, celebrava-se uma festa ("a dança da tartaruga"), em seguida da qual o xamã (*arabani*) administrava à criança um pouco de cachaça e carne de tartaruga mastigada (ibid. pp. 96-99).

Os Jamamadi eram, à época da viagem de Ehrenreich, umas das tribos menos conhecidas do Purus. As menções a estes índios, como foi visto anteriormente, eram incidentais e apressadas. As observações de Ehrenreich são possivelmente os primeiros registros etnográficos sobre eles.

Ehrenreich encontrou os Jamamadi vivendo à esquerda do Purus, mas afastados de sua margem, entre os rios Mamoriá-mirim e Pauini, espalhando-se até o Juruá. Apesar de falarem a mesma língua dos Paumari, eram bastante diferentes destes últimos no aspecto físico e modo de vida (ibid. p. 100). Os homens utilizavam um suspensório peniano (*kanahafa*), comum, na época, entre os índios do Purus. As mulheres, tangas de franjas curtas. Ambos os sexos costumavam usar, amarrados em torno da cintura, cordéis de miçangas de vidro branco-fosco. As orelhas eram perfuradas quando ainda crianças, inserindo-se ali pequenos ossos ou pedacinhos de conchas, com pequenos tufos de penas suspensos num fio comprido. Atravessavam o septo nasal com um osso de ave. No pescoço, utilizavam colares de dentes de macaco ou de gato do mato.

Adornavam a cabeça com uma faixa frontal, em cujas pontas pendiam tufos de penas de arara. Os braceletes eram feitos da mesma forma (ibid. pp. 100-101).

Vivendo a maior parte do tempo em terra firme, os Jamamadi tinham como atividades produtivas principais a caça e a lavoura. Não possuíam canoas, praticando a pesca apenas incidentalmente. Suas roças forneciam diferentes produtos, como bananas, abacaxis e frutos de pupunha, muitos dos quais eram trocados com os seringueiros por tabaco e utensílios de ferro. Suas habitações eram feitas sobre uma base elíptica, onde se erguiam postes de altura de 7,5m aproximadamente. Eram cobertas de folha de palmeira paxiúba (ibid. pp. 101-103). Cada família, segundo Ehrenreich, possuía um território de caça delimitado, assinalado com tufos de pêlos de animais fixados nas rachaduras de paus que se erguiam de distância em distância, no caminho da aldeia ao mato (ibid. p. 108).

As informações de Ehrenreich são bastante impressionistas, sendo que o etnólogo não estabeleceu um contato mais aprofundado e duradouro com os índios. Poder-se-ia dizer que o primeiro etnógrafo dos índios do Juruá-Purus foi, efetivamente, o missionário francês Constant Tastevin. Tastevin atuou na Amazônia por mais de 20 anos, de 1905 a 1926, estabelecendo-se na missão da Boca do Tefé, no médio Solimões, cuja prelazia abrangia uma vasta região, do Japurá ao Alto Juruá (Gonçalves de Carvalho 2002: 67). Durante a I Guerra Mundial, entre 1914 e 1919, Tastevin interrompeu momentaneamente sua atividade missionária para servir a França como cabo de artilharia, enfermeiro e intérprete. Neste período, ele conheceu Paul Rivet, etnólogo já consagrado que, na época, era secretário-geral do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, secretário-geral da Sociedade de Americanistas de Paris e porta-voz, no estrangeiro, da ciência francesa no ramo da etnologia americana (ibid. p. 68). Após voltar à Amazônia, Tastevin estreitou suas relações com Rivet, chegando até a lhe ceder seus diários de campo. Em colaboração, os dois autores escreveram uma série de estudos sobre os índios do sudoeste amazônico (ibid. pp. 69-70).

Rivet e Tastevin foram os primeiros autores a estudar a língua kulina. Tastevin foi quem, de fato, forneceu as informações iniciais mais valiosas sobre estes índios[30]. Como foi visto, estes últimos habitavam, segundo Castelnau, o rio Xeruã. Por sua vez, Chandless localizou-os, além do Xeruã, nas margens direitas do Juruá e no Tarauacá. Bates mencionara índios Kulina vivendo no Xeruã e no Envira. Na época de Tastevin, estes índios dividiam-se em dois grupos, separados um do outro pelos índios Jamamadi, mas falando dialetos muito próximos (Rivet & Tastevin 1938: 73; Tastevin 1920: 146).

O primeiro grupo era mais numeroso, e era denominado *Kólö* pelos Kanamari. Eles habitavam a margem direita do Juruá, à altura do rio Marari, e o entorno do alto Tapauá. É possivelmente a esses Kulina que os Arawá, encontrados por Chandless no igarapé Xiué[31], se referiam e a quem tanto temiam (Rivet & Tastevin 1938: 73).

O segundo grupo de índios Kulina descritos por Rivet e Tastevin viviam entre os rios Eirú e Gregório, tendo vivido em outras épocas entre o Envira e o Tarauacá (ibid.). Segundo os autores, após a passagem de W. Chandless pela região, estes índios teriam migrado em direção oeste, instalando-se na outra margem do Tarauacá, talvez para escapar dos Jamamadi, dos seringueiros e caucheiros recém-chegados ao local (ibid.). A migração para o oeste persistia na época de Tastevin, sendo que índios Kulina tinham recém ocupado a embocadura do Gregório, após expulsarem grupos de Kanamari do baixo curso deste rio (ibid.).

Tastevin esteve com este segundo grupo de Kulina em 1924, tendo registrado os seguintes *madiha*, subgrupos nomeados ou, nas palavras dos autores, "clãs" (ibid.): os *dzuwihi madiha* ('gente' macaco-prego), nas cabeceiras do Eirú; na bacia do Eirú: os *tsinamá madiha* ('gente' cotia), os *badu madiha* ('gente' veado), os *kamanui madiha* ('gente' paca), os *tusipa madiha* ('gente'

---

pássaro-jacamim), os *dapu madiha* ('gente' jacu), os *anubedze madiha* ('gente' caititu) e os *biru madiha* (?); no igarapé Baú, afluente da margem direita do Juruá: os *ete madiha* ('gente' cachorro), os *tukudzu-madiha* ('gente' caiman) e os *haritsi madiha* ('gente' batata doce); no igarapé São Salvador, tributário do Acurauá (afluente esquerdo do Tarauacá): os *hadu madiha* ('gente' taboca); no igarapé Cuatá, afluente da margem direita do Gregório: os *hawa madiha* ('gente' palmeira patauá); no entorno do rio Massapê, afluente direito do Gregório, há um *madiha* cujo nome é de origem Pano, os *harumi-nawa*[32] (ibid. p. 74).

O padre Tastevin encontrou ainda um *madiha* kulina no igarapé Preto, afluente do Acurauá, cujo nome não identificou ao certo, mas supôs ser também *hadu madiha*. No rio Amarão, afluente direito do Tarauacá, o missionário encontrou também alguns Kulina do Eirú que pertenciam aos *ete madiha* e *tusipa madiha* (ibid.).

Rivet e Tastevin especulam que a ocupação kulina da região estendia-se mais ao sul, e parte de sua migração, à época do 'boom' da empresa seringalista, se deu na direção nordeste. Quando os primeiros seringueiros atingiram o rio Murú, em 1890, eles encontraram índios Kulina em diversos pontos da margem direita deste rio, notadamente nos igarapés Mucuripe e Muruzinho. Alguns destes Kulina teriam, posteriormente, subido ao Paraná do Ouro e ao Envira, enquanto outros reuniram-se aos que já estavam no rio Acurauá. Os autores mencionam, pela primeira vez, nomes de *madiha* kulina no rio Purus: os *aba madiha* ('gente' peixe) – que, talvez, fossem os tais 'índios-peixe' encontrados por Chandless em uma praia na boca do rio Aracá (atual Chandless)[33] –, os *erekedeni madiha* ('gente' periquito) e os *mamuri madiha* ('gente' pirapitinga). De acordo com um informante de Tastevin, um índio Kulina do rio Murú, os Kulina das cabeceiras do Envira se autodenominavam *amburu madiha* (?).

---

nawa *madiha*

Viajando pelo Juruá aproximadamente na mesma época que Tastevin, o geólogo inglês Victor Oppenheim confirma as informações do padre francês sobre a localização dos Kulina. O autor localizou os Kulina ocupando a foz do Gregório, e estendendo-se por quase todo o vale deste rio. Segundo ele, tratava-se de uma das tribos mais numerosas do Juruá, com cerca de mais de 3.000 indivíduos (Oppenheim 1936: 146).

Em suas "Considerações" sobre os índios do Juruá, Tastevin registrou alguns dos hábitos dos Kulina, fornecendo informações valiosas da relação destes com outros índios da região, notadamente os Kanamari (Tastevin 1920). O autor comenta sobre certas festas organizadas conjuntamente por estas duas tribos, e que duravam muitos dias. Tais festas tinham como ponto alto, e motivo central, uma luta ritual em que dois competidores golpeavam-se mutuamente com um pedaço de couro de peixe-boi (Tastevin 1920: 150).

Tastevin faz também observações sobre o xamanismo entre os Kulina e os Kanamari, nos quais os xamãs operam igualmente por sucção e por esfregamento[34]. A cura das doenças por xamanismo consiste na extração do corpo dos agentes patogênicos, pequenas pedras que, segundo o autor, os índios (não fica claro quais deles) chamam de *karuara* – palavra de origem tupi que significa 'doença'. Estas pequenas pedras xamânicas são denominadas, em kulina, de *dori*. Na segunda parte deste trabalho, examinaremos com mais detalhes o xamanismo kulina e o *dori* (ibid.).

Além dos Kulina, Rivet e Tastevin dão testemunho de outros grupos Arawá, muitos dos quais já não se têm notícia atualmente.

Segundo os autores, os Pama viviam sobre a margem esquerda do Madeira, à montante do Maparaná (Rivet & Tastevin 1938: 75). Foi Daniel Brinton (1891: 293) quem os classificou primeiramente como Arawá. Os Pamaná (ou Pammana) habitavam o Ituxí e o Mucuim, a três dias

e meio à montante do lago Agaã, e foram identificados aos Paumari por Brinton (Rivet & Tastevin 1938: 75). Estes últimos, como foi visto anteriormente, eram, junto com os Juberi, uma subdivisão da antiga tribo dos Purupurú (ibid.). Eram índios ribeirinhos que viviam exclusivamente nas ilhas alagadiças e lagoas do médio Purus, à montante do Jacaré – segundo Chandless –, desde a embocadura do Tapauá – segundo Ehrenreich –, desde o rio Ituxí até o entorno do Huitanaã – segundo Joseph Steere (ibid.). Rivet e Tastevin mencionam o nome Puru, um grupo arawá que, segundo informações de Castelnau, teria vivido nas margens do Xeruã. Os autores especulam que se trate de algum subgrupo jamamadi (ibid.). Sobre os antigos Purupurú, os autores afirmam que, no século XVII, eles ocupavam uma extensa área que começava na embocadura do Purus e se estendia 50 léguas até o interior. Castelnau havia registrado a existência de pequenos agrupamentos purupurú na embocadura do rio Ituxí, próximo a um ponto onde este rio recebe em sua margem esquerda as águas do igarapé Pamuari. Os Sewaku eram um grupo supostamente Arawá, já extinto, que teria vivido no Pauiní, afluente esquerdo do Purus (ibid. p. 76). Segundo Lúcia H. V. Rangel, etnógrafa dos Jamamadi, é possível mesmo que os Sewaku fossem, na verdade, um subgrupo jamamadi, os *sivakoe deni*[35] (Rangel 1994: 10). Os índios Sipó (ou Cipó), outra possível tribo arawá já extinta, teriam vivido nas margens do Tapauá, sendo sua principal aldeia situada no entorno do pequeno lago Uruá, à margem esquerda daquele rio. Os Jamamadi[36] habitavam as zonas de floresta entre o Purus e o Juruá, em um território limitado pelos rios Mamoriá-mirim e Pauiní, afluentes do Purus, e o Xeruã, afluente do Juruá. Nas cabeceiras do Tapauá, havia, à época de Tastevin, cinco 'clãs' (ou *deni*) jamamadi que se relacionavam intensamente com os brancos. Por fim, os autores mencionam os Juberi (ou Yuberi),

---

deni *madiha*

dzuwã-mãgĭ

vivendo no baixo Tapauá e nas margens do lago Abunini, um pouco à jusante da embocadura do Mamoriá-assú, afluente da margem esquerda do Purus (Rivet & Tastevin 1938: 76-77).

Já na década de 50, Harald Schultz e Vilma Chiara empreenderam uma viagem ao Alto Purus, dando breves informações sobre os índios que, na época, ali habitavam (Schultz & Chiara 1955).

Os autores encontraram duas aldeias jamamadi no seringal São Miguel, na margem esquerda do Purus, duas a três horas a motor abaixo da foz do Iaco. Havia também Jamamadi vivendo no médio Purus e afluentes. Os Jamamadi dedicavam boa parte de seu tempo na extração de borracha e coleta de castanha, vendendo tais produtos aos 'patrões' dos seringais nos quais viviam. Schultz e Chiara comentam que uma recente epidemia (os autores não mencionam a doença) havia reduzido sensivelmente o número de índios Jamamadi (Schultz & Chiara 1955: 183).

Cerca de trinta quilômetros acima da foz do rio Chandless, os autores encontraram um grupo de índios Kulina[37] vivendo nos seringais Fronteira do Cassianã e Terra Alta. O grupo era reduzido, com cerca de 20 pessoas. Poucas semanas antes da chegada dos dois pesquisadores, esses Kulina tinham sido vítimas de uma violenta epidemia de sarampo, que dizimou quase metade da população, incluindo um 'tuxaua' de prestígio. Em decorrência deste fato, os índios abandonaram sua aldeia (*cupichaua*) e suas roças, passando a viver em papiris[38] erigidos no meio da mata, a uma distância não muito grande do Purus (ibid. p. 183).

Segundo os autores, este grupo kulina tentava se reorganizar socialmente, formando novas unidades familiares, posto que grande parte das famílias que o compunham havia sido desmembrada pelas mortes advindas das epidemias e das 'correrias'. Em 1951, estes índios haviam construído uma nova aldeia, com casas erguidas sobre palafitas, tal qual nos moldes

atuais. Havia nesta nova aldeia alguns defumadores de borracha, nos quais os índios trabalhavam constantemente (ibid. p. 184).

Um outro grupo de índios Kulina, com cerca de 40 pessoas, vivia em um seringal de nome Tabajara, no rio Chandless, cujo 'patrão' era o negociante sírio Salim Derze. Os índios ali viviam da extração da borracha e do trabalho na lavoura, a serviço do 'patrão'. Alguns deles trabalhavam no barco a motor do comerciante sírio (ibid.).

Ainda mais ao sul, em direção às partes mais altas do curso do Purus, Schultz e Chiara encontraram mais dois grupamentos de índios Kulina. O primeiro deles se localizava no igarapé Santa Rosa, que forma a fronteira Brasil-Peru. O segundo grupo vivia já em terras peruanas, na pequena localidade de nome Cataya, na margem direita do alto Purus. Segundos os autores, o grupo que vivia às margens do igarapé Santa Rosa era o mais 'protegido' do contato com os brancos e com o comércio da borracha. Sua aldeia só era possível de ser alcançada na época das cheias (ibid.).

Os autores mencionam também a tribo dos Tukurina, possivelmente a mais numerosa do alto Purus (ibid.). Tais índios viviam, à época, em uma aldeia situada num alto barranco na margem direita do igarapé Cochichá, afluente esquerdo do rio Chandless. 'Tukurina' é, muito possivelmente, uma outra denominação para os Kulina. Como dizem os autores: "Os Tukurina, seja como tribo ou subgrupo de tribo não são mencionados em nenhuma publicação por nós conhecida, apesar de tratar-se do grupo indígena mais numeroso do alto Purus brasileiro" (ibid. p. 187). Em sua descrição, os autores afirmam que as duas supostas 'tribos' são muito parecidas: possuem as mesmas características habitacionais, falam a mesma língua, participam de um mesmo complexo xamanístico (cf. Gonçalves [org.] 1991:146)[39].

Segundo Viveiros de Castro (1978: 15), em sua viagem ao Alto Purus em 1978, os Kulina confirmaram a localização dada por Schultz e Chiara em 1951, tanto para os Kulina como para os Tukurina. O autor apresenta, no entanto, uma explicação para a distinção Kulina/Tukurina:

> "A distinção Kulina/Tukurina (...) é problemática. 'Tukurina' (como Kulina) não é uma autodenominação; os Kulina de hoje identificaram-me os 'Tukurina' como sendo *um* dos *madiha* Kulina – os *dzutumi madiha*, 'nação dos quatis' –, com muito poucos representantes nas aldeias de Maronaua e Santo Amaro[40]; predominariam no Sapote (Peru)"

O passado dos grupos Arawá é, de fato, intimamente relacionado ao de outros grupos indígenas que habitavam a região Juruá-Purus desde há muitos séculos: as diversas tribos Pano, os Apurinã, os Manchineri, entre outros. A história que viemos esboçando até aqui é, evidentemente, externa a qualquer perspectiva indígena. Ou seja, não optamos por uma abordagem etno-histórica. A própria escolha da família lingüística Arawá como unidade de análise é perfeitamente arbitrária e, muito provavelmente, sem grande significado para os grupos indígenas dos quais vamos tratando. De fato, uma *etno-história arawá* seria uma espécie de contradição em termos, posto que tal rótulo homogenizador não parece ser utilizado pelos índios em suas classificações sociotemporais. Para um índio Kulina do alto Purus, por exemplo, é provável que os Kaxinawa – grupo Pano vizinho – sejam mais significativos em sua história do que, digamos, os Paumari. Estes últimos, apesar de falarem uma língua da mesma família, não são imediatamente inclusos nos quadros da socialidade kulina.

A escassez de dados, no entanto, não nos permitiria esboçar neste trabalho uma etno-história segura destes grupos. Resta-nos, neste capítulo, fazer ao menos referência a um artigo de Peter Gow (2002), que nos parece exemplar em sua tentativa de traçar uma etno-história dos Piro do baixo Urubamba. O texto de Gow serve como modelo ideal para uma possível etno-história dos Arawá, que, no entanto, só será realizável quando o material etnográfico sobre eles tiver se adensado[41].

O argumento do autor pode ser resumido em uma frase: "I want to develop analyses of indigenous Amazonian histories that accord with what we are learning about indigenous Amazonian people's own understandings of sociality" (Gow 2002: 148).

Gow põe em dúvida a pertinência da categoria "Aruak pré-andinos" – unidade formada por falantes de três línguas Maipure próximas entre si (Piro, dialetos Kampa-Machinguenga, e Yanesha) – enquanto modo de classificação nativo. Sua hipótese é a de que a adesão dos Piro a tal conjunto – supostamente arcaico e original, se tomado em bases lingüísticas – se deu em épocas bem mais recentes. Ou seja, os Piro não seriam resultado de uma diferenciação *in situ* a partir deste conjunto original. Ao contrário, eles teriam se juntado a esses grupos do sudeste peruano (os Kampa, os Shipibo-Conibo, entre outros) recentemente, tendo vindo originalmente de uma região mais a nordeste (sudoeste brasileiro). Segundo o autor, os Piro seriam um extrato de uma antiga população que incluía também os Apurinã.

> "Such a unit [Aruak pré-andinos], though real enough in the known historical record and in the present day, is unlikely to be an ancient phenomenon because one of its components, the Piro, seem to be newcomers to this bloc from far to the east. This in turn raises the questions of what this unit is, how it could have come into being historically, and how it is constituted. These questions involve direct engagement with *indigenous Amazonian sociologics* and raise further questions about how these sociologics unfold in historical time" (Gow 2002: 149 – grifos meus).

Segundo Gow, os Piro migraram para o baixo Urubamba atraídos pelas extensas redes de troca e comércio entre os índios da região (ibid. p. 162). Ao entrar em contato com estes últimos, os Piro teriam adquirido algumas das formas culturais atuais, como, por exemplo, a confecção de vestimentas em algodão e os elaborados grafismos em cerâmica.

Gow argumenta que é preciso entender as relações de troca que motivaram os Piro dentro daquilo que Viveiros de Castro denominou de uma "economia simbólica da predação"

(Viveiros de Castro 2002e). Ou seja, é uma certa pulsão em direção à alteridade – no caso, os parceiros de troca – que constitui as supostas unidades 'Piro', 'Kampa', 'Conibo' etc. Diz o autor:

> "Indeed, I suspect that the trade relation was what constituted such terms. Following Viveiros de Castro, it is the global relation to the other that constitutes the self: It is the fact that the Campa and Conibo exist as trade partners that constitutes the Piro, and reciprocally" (Gow 2002: 163).

O presente capítulo versa sobre *história* arawá. Para encerrá-lo, gostaríamos apenas de, brevemente, sugerir pistas para a compreensão desta história em relação ao que, nos termos de Peter Gow, poder-se-ia chamar de uma *sociológica* arawá.

Uma etno-história dos grupos Arawá – e talvez dos demais grupos da Amazônia ocidental – seria, muito provavelmente, uma etno-história dos subgrupos nomeados: os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e Deni[42], os *dawa* dos Zuruahá etc. A intensa proliferação destas formações sociais resulta em uma série de coletivos considerados mais ou menos próximos. Deste modo, de acordo com classificações socioespaciais escalares típicas das socialidades ameríndias, 'subgrupos nomeados' podem se transformar em 'tribos' distantes, conforme o coeficiente de distância relacional. Ou seja, parece-nos que tal modo de organização em subgrupos nomeados (o modelo do *madiha* kulina) é o esquema prático-conceitual que preside todas as diferenciações sócio-históricas dos (e para os) Arawá. Como afirma Bonilla para os Paumari: "a noção de subgrupo (...) reencontra-se aqui como que projetada em todos os seres/objetos que povoam o cosmos Paumari" (apud. Maizza 2004: 8). Retornaremos a esse ponto, sobre a importância extra-sociológica dos subgrupos (que, como sugere Bonilla, não se restringe à esfera das parentelas cognáticas e dos grupos locais), no final do capítulo seguinte e no Epílogo.

Seguindo ainda o argumento de Peter Gow no referido artigo, diríamos que os subgrupos nomeados arawá não dizem respeito a – ou representam – qualquer grupamento empírico pré-

---

–*deni*

existente. Ao contrário, eles são conceitualmente imaginados *para* criar figuras da alteridade. A invenção dos subgrupos é, no fim das contas, mais importante que os subgrupos em si mesmos. Estes, no limite, podem nem mesmo existir concretamente, como é o caso dos Paumari (ver cap. 3 infra). Retornaremos a este ponto nos capítulos finais e na conclusão deste trabalho. No capítulo que se segue, examinaremos um pouco mais de perto a sociologia arawá e seus subgrupos.

Capítulo 3. Sociologia arawá

Este capítulo pretende delinear, de forma breve e panorâmica, alguns elementos de organização social dos grupos Arawá. Tais grupos apresentam, grosso modo, certas características típicas das socialidades amazônicas – variações sobre uma terminologia dravidiana basicamente ortodoxa; aliança prescritiva; padrão uxorilocal de residência, entre outras (cf. Viveiros de Castro 2002b). Por "breve" e "panorâmica", queremos dizer que não seria possível aqui examinar com minúcia, um a um, cada povo Arawá em separado. Tentaremos apenas, a partir das monografias existentes sobre alguns deles[43] – particularmente sobre os Deni (Koop & Lingenfelter 1983), os Jamamadi (Rangel 1994) e os Zuruahá (Kroemer 1989; 1994) –, visualizar um modelo geral, a partir do qual será possível especificar o caso dos Kulina (ver Parte 2).

A primeira monografia propriamente dita sobre um povo Arawá é a de Gordon Koop e Sherwood Lingenfelter – missionários do SIL – sobre o povo Deni (Koop & Lingenfelter 1983). Koop chegou inicialmente na aldeia do igarapé Marrecão (afluente do Cuniuá, entre o Purus e o Juruá) em 1975, sendo posteriormente auxiliado por Lingenfelter, em 1977.

A aldeia deni do Marrecão passou a existir aproximadamente em 1973, sendo composta então de apenas quatro famílias. Os autores tiveram dificuldades em estabelecer a história precisa da ocupação do local. Os registros históricos sobre este povo são raros ou mesmo inexistentes[44]. Uma cronologia aproximada foi baseada no depoimento das pessoas mais velhas da aldeia, que disseram se lembrar de ter habitado, os autores acreditam que por volta de 1930, a região acima da foz do rio Mamoriá, próximo a um pequeno afluente do Pauiní. Na época, os Deni se envolveram com alguns comerciantes regionais recém-chegados à região. Um dos "patrões" da borracha chegou a ter uma filha com uma mulher deni, que é atualmente uma das viúvas da aldeia Marrecão.

Esta pequena aldeia no rio Pauiní se desfez logo em seguida, tendo seus habitantes migrado para as margens do Mamoriá. Ali morreram muitos Deni, após terem contraído sarampo. Para fugir da epidemia, os sobreviventes foram em direção às nascentes do rio Aruã (afluente do Cuiniuá). Neste local, encontraram um outro grupo e, juntos, formaram uma grande aldeia, com muitas roças. Pouco depois, esta aldeia voltou a se dispersar, por motivos de ataques de outros grupos deni (que resultou na morte de um dos chefes) e novos surtos de sarampo.

Em torno de 1955, vários grupos reuniram-se no igarapé Pretinho, formando novamente uma grande aldeia, com cerca de 20 grupos domésticos[45] e sete roças. Mais uma vez, problemas com os regionais – um dos quais assassinou um dos chefes para roubar-lhe a esposa – e outro surto de sarampo, que dizimou grande número de pessoas, fizeram com que a população abandonasse esta aldeia e se estabelecesse numa região mais abaixo do igarapé, ficando ali até aproximadamente 1962.

Na época, uma outra aldeia, chamada Maraviza, foi fundada próxima ao rio Cuniuá. Ela era composta por 14 grupos domésticos e seis roças. A maior parte dos homens desta aldeia passou a trabalhar para dois regionais. No ano de 1965, Paul Moran, lingüista do SIL, chegou à Maraviza para realizar uma pesquisa sobre a língua deni. Em 1966, um dos habitantes da aldeia foi morto por um Deni de outra região. Com medo de novos ataques, toda a população fugiu pela floresta até chegar a um afluente do igarapé Pretinho, em um local chamado *Kuhu*. Ficaram ali por apenas dois anos, tendo posteriormente regressado para perto do igarapé Pretinho.

Em 1971, esta aldeia voltou a se cindir, e seis grupos domésticos desceram o rio Cuniuá até chegar ao rio Mosego, onde pretendiam trabalhar para Chico Serveiro, um dos 'patrões' referidos acima. Outros oito grupos domésticos migraram para o Marrecaõzinho, afluente ao

---

household

norte do Cuniuá. Mais dois grupos domésticos mudaram-se ainda para onde se localizava o outro 'patrão', Adriano Lopez, no Cuniuá, local da atual aldeia (Koop & Lingenfelter 1983: 2-4).

Esta breve história dos Deni do Marrecão é paradigmática do padrão arawá de dispersão, sendo que a fragmentação dos grupos locais é intensa, dando origem a uma série de pequenas e instáveis aldeias. Voltaremos a esta discussão no final do capítulo.

A aldeia deni do Marrecão era composta, na época da etnografia de Koop e Lingenfelter, por 15 grupos domésticos. Segundo os autores, o grupo doméstico é a unidade social e econômica básica da aldeia (Koop & Lingenfelter 1983: 10). Eles são formados, em sua maioria, por famílias nucleares. Apenas dois grupos domésticos em Marrecão eram compostos por famílias extensas: um compreendia dois irmãos e suas respectivas esposas (embora cada casal ocupasse um espaço próprio dentro da casa, possuindo também cada qual sua própria fogueira); o outro era resultado de uma aliança simétrica entre cunhados (um homem mais velho cedeu sua irmã mais nova como esposa ao irmão mais novo de sua mulher, vivendo os quatro na mesma casa).

Além desta organização em grupos domésticos, a aldeia deni se dividia também em agrupamentos familiares[46], que são conjuntos mais abrangentes. Um certo número de grupos domésticos forma um agrupamento familiar, de acordo com as relações de afinidade existente entre os membros dos grupos domésticos. O padrão uxorilocal de residência é um dos principais fatores na formação dos agrupamentos.

No passado, as aldeias eram formadas por grandes agrupamentos familiares, e estes tendiam a coincidir com os subgrupos nomeados[47] deni. Por exemplo, há tempos atrás os *Varashedeni* e os *Kunivadeni* moravam juntos, próximos ao rio Xiruá, e tinham relações de

---

family clusters

afinidade entre si (Koop & Lingenfelter 1983: 14). Atualmente, esta situação parece ter mudado. Como afirmam os autores:

> "É importante ressaltar que as categorias de identidade local, usadas pelos Deni, como Varashedeni ou Upanavadeni não são imutáveis. Se um homem permanece no agrupamento de sua mulher, e seus filhos crescem nele, eles serão identificados pelo nome desse grupo local, em vez do nome do lugar de origem do pai. Contudo, eles não se tornarão membros do agrupamento agnático da mãe, ao invés disso formarão seu próprio agrupamento e trocarão mulheres entre os homens da mesma geração deles, no grupo ao qual a mãe pertence. Sendo assim, *as categorias de identidade local não influem na formação de agrupamentos familiares ou na regulamentação do casamento*" (Koop & Lingenfelter 1983: 19-20 – grifos meus).

Os subgrupos nomeados não se apresentam, pois, como indicadores das práticas matrimoniais deni. Não parece haver qualquer prescrição de endogamia ou exogamia entre os subgrupos (ibid. p. 20). Havia cinco agrupamentos familiares deni à época da pesquisa de Koop e Lingenfelter. Dois eram formados por pessoas pertencentes ao *Tamakuredeni*; outros dois por pessoas *Upanavadeni*; e o último era composto pelos *Varashedeni* (ibid.). Um dos agrupamentos *Upanavadeni*, com quatro grupos domésticos, formava uma aldeia separada, localizada no igarapé do Índio.

Os agrupamentos familiares tendem a ser exogâmicos, sendo seus membros considerados 'consangüíneos' (ou parentes 'paralelos') dentro de uma terminologia dravidiana de parentesco. Tais termos para parentes consangüíneos são por vezes aplicados a pessoas de outros agrupamentos, fazendo com que sejam evitadas as trocas matrimoniais entre os agrupamentos nesta situação. Por exemplo, os homens mais velhos dos dois agrupamentos *Tamakuredeni* da aldeia de Marrecão, assim como os do agrupamento *Upanavadeni* que formam a aldeia do igarapé do Índio, classificam-se como *azu* (eB) e *khabu* (yB), e não trocam esposas entre si (ibid.).

No entanto, a terminologia é freqüentemente manipulada em situações de busca de parceiros conjugais. Certa vez, um informante disse a Koop e Lingenfelter que seu pai chamava

um homem do igarapé do Índio de *azu* (eB), ao passo que ele, o informante, chamava as filhas desse mesmo homem de *hirumadini* (ZD). De acordo com a terminologia, o termo 'correto' deveria ser *karipene* (FBD ou yZ). No entanto, se os filhos do informante não poderiam casar com uma mulher que seu pai chamasse de *karipene*, eles poderiam perfeitamente se casar com a *hirumadini* de seu pai (ibid. p. 22). Para ficar mais claro, segue abaixo a terminologia de parentesco deni (adaptada a partir de Koop & Lingenfelter 1983: 26):

Geração	**'Consangüíneos' ou 'Paralelos'**		**'Afins' ou 'Cruzados'**	
	Homem	**Mulher**	**Homem**	**Mulher**
G +2	*Atuvi* *Tuvi**	*Atizu* *Tizu**	*Atuvi* *Tuvi**	*Atizu* *Tizu**
G +1	*Ime'i* ou *Abi* *Vava**	*Ime'eni* ou *Ami* *A'a**	*Hedi* *Kuku**	*Mashudini* *Ashu**
G 0	*Azu* (eB) *Khabu* ou *Shuvi** (yB)	*Adi* (eZ) *Karipene* ou *Inu** (yZ)	*Vabumi* ou *Abuni** ♂ *Avini* ou *Uvini** ♀	*Avini* ou *Uvini** ♂ *Karadi* ♀
G -1	*Bedi* (S) ou *Da'u* (BS ♂/ZS ♀) *Shuvi**	*Bedini* ou *Tu* (BD ♂ ZD ♀ *Inu**	*Hirubadi* *Tati**	*Hirumadini* *Mashi**
G -2	*Hinudini*			

* Forma vocativa ♂Ego masculino ♀Ego feminino

Ainda que utilizando uma terminologia classicamente dravidiana, de tipo digital, os Deni enfatizam uma classificação escalar nas práticas matrimoniais. Como é comum entre os grupos Arawá (veremos o caso kulina na Parte 2) – e, de certa forma, entre as sociedades amazônicas de forma geral –, o gradiente de cognação, que distingue entre parentes próximos e distantes, se sobrepõe ao binarismo da terminologia. Os Deni evitam os casamentos com primos cruzados próximos. Segundo os autores, o casamento mais próximo já constatado entre primos cruzados foi o de um homem com sua MFBSD (Koop & Lingenfelter 1983: 22).

Além do casamento com pessoas da categoria *avini*, os autores registraram um casamento de um homem com sua *hirumadini* – o que comprova a manipulação da terminologia assinalada há pouco. Esta categoria de parentes inclui, para um ego masculino, sua MBSD, WBD, BWZD etc. Este tipo de matrimônio é consistente com uma equação algo oblíqua da terminologia deni, que tende a utilizar os mesmos termos vocativos para os irmãos mais novos e para os filhos – *shuvi* para um homem, e *inu* para uma mulher (ibid. p. 12). Deste modo, no caso do casamento com a *hirumadini*, esta parente é, do ponto de vista do *vabumi* de Ego (ou seja, de seu MBS), sua 'irmã mais nova' e *também* sua 'filha', duas posições terminológicas subsumidas na categoria vocativa *inu*.

Outros casamentos ocorreram entre alguns homens deni e suas *mashudini* (FZ, MBW), e mesmo com suas *ami* (MZ, FW), ainda que estas últimas sejam parentes terminológicos 'consangüíneos' (ibid. p. 23). Estes casos servem para mostrar o tamanho grau de variabilidade dos usos e desusos da terminologia. No dizer dos autores: "os termos são utilizados de uma forma tal que não restringem, mas ampliam as opções de casamento" (ibid. p. 25).

O xamanismo deni é muito semelhante ao dos Kulina (ver Parte 2). O que caracteriza um xamã deni, e que o faz diferente das demais pessoas, é a presença em seus corpos da substância

xamânica *katuhe* (equivalente deni do *dori* kulina[48]), e a capacidade de se comunicar com os espíritos *toccorime*[49].

O *katuhe* é uma substância consistente e amarelada, algo próxima a cera de abelha endurecida. Os xamãs costumam mastigar essa substância antes de ter visões e entrar em contato com os *toccorime*. A ingestão do *katuhe* faz com que o xamã fique doente, sentindo dores estomacais. Após uma ou duas semanas de mastigação intermitente do *katuhe*, o xamã vomita e se retira à sua rede de dormir, onde, segundo informações recebidas pelos autores, o xamã "voa com suas asas para o céu" e ouve os espíritos *toccorime* (Koop & Lingenfelter 1983: 44).

Na aldeia de Marrecão, havia um menino de 3 anos que estava sendo preparado para se tornar xamã. Segundo seu pai, apesar de o menino possuir já alguma quantidade de *katuhe* em seu corpo[50], ele ainda não tinha a capacidade de entrar em contato com os *toccorime*. Quando tivesse aproximadamente a idade de 14 anos, o jovem iria acompanhar seu mestre xamã à floresta, ouvi-lo falar com os espíritos e receber dois de seus espíritos domesticados. À medida em que for aprendendo a obter sua própria *katuhe*, dizem os autores (ibid. p. 45), o xamã terá mais e mais espíritos.

O katuhe, como o *dori* kulina (e também como o *dyohko* kanamari[51]), parece ser a forma materializada, e exteriorizada a partir do corpo do xamã, dos espíritos domesticados. De certa forma, ele é a *aparência da* própria *relação de domesticação* entre diversas espécies de 'gente': os xamãs humanos e os *toccorime*.

O principal papel do xamã deni é a comunicação com os espíritos, através de visões, sonhos, transes, geralmente induzidos pela inalação de grande quantidade de rapé. Os xamãs são responsáveis também por identificar as causas de doenças dentro da aldeia (ibid.), doenças

---

toccorime
katuhe

causadas, no mais das vezes, pela captura da alma do doente por outras subjetividades que povoam o cosmos, e também através da ação hostil de outros xamãs.

Voltemos agora ao que nos interessa mais diretamente neste capítulo, a saber, os subgrupos nomeados *-deni*. É provável que, no passado, estes subgrupos fossem mais nitidamente localizados territorialmente – como parece ser também o caso kulina (ver Parte 2 infra) e demais grupos Arawá. A história recente dos Arawá, como vimos no capítulo anterior, é marcada pelo intenso contato com as frentes de expansão, sobretudo da borracha, a partir da segunda metade do século XIX. As perdas populacionais e a inserção na economia extrativista fizeram com que os grupos indígenas do Juruá-Purus, que, antes do contato, viviam provavelmente mais dispersos, passassem a se concentrar em algumas aldeias principais (cf. Maizza 2004: 5). Tal processo de concentração dos diversos grupos locais em aldeias – que, diga-se de passagem, não é privilégio da área Juruá-Purus[52] – teve implicações particulares na distribuição dos diversos subgrupos nomeados arawá.

Antes do contato, os subgrupos eram provavelmente associados com mais nitidez a uma determinada localização geográfica, sendo também idealmente endogâmicos e autárquicos. Posteriormente, devido às perdas populacionais e a outros efeitos do contato, os subgrupos passaram a se reunir e misturar em algumas poucas aldeias. Esta concentração tendeu a se intensificar no período das lutas pela demarcação das terras, e também com a chegada de missionários, por volta dos anos 60-70.

Desta forma, os nomes dos povos Arawá conhecidos atualmente – Deni, Kulina, Jamamadi etc. –, não são auto-designações. Eles são freqüentemente dados por outros grupos, e dizem respeito a uma série de grupos locais anteriormente dispersos e localizados, grupos estes que, a partir do século XIX, passaram a se misturar e concentrar em aldeias principais.

Sobre os Deni, Koop e Lingenfelter afirmam:

> "Os Deni constituem uma tribo unicamente pelo fato de possuírem uma língua em comum. Os Deni de cada região têm um nome específico através do qual se identificam; por exemplo, os Upanavadeni são os Deni do rio Upanava (Mamoriá), e os Dimadeni são os da região onde o rio Mamoriá deságua no Purus. Dois outros grupos locais são os Kamadeni e os Tamakurideni, que procedem de regiões contíguas, nas nascentes do Mamoriá (...) As epidemias, como o sarampo etc. têm reduzido substancialmente as populações locais, nos últimos quarenta anos, de modo que os sobreviventes, freqüentemente, têm-se reunido e formado novas comunidades" (Koop & Lingenfelter 1983: 1).

Caso semelhante de concentração ocorreu também, por exemplo, na aldeia kulina de São Bernardo, no Peru. Esta aldeia passou a reunir uma série de subgrupos *madiha*, atraídos pela instalação de uma escola no local, por iniciativa de missionários do SIL (cf. Viveiros de Castro 1978: 16). Processos como este ocorreram, *mutatis mutandis*, com os demais grupos Arawá[53]. Vejamos a seguir o caso dos Jamamadi e dos Zuruahá.

O nome Jamamadi também não é uma auto-denominação. Em sua língua, *zama* quer dizer mata, e *-madi* é também um coletivizador equivalente ao *-deni*, significando algo como 'gente' ou 'povo'. Sendo assim, Jamamadi (ou Zamamadi)[54] significa aproximadamente 'gente do mato', nome que lhes foi possivelmente atribuído pelos Paumari (cf. Rangel 1994: 82).

Os Jamamadi também se dividem em uma série de subgrupos nomeados, que sua etnógrafa, Lúcia H. V. Rangel, chama de "grupos de denominação" (Rangel 1994: 85). Um de seus informantes, o tuxaua Henrique – pertencente ao *Sivakoedeni* –, lhe explicou que antigamente existia um grande número desses grupos, que se diferenciavam em parte pelo jeito de falar (sotaque e entonação). Tais diferenças provocavam hilaridade e eram motivos de chacota. A mãe deste informante havia conhecido uma série desses grupos: os *Abadeni*[55], os *Bokoredeni*, os *Tabadeni*, os *Kamadeni*, os *Erekedeni*, os *Dimadeni*, os *Tamakorideni*, os *Havadeni*. O

---

aba *abadeni*
aba madiha

informante, ele próprio, conhecia os *Maokovideni*, os *Abadeni*, os *Varadeni*, os *Sapodeni*, os *Zoazoadeni*, os *Tabadeni*, os *Atokenadeni* (todos localizados no rio Mamoriá), e os *Dimadeni* e os *Zomahideni*[56] (localizados no rio Teuini) (Rangel 1994: 81-82).

Estas diferenças no jeito de falar, consideradas significativas segundo o informante de Rangel, parecem indicar que, de fato, os Jamamadi (e possivelmente os outros Arawá) não constituem algo como uma 'tribo' em termos lingüísticos. Koop e Lingenfelter, na citação acima, dizem que "os Deni *constituem uma tribo* unicamente pelo fato de possuírem uma língua em comum". Resta saber para quem eles constituem uma tribo, e em que bases. Será que eles se vêem como possuindo uma língua comum, independente da divisão em subgrupos? A fala do tuxaua jamamadi parece indicar que não. Mas, ainda que assim fosse, será que esta suposta homogeneidade lingüística é relevante na idéia do pertencimento a uma 'tribo'? Esta última categoria, que tem se mostrado tão problemática na paisagem amazônica (ver, por exemplo, Howard 1993), o é ainda mais entre os inúmeros (sub)grupos da área Juruá-Purus.

Na terra indígena Inauini/Teuini, cuja demarcação foi homologada em 1997 (cf. Ricardo [ed.] 2000: 446), vivem os seguintes subgrupos jamamadi: os *Sivakoedeni* habitam a aldeia de Santo Antônio, no igarapé de mesmo nome, afluente do rio Inauini. Do lado oposto da T.I., na margem direita do Teuini, vivem os *Havadeni*, os *Makoideni*, os *Tamakorideni* e os *Taroazazadeni*. Na T.I. Igarapé Capanã, também homologada em 1997 (ibid.), vivem os *Anopideni*, os *Tanodeni*, os *Sirodeni*, os *Aptorideni*, os *Zozoadeni* e os *Zomahimadi*[57] (Rangel 1994: 84).

No passado, os Jamamadi habitavam em aldeias compostas apenas por uma grande maloca. Esta parece ter sido também a situação dos Kulina e dos Deni. Ao que tudo indica, essas malocas abrigavam, cada qual, um único subgrupo nomeado (Rangel 1994: 85). Posteriormente,

---

dzomahi madiha *dzomahi*

-madi

zomahimadi

dzomahi madiha *zomahi* *dzomahi*

com os processos de concentração já referidos anteriormente, decorrentes das perdas populacionais e deslocamentos provocados pela frente extrativista da borracha, esses subgrupos passaram a se misturar em aldeias principais, tendo também os índios abandonado o uso da maloca e adotado o estilo habitacional dos regionais (casas palafíticas).

Os subgrupos jamamadi são compostos por pessoas aparentadas, onde, segundo Rangel, "as relações de afinidade balizam os laços mais fortes entre as famílias que os compõem" (ibid.). Ao contrário do que, de acordo com Koop e Lingenfelter, acontece com os subgrupos deni, os subgrupos yamamadi parecem ser determinantes nos arranjos matrimoniais. Eles são idealmente endogâmicos e constituídos por chefias políticas independentes (ibid.). Em suma, eles seriam exemplos típicos do modelo guianense dos grupos locais (cf. Overing 1975; Rivière 1984): endogamia mais autonomia política.

Na etnografia de Rangel sobre os Jamamadi, os subgrupos aparecem como o equivalente ao que, na etnografia de Koop e Lingenfelter sobre os Deni, seriam os agrupamentos familiares. Para Rangel, os subgrupos são mesmo "a base da organização social jamamadi" (1994: 91).

Os conhecimentos sobre os Arawá apontam para um passado onde estes subgrupos eram claramente localizados, compondo geralmente uma grande maloca, que era a totalidade da aldeia. Segundo Koop e Lingenfelter (1983: 14), as aldeias Deni não passavam, há tempos atrás, de grandes agrupamentos familiares compostos por um núcleo de agnatos masculinos, suas esposas, filhas, genros e, por vezes, outros parentes. Neste período, ao que parece, estes agrupamentos familiares coincidiam com os subgrupos – ou seja, a cada agrupamento correspondia um subgrupo. Por razões que não se tem registro preciso, mas que podemos especular ter relação com a frente de expansão seringalista, alguns desses grupos passaram a viver juntos, ou, em outros casos, os subgrupos se fragmentaram, passando a formar agrupamentos familiares distintos (ibid.).

Os Jamamadi, assim como os Deni, os Kulina e demais Arawá, possuem uma terminologia dravidiana de parentesco. A regra preferencial de matrimônio é o casamento de primos cruzados bilaterais. Rangel ressalta, como fizeram Koop e Lingenfelter para os Deni, a flexibilidade do sistema classificatório da terminologia, que permite ampliar a categoria de 'primo cruzado' a uma série de parentes distantes (Rangel 1994: 88).

Segundo a autora, a endogamia ideal intra-subgrupo não se verifica na prática. Os efeitos fatais da depopulação teriam forçado os Jamamadi a buscar parceiros conjugais em subgrupos diversos. Apenas os habitantes da aldeia Santo Antonio, onde residem somente os *Sivakoedeni*, parecem obedecer com mais freqüência o ideal de endogamia (ibid. p. 89).

O pertencimento aos subgrupos jamamadi é transmitido patrilinearmente (tal não parece ser o caso entre os Kulina, como veremos na Parte 2). As práticas residenciais são muito diversificadas, mas o padrão geral é o agrupamento de filhos casados em torno do pai. As casas jamamadi são habitadas, usualmente, por uma família nuclear e "alguns poucos agregados, uma sogra, uma cunhada, um sogro ou um sobrinho solteiro" (ibid. p. 91). Trata-se, de fato, de uma família extensa. Como o padrão residencial é também uxorilocal, os jovens não casados costumam morar na mesma casa do pai, construindo roças contíguas, e ajudando na extração da seringa e na quebra de castanhas. Após o casamento, os homens tendem a se mudar para a casa do sogro, devendo ajudá-lo nas tarefas cotidianas.

No passado, a unidade básica da organização social dos Jamamadi era a maloca (ou, em termos regionais, a *cupixaua*). Paul Ehrenreich descreveu dois tipos de malocas jamamadi: uma tinha formato oval, base elíptica, sendo que a entrada ficava num dos lados estreitos. Era sustentada por um complexo trançado de paus e varas mais finas, sendo cobertas por folhas de palmeira paxiúba ou jarina. A outra maloca era redonda e muito alta, de formato cônico, coberto com telhado de palha que se estendia até a um metro do chão, deixando um vão em

torno da casa que servia de entrada, uma vez que este tipo de maloca não possuía portas (Ehrenreich 1948: 101-103).

Estas cupixauas eram construídas próximas aos roçados familiares, e o conjunto casa/roça constituía a totalidade das aldeias jamamadi. Anualmente, os Jamamadi faziam a derrubada de mato para construir novas roças, esgotando em pouco tempo as áreas próximas à maloca. Somado a este fator, o envelhecimento das estruturas da cupixaua motivava os índios a escolher novos locais para a construção de novas malocas e abertura de novas roças. Neste meio tempo, as famílias habitavam em pequenos tapiris, até que a nova cupixaua estivesse finalizada (Rangel 1994: 134-135).

Segundo Rangel, os Jamamadi mais velhos afirmam que cada cupixaua possuía um chefe e congregava um subgrupo nomeado (ibid. p. 136). Nas palavras de um informante jamamadi: "Agora é tudo espalhado; primeiro era um canto só" (ibid.). Tal declaração parece ilustrar o modo geral como os grupos Arawá experimentam sua história: um passado de localização geográfica nítida dos subgrupos nomeados em oposição à situação atual, onde os subgrupos são "espalhados" ou "misturados"[58]. Este é o caso também dos Zuruahá, o último grupo arawá a ser contatado, já em 1980.

Em 1978, alguns membros do CIMI, com auxílio da OPAN e da Prelazia de Lábrea, fizeram um levantamento sobre a ocupação indígena da região, constatando a existência de diversos povos isolados vivendo nas imediações do rio Piranhas, afluente do Cuniuá (este, por sua vez, afluente do Purus). Em 1979, uma equipe de indigenistas formada por Günter Francisco Loebens, Cacilda Andrioti, Astor Heck e Günter Kroemer foi formada para identificar um povo localizado entre os igarapés Pretão e Coxodá, povo este ameaçado pela frente de expansão econômica: eram os Zuruahá (cf. Kroemer 1989: 9).

Após meses de exaustiva e difícil viagem por entre as florestas alagadas da bacia do Cuniuá, enfrentando chuvas torrenciais, malárias, nuvens de piuns etc., a equipe deparou-se, em abril de 1980, com uma grande maloca zuruahá. Günter Kroemer descreve:

> "Estávamos no varadouro-mestre, que ia diretamente às malocas dos índios. Nossa intenção não era invadir as imediações das malocas, mas chamar os índios às proximidades do acampamento. No entanto, achamos necessário verificar mais de perto nossa posição. Deixamos a espingarda encostada numa árvore. Seguimos pelo varadouro. Mais uma gruta, em seguida a primeira roça com um pequeno bananal. Atravessamos uma antiga roça com plantação de ananás. Paus grossos no meio do varadouro. Às vezes um corrimão ajudava a passar, às vezes buracos cavados em forma de escada. No chão, bagulho de cana e cestinhos de folhas jogadas. Uma pequena maloca escondida no meio da roça, guardando milho. Uma grande clareira com um bananal enorme e muitas pupunheiras sobressaindo.
>
> "De repente avistamos a ponta de uma maloca surgindo em meio ao bananal. Paramos imediatamente. Chamamos. O silêncio dava nos nervos. Diante de nós surgiu uma enorme casa redonda de uma altura surpreendente. As bananeiras representavam bonecos diante da maloca. O capim tomava conta até a beira da maloca. Não havia uma praça propriamente dita. No chão, casca de banana, bagaço de cana, sabugo de milho e restos de ossos de bichos" (Kroemer 1989: 78-79).

Os Zuruahá contam que viviam, até cerca de 100 anos atrás, espalhados pelo rio Cuniuá, entre os dois afluentes da margem direita, os rios Coxodá e Riozinho. Eles eram divididos em sete subgrupos nomeados (*-dawa*). Cada subgrupo habitava uma dessas grandes malocas, que são utilizadas até hoje (Kroemer 1994: 30).

Estes subgrupos eram autônomos politicamente, possuindo cada qual seu xamã (*inua hixa*) e seu chefe de maloca (*anidawa*). Apesar de autônomos, os subgrupos reuniam-se periodicamente por ocasião de grandes festas inter-grupais, na região do igarapé Pretão, provável habitat de origem de grande parte dos subgrupos (Kroemer 1994: 127). Os subgrupos viviam, segundo Kroemer (ibid.), numa espécie de "solidariedade confederativa". Havia também, segundo os índios, casamentos entre os subgrupos, constituindo uma ampla rede de parentes por afinidade.

Um dos subgrupos mais influentes e fortes politicamente era o dos *Masaindawa*, cujo habitat se estendia até a boca do Riozinho. Os *Masaindawa* também utilizavam outra

denominação – *Zuruahá* – que terminou por ser a auto-denominação inclusivo para todos os subgrupos, após sua unificação em regiões de terra firme, para se proteger e reparar os efeitos da depopulação, causado por doenças e massacres[59].

Um outro subgrupo vivia próximo a um dos afluentes do Cuniuá, acima do Riozinho, e se autodenominava *Kuribidawa*. Segundo Kroemer (ibid. p. 128), este subgrupo era miscigenado, seus membros tendo se relacionado matrimonialmente com uma série de outras tribos, como os Katukina, os Mamori e os Paumari. Os *Kuribidawa* sofreram forte depopulação, ocasionada principalmente por epidemias de gripe e sarampo. Neste contexto, eles abandonaram seu antigo habitat e se uniram aos Masaindawa, que, nesta época, sofriam violentos massacres, ao tentarem resistir aos avanços das frentes de expansão.

A fusão dos dois subgrupos não livrou os índios de imensas perdas populacionais. Apenas alguns poucos sobreviveram, empreendendo uma fuga de canoa pelo Riozinho, até chegarem ao centro onde habitavam outros subgrupos.

Os outros subgrupos eram: os *Jokihidawa*, que viviam no igarapé Pretão, relativamente isolados dos demais; os *Sarokwaudawa*, habitantes do entorno do rio Coxodá; os *Nakaidawa*, vizinhos daqueles, vivendo no igarapé do Índio; os *Adamidawa*, do igarapé *Jahkubaku*, afluente do Riozinho; e, por último, os *Tabisyrudawa*, que ocupavam um afluente do Pretão (ibid. p. 129). Cada um destes subgrupos era caracterizado, pelos demais, a partir de qualidades físicas e morais ou por associação a determinada localidade geográfica. Por exemplo, os *Jokihidawa* eram os "donos do igarapé Jokihi (Pretão)"; os *Adamidawa* eram conhecidos como os "donos da terra firme"; os *Tabisyrudawa* eram conhecidos por sua força física e por serem *mahone age*, "bons caçadores de anta" (ibid.).

Reduzidos e acuados, os subgrupos se dirigiram para as zonas de terra firme, nas florestas interfluviais da bacia drenada pelo Cuniuá, onde passaram a viver reunidos sob o nome Zuruahá.

A terminologia de parentesco Zuruahá é muito semelhante à dos Deni e demais Arawá. Também com uma bifurcação dravidiana, ela regula o casamento preferencial com os primos cruzados bilaterais. Tais casamentos não obedecem a nenhuma endogamia de subgrupo. Segue um diagrama da terminologia (baseado em Kroemer 1994: 45-46):

Geração	**'Consangüíneos' ou 'Paralelos'**		**'Afins' ou 'Cruzados'**	
	Homem	**Mulher**	**Homem**	**Mulher**
G +2	*Jejei*	*Aiji* *Naiji**	*Jejei*	*Aiji* *Naiji**
G +1	*Ahade* *Nabidi**	*Amadeni* *Namidi**	*Erikuku* *Nakuku**	*Enisuzu* *Nasuzu**
G 0	*Eijaja (eB)* *Nadija** *Ixuru (yB)* *Naxuru**	*Eijaja (eZ)* *Enikyru (yZ)* *Nakuru**	*Erikuhama* ♂ *Enikuhama* ♀	*Erikuhama* ♂ *Enikuhama* ♀
G -1	*Ahedi*	*Etaini*	*Hahade* (ZS) ♂ *Enizakyra* (BS) ♀ *Erikuma* (DH) ♂ *Enikuma* (DH) ♀	*Hahade* (ZD) ♂ *Enizakyra* (BD) ♀ *Erikuma* (SW) ♂ *Enikuma* (SW) ♀
G -2	*Einidi*			

* Forma vocativa (*na* é um prefixo de posse) ♂ Ego masculino ♀ Ego feminino

Muitos casamentos zuruahá não obedecem ao sistema de cruzamento de primos, devido à prática do suicídio por ingestão de veneno. Tal prática reduz as possibilidades matrimoniais para uma série de pessoas, e os Zuruahá, nestes casos, costumam manipular a terminologia para possibilitar novos casamentos (Kroemer 1994: 47-48), como é o caso dos Deni visto anteriormente.

Os sete subgrupos zuruahá, após terem se reunido no atual território, entraram em contato com uma série de outros "povos indígenas" (ibid. p. 130), como por exemplo os Zamade e os Mahidawa. Na verdade, estes "povos indígenas" eram, muito provavelmente, outros subgrupos arawá que mantinham relações guerreiras com os Zuruahá unificados. O sufixo coletivizador -*made* ou -*madi* ('gente') em Zamade (Zamadi) indica que se trata, sem nenhuma dúvida, de um nome de subgrupo arawá (talvez kulina, deni ou jamamadi). É possível mesmo que seja uma corruptela do nome 'Zamamadi' (Jamamadi). E o nome Mahidawa é possivelmente de origem zuruahá, como indica o sufixo coletivizador -*dawa*[60].

Não há nenhuma razão a priori para excluir esses (sub)grupos do conjunto 'Zuruahá', sob o argumento de que eles eram inimigos. As relações de inimizade e guerra, como se sabe, são igualmente constitutivas das socialidades ameríndias (cf. Albert 1985, 1988; Descola 1993; Erikson 1984, 1986; Fausto 2001, 2002; Menget [org.] 1985; Taylor 1993, 2000; Vilaça 1992, 2000, 2002; Viveiros de Castro 1992, 2002 a,b,c,d, 2004) e os "povos indígenas" citados acima são, neste sentido, subgrupos como outros quaisquer. É verdade que, no caso zuruahá, sete desses subgrupos se reuniram e passaram a se autodenominar com o nome 'Zuruahá'. Mas esta unificação é ainda recente, e nada impede que haja cisões e novas dispersões dos subgrupos, como acontece com os demais Arawá. Por outro lado, por paradoxal que possa parecer, há todas as razões do mundo para se considerar os Zamade e os Mahidawa como outros 'povos' ou

---

Mahi

‘gentes’, só que desta vez no sentido conferido pelos sufixos coletivizadores nativos. Não só eles seriam outros ‘povos’, como qualquer figura da alteridade que receba estes sufixos *-dawa*, *-madi*, *-deni* etc. são outros ‘povos’. Há diversas ‘gentes’ no cosmos, apenas que algumas são aliadas, outras inimigas, umas aparentadas, outras afinizadas, e assim por diante. A escatologia zuruahá é interessante neste sentido. Os Zuruahá dizem que, através do suicídio pela ingestão do veneno, seus mortos passam a viver com os (e são transformados em) *Kunaha made*, o ‘povo do veneno’, em outro patamar cósmico[61].

A partícula *-dawa*, assim como o *madiha* kulina (ver cap. 5 infra), abrange provavelmente uma grande variedade de significados, mas que, no entanto, não são explorados na etnografia de Kroemer. Como já vimos, ela pode ser traduzida aproximadamente por ‘gente’, ‘povo’ ou ‘dono’. Este último termo talvez seja, de fato, o que mais se aproxima do sentido original. Quando descreve o mundo subterrâneo, o *adabuhadaha*, Kroemer (1994: 142) menciona a existência de dois espíritos, chamados respectivamente de *janadawa* (‘dono’ do veneno de caça) e *jaxinadawa* (‘dono’ dos ventos e dos morros). Ou seja, além de qualificar os subgrupos, a partícula *-dawa* também nomeia alguns espíritos. Os espíritos amazônicos, como sugere Viveiros de Castro (2004), são concebidos como uma zona de *multiplicidade intensiva*. Parece-nos que os sufixos arawá do tipo *-dawa* qualificam tal multiplicidade. Eles funcionam à moda de um fractal (cf. Kelly 2001), replicando-se em vários níveis escalares distintos: do “grupos doméstico” ao “agrupamento familiar”, passando pela ‘tribo’ e assim por diante. Daí a ‘tendência’ a que um “subgrupo” seja visto ora como um “povo”, ora como um simples “agrupamento” (ou família extensa); ou que um “agrupamento” se reduza a um “grupo doméstico”.

---

adabuhadaha
kurimie buadahaze *zamzama kanihimeri*
kurimie namhaze *agabudi karudi* *aha karudi*
adahaze
Kunaha made
kunaha karudi

Os *nomes*[62] de subgrupos não dizem respeito a 'grupos' propriamente ditos. Tais termos (*jokihidawa*, *zamadi*, *dzomahi madiha*, *janadawa*, *kunaha made* etc.) apontam para uma multiplicidade intensivsa, designando diversas espécies de coletivos (plurais ou singulares). O que acontece é que, em alguns casos, este sistema nominativo se atualiza efetivamente na forma de 'grupos' (sempre instáveis). O presente capítulo se intitula (com um quê de auto-ironia) "Sociologia arawá". No entanto, tal polissemia conceitual dos nomes de *sub*grupos – e talvez a ênfase deva ser colocada mais na idéia de *sub*-, ou fracionamento indefinido, do que na idéia de -*grupo*, ou unidade discreta – faz com que, para dar conta do problema, talvez seja necessária menos uma abordagem sociológica *strictu sensu* do que uma metafísica da onomástica arawá.

Conforme propusemos no final do capítulo anterior, a diferenciação em subgrupos parece-nos ainda plenamente atuante nas concepções nativas das relações sociais, ainda que muitas vezes, nas etnografias, os subgrupos apareçam caracterizados por uma espécie de falta – eles *não* sinalizam práticas matrimoniais (Koop e Lingenfelter 1983), *não* possuem correlatos sociológicos claros, *não* influenciam na formação de grupos locais etc. (Lorrain 1994: 139). Por outro lado, alguns etnógrafos deixam a impressão, contraditória com a idéia anterior, de haver uma relação imediata entre os subgrupos e a organização social (Rangel 1994: 91). De um jeito ou de outro, as etnografias sobre os Arawá parecem sustentar a posição de que, no passado, a localização territorial dos subgrupos era mais nítida, e, de algum modo, cada subgrupo era uma espécie de 'sociedade'. Tais diferenças entre as etnografias, como veremos na Parte 2, se reproduzem também no interior da etnografia kulina.

Diante de tal dificuldade na determinação exata do estatuto dos subgrupos nomeados arawá, e partindo do pressuposto de que uma ou outra etnografia não está necessariamente

---

nome

equivocada[63], acreditamos que a idéia de 'grupo' ilumine apenas um aspecto menor da miríade onomástica arawá. Como sugerimos acima, um modelo sociológico talvez não seja a melhor forma de entender os subgrupos. Quem sabe, então, um modelo *mitológico*? Ou melhor, talvez seja interessante abandonar uma abordagem de tipo estrutural-funcionalista sobre 'grupos' e 'integração' em favor da abordagem estruturalista sobre a mitologia ameríndia[64], por uma razão que Roy Wagner, falando em termos gerais, resume muito bem:

> "Assuming the universal presence and significance of reciprocity, structuralism took as its major problem that of *how society and its parts are conceptualized*. Thus it completely reversed the orientation of functionalism, which took this kind of conceptualization for granted and focused its attention on the problem of integration" (1974: 101 – grifos meus).

Gostaríamos de imaginar o conjunto de povos da 'área cultural Juruá-Purus' como participantes de um "grupo de transformação" (Lévi-Strauss 1964[2004]), sendo que os diversos subgrupos arawá teriam explorado "os recursos de uma dialética de oposições e correlações no âmbito de uma concepção de mundo comum" (Lévi-Strauss 1964[2004]: 27).

O caso dos Paumari, por exemplo, parece ser significativo por sua "posição irregular no seio de um grupo" (ibid. p. 20). A presença dos subgrupos nomeados nos Kulina, nos Deni, nos Jamamadi etc. parece estar contida, por assim dizer, na ausência dos mesmos entre os Paumari. Vejamos.

O tema clássico do perspectivismo amazônico (Viveiros de Castro 2002a; Lima 1996) está, no caso arawá, diretamente ligado aos subgrupos nomeados. Como sugere Bonilla para os Paumari:

> "É interessante pensar o perspectivismo generalizado dos Paumari em relação à questão dos subgrupos arauá (que também foram chamados de clãs), pois aqui, a socialidade potencial é projetada na totalidade do cosmos e coincide, ao menos lingüisticamente, com o que foi chamado de subgrupos *madiha* (conforme o modelo e o termo kulina). Os Paumari não apresentam hoje em dia configurações sociológicas do tipo *madiha*. Os subgrupos localizados, nomeados e idealmente endógamos não existem enquanto tais. Os grupos locais são unidades idealmente endógamas, mas não são associadas a nomes de animais ou plantas e são conhecidas por seus nomes próprios (...) *Aqui é como se a configuração madiha tivesse sido projetada no cosmos incluindo, então, as relações entre os Paumari como um todo e todos os outros seres potencialmente sociais. Os 'subgrupos' coincidem, então, com as espécies ou subespécies vegetais e animais, ou mesmo com os objetos, com os quais os Paumari têm de se relacionar no cotidiano*" (Bonilla 2005: 50 – grifos meus).

Parece-nos que a situação Paumari, tal qual descrita por Bonilla, talvez não represente apenas um caso particular em relação à sociologia genérica dos grupos Arawá. Antes, e muito pelo contrário, a autora parece-nos ter delineado mesmo os princípios gerativos da socialidade arawá, sendo que os subgrupos efetivos do tipo *madiha*, *deni* ou *dawa* são realizações particulares, ou atualizações, desta espécie de *fracionamento potencial*. Teríamos, então, por analogia à distinção que Viveiros de Castro faz entre afinidade potencial e afinidade efetiva (Viveiros de Castro 2002c), os subgrupos potenciais – que parecem ser nitidamente tipificados pelo exemplo paumari – e os subgrupos efetivos. Quanto mais estes últimos se proliferam, mais eles geram a energia potencial que preside sua proliferação: atualização e contra-efetuação. De um jeito ou de outro, a *idéia* de subgrupo permanece importante no modo pelo qual, citando Wagner, os Arawá *conceitualizam* sua 'sociedade'.

Em sua monografia sobre os Jamamadi, Rangel coloca a questão fundamental:

> "Pode-se inferir através dos relatos e das fontes documentais que os grupos de denominação[65], como já foi colocado, mantinham autonomia política e econômica. Mas, cabe perguntar, qual distância os grupos Jamamadi resguardavam em relação aos madiha Kulina, uma vez que seu mecanismo de funcionamento operava da mesma forma?" (1994: 142).

A seguir, a autora sugere que o que marcava a diferença entre os Arawá (Kulina, Jamamadi, Deni), por um lado, e os outros índios da região (Katukina, Kanamari, Apurinã), por outro, era a relação de inimizade. Os Katukina e os Apurinã, em especial, moveram no passado inúmeros ataques contra aldeias jamamadi, com o objetivo principal de raptar mulheres (ibid.).

Em relação às unidades de organização social "internas ao conjunto Arawá" (ibid.), diz a autora, havia mecanismos básicos de aproximação e distanciamento: o primeiro por ocasião das festas, onde ocorriam trocas comerciais, casamentos etc., estreitando os laços de aliança. O distanciamento entre os grupos era gerado, no mais das vezes, por acusações de feitiçaria. As diferenças lingüísticas entre os subgrupos, por sua vez, podiam ser enfatizadas ora em benefício da proximidade, ora em benefício do distanciamento (ibid. p. 43).

Tais "mecanismos", no entanto, podem servir perfeitamente bem para descrever as relações entre os Arawá e outras formas sociais *externas* ao "conjunto Arawá". De fato, tal "conjunto" não parece fazer nenhum sentido do ponto de vista dos índios. Por outro lado, as relações de inimizade e guerra são também, evidentemente, *internas* aos diversos subgrupos arawá. As noções de *externalidade* e *internalidade* são, aliás, parte do aparato conceitual que pretendemos problematizar aqui, pois estão diretamente vinculadas à idéia estrutural-funcionalista dos 'grupos sociais'.

Rangel conta que o igarapé São Francisco funcionava como uma espécie de divisor de águas entre os Jamamadi do Capanã e os do Teuini. Os Zoazoadeni, que viviam neste igarapé, freqüentavam festas de ambos os lados. Em um dos lados, viviam os Aptori, os Sirori, os Tano, os Anopi e os Zomahi, que se freqüentavam e se aliavam. Do outro lado, localizavam-se os Sivakoe, os Hava, os Makoi, os Tamakuri e os Taruzaza. Esta situação torna problemática a idéia de um "conjunto Arawá". Todos estes subgrupos seriam 'internos' a tal suposto conjunto, mesmo sendo, por assim dizer, 'externos' uns em relação aos outros (no que diz respeito à divisão entre o Capanã e o Teuini)? O mesmo acontece em relação à idéia de uma 'totalidade' jamamadi,

sustentada em bases lingüísticas. Os Jamamadi do Capanã, por exemplo, insistem em afirmar que não compreendem a língua dos Sivakoe do Teuini, mas entendem facilmente a fala dos Kulina, afirmação que está ligada às acusações de feitiçaria entre os grupos do Capanã e os do Teuini (ibid. p. 144).

A pergunta de Rangel citada acima pode ser facilmente ampliada. Que relação existe entre os diversos subgrupos *-deni*, *-madi*, *-dawa* e os *-dyapá* dos Kanamari e dos Katukina, ou os *-nawa* dos Pano?[66]

É difícil responder a essa pergunta e não teríamos como fazê-lo nesta dissertação. No entanto, é interessante imaginar todos estes 'grupos' do sudoeste amazônico como estruturas mais ou menos contráteis e em interação contínua. Entre eles, há diversas formas de marcação de alteridade, como a endogamia, a alimentação, o xamanismo etc. No entanto, o motivo pelo qual, por exemplo, os Kulina e os Kaxinawa, que vivem próximos, evitem os casamentos entre si, não é o fato de eles constituírem, previamente, 'grupos' diferentes. Ao contrário, eles aparecem (aos olhos dos antropólogos) sob a forma de *grupos*[67] *porque* obedecem a um ideal de endogamia, *porque* fabricam seus corpos de maneira diversa, *porque* ingerem alimentos diferentes etc.

O *mecanismo dos subgrupos* não nos parece ter a ver com a *morfologia* dos coletivos. Talvez seja, antes, uma das tantas maneiras pelas quais as sociocosmologias ameríndias procuram estabelecer *cortes* num fluxo contínuo de socialidade universal. É um mecanismo de extração e exteriorização de "diferenças internas e infinitas" (Viveiros de Castro 2004: 7), para que estas diferenças – agora externas e finitas – possam ser aproveitadas: na forma de trocas e alianças.

-dyapa
-madiha *-nawa* *-nawa*
Nawa Dyapa
-nawa
-madiha
understanding

Um sinal da *potência de fracionamento* dos subgrupos pode ser percebido no fato de que, com as terras devidamente demarcadas e com algumas conquistas sociopolíticas (sempre instáveis) adquiridas, os grupos Arawá parecem retomar seu padrão de dispersão socioespacial, padrão que foi alterado, como vimos, na época da frente seringalista. Os Kulina são um bom exemplo.

Em 1978, só havia três aldeias kulina no Purus: duas no lado brasileiro – Maronaua e Santo Amaro – e uma no lado peruano – São Bernardo (Viveiros de Castro 1978). Esta última aldeia, em particular, havia sido um pólo de atração, devido à instalação de uma escola pelos missionários do SIL. Atualmente, só na Terra Indígena Alto Purus – onde vivem juntos os Kulina e os Kaxinawa – há cerca de 30 novas aldeias, além de mais umas três ou quatro no Envira e igarapés próximos – como, por exemplo, o Igarapé do Anjo, onde há inclusive outra aldeia de nome Maronaua, tal qual sua homônima no Purus[68].

Em um mito kulina coletado por Patsy Adams, que conta a história da criação da terra feita pelo demiurgo *Quira*, encontra-se uma sugestão interessante sobre a experiência da concentração dos subgrupos, na época das grandes perdas populacionais ocasionadas pela frente extrativista da borracha. *Quira* fazia os diversos seres – a onça, o peixe, o jacaré etc. – "iguaizinhos à gente", deixando-os primeiro reunidos e misturados ("toda a gente estava mesclada"), e dispersando-os em seguida ("Assim a gente se dispersou. Ele [*Quira*] os dispersou"). Em dado momento, o narrador do mito comenta com Adams: "Agora estamos quase extintos. Por isso estou sentado aqui. Essa é a causa pela qual estou sentado. Nós somos os sobreviventes dessa gente, desses que ele dispersou" (Adams 1962: 100-101).

Em outro mito recolhido por Adams, aparece um relato sobre a criação dos *madiha*. Transcrevo abaixo alguns trechos, traduzindo do espanhol:

> "Primeiro veio o ancião. – Vamos, reunamo-nos! – ele disse. Sua cabeça era branca. Não tinha dentes. Ele era o primeiro a saber histórias antigas. Ele viu quando a terra se criava. – Vivam todos comigo – assim falou ele – aprendamos nossos nomes – disse. Ele era um verdadeiro conhecedor das lendas, assim se dizia. – Vamos avô! Chame-nos por nossos nomes! – diziam ao velho avô. Logo ele disse: – Nosso nome é madiha. Vocês são os pássaros jacamim (*tosipa*). Todos vocês são os mamoeiros (*dzaro*). Todos vocês são os papagaios. Todos vocês são as cotias (...) Aqui estava o clã dos papagaios. Aqui estava a gente das formigas. Aqui estava a gente jacu (*dapo*). Aqui estava a gente do macaco-da-noite (*mohui*). Aqui estava a gente das serpentes. Aqui estava a gente do macaco-prego (*dzohuihi*). A dos galináceos. Aqui estavam a gente da cutia (...) Aqui...bom, esta é toda a gente. Terminaram-se os nomes" (Adams 1962: 104-106).

Tais relatos parecem exemplares da lógica dos subgrupos e da proliferação de 'gentes' que eles suscitam. A mitologia recolhida por Adams é bastante vasta, e em sua maioria trata de um tema característico das mitologias ameríndias, tal qual exploradas por Lévi-Strauss nas Mitológicas: a aquisição de bens culturais do 'exterior' do socius. Acontece que este 'exterior' não é dado, ele precisa ser produzido pelo processo mítico-cosmológico de, nas palavras de Viveiros de Castro, transformar "diferenças internas e infinitas" em "diferenças externas e finitas" (2004: 7). Tal processo, no entanto, não esgota jamais as diferenças internas e infinitas que constituem os coletivos amazônicos. A multiplicação dos subgrupos arawá parece ser uma atualização deste processo. Em um mundo onde a *socialidade* é dada, não é preciso 'fazer esforço' (juntar e integrar) para constituir a *sociedade*. Se todos os subgrupos já são tão irremediavelmente *próximos* (relacionados por uma socialidade universal), seria uma redundância intolerável (e estéril) que eles tivessem ainda que viver *juntos*. Tal situação é o último recurso em momentos trágicos como os que marcaram a história kulina em fins do século XIX e inícios do XX. Como sugere a fala do narrador de um dos mitos citados, é apenas sob violência que os Kulina se vêem obrigados a 'permanecer sentados'.

Parte 2

Os Kulina

Capítulo 4. Mitológicas, Sociológicas

Em um texto de 1954, talvez pouco lido nos dias de hoje, Lévi-Strauss assim distinguia a sociologia da antropologia: enquanto a primeira se interessaria em elaborar a ciência social do observador, a segunda teria por encargo elaborar a ciência social do observado (Lévi-Strauss 1954[1996]: 404). Em seu sentido mais banal e, a meu ver, equivocado, a frase de Lévi-Strauss pode ser entendida como a proclamação da especificidade de uma ciência social – a antropologia – em face de um *objeto* que lhe seria caro – o 'observado' (para falar como Mauss, o melanésio de tal ou qual ilha). A ciência social do observado significaria, na verdade, a ciência social *sobre* um determinado tipo de observado, geralmente, uma 'sociedade primitiva'. Esta seria algo da posição de Radcliffe-Brown – e, antes dele, a de Frazer – em sua caracterização da antropologia como uma espécie de "sociologia das sociedades primitivas" (Radcliffe-Brown 1952: 276). Assim entendida, a frase de Lévi-Strauss parece entrar em contradição com o que diz o próprio autor no referido artigo, quando pretendia dessubstancializar o 'objeto' da antropologia. Ele afirmava que a antropologia não se definia por um objeto específico (não era solidária com machados de pedra, totemismo etc.), mas por determinado método. Sendo assim, a caracterização da antropologia feita pelo mestre francês poderia ser aqui reinterpretada nos seguintes termos: elaborar a ciência social *do* observado – sendo este 'do' propriamente um genitivo – significaria caracterizar o observado como *sujeito* de uma ciência social que lhe é própria. Tal formulação parece-nos significativa, sobretudo porque evoca desenvolvimentos recentes da antropologia, em particular a crítica à suposta vantagem epistemológica que os antropólogos teriam diante de seus 'objetos' (cf. Wagner 1974; 1978; 1981; Strathern 1988; Latour 1991; Viveiros de Castro 2002f). Em certo sentido, e se considerarmos a frase de Lévi-Strauss à luz desta crítica, todo mundo é um pouco 'cientista social'. No caso que nos interessa, trata-se de imaginar que todo mundo é um pouco antropólogo (cf. Wagner 1981: 36).

Lévi-Strauss fez jus à sua formulação. Talvez tenha sido ele o primeiro a elaborar a ciência social de um certo 'observado' – as sociedades das terras baixas sul-americanas.

A literatura americanista recente vem enfatizando o fato de que o campo relacional das sociedades sul-americanas vai muito além da espécie humana. As sociedades amazônicas têm sido caracterizadas, por um lado, como fortemente guiadas pelo idioma da afinidade e, por outro, como sociedades nas quais as relações entre humanos e não-humanos é particularmente pregnante (cf. Århem 1993, 1996; Descola 1992, 1996, 1998; Overing 1977, 1984; Taylor 1983, 1996, 2000; Viveiros de Castro 2002a,b, 2004). Estas duas características – ênfase na afinidade como protótipo da relação com a alteridade e transespecificidade – foram extensamente exploradas na fabulosa tetralogia de Lévi-Strauss, as *Mitológicas*. De fato, o discurso mitológico ameríndio pode ser entendido como uma elaboração nativa sobre a natureza da 'sociedade', um discurso sobre aquilo que Viveiros de Castro chamou de "afinidade potencial": o modo genérico da relação com o Outro nas sociocosmologias amazônicas (Viveiros de Castro 2001, 2002b, c). Como tem sido notado, o mito não é uma *expressão* (metafórica, ideológica etc.) de uma realidade infra-estrutural (a sociedade, a tribo, o grupo local, o *sib* etc.). Ao contrário, o mito é uma dimensão inseparável da constituição dos coletivos indígenas, podendo talvez ser considerado imediatamente como uma 'ciência social' nativa. Depois da "amerindianização" da sociedade (cf. Rivière 1993), passemos à *amerindianização da sociologia*. Mitológicas, *sociológicas*.

Lévi-Strauss, ao que parece, não teve intenção explícita de equacionar a mitologia ameríndia com 'sua' sociologia. Quando ele afirmava que a mitologia não nos diz nada sobre a ordem do mundo, a natureza do real etc., mas muito sobre a sociedade de onde provêm os mitos (Lévi-Strauss 1971[1990]: 639), tem-se a impressão de que este "dizer sobre" se dá *a despeito* ou *à revelia* das sociedades que o dizem. A mitologia é alçada a uma dimensão autônoma, um palco para o desenvolvimento de operações lógicas do pensamento humano – os mitos se pensam

entre si (Lévi-Strauss 1964[2004]: 31). A mitologia seria como uma *forma* sobre uma *matéria* – o vivido que insiste em escorrer por entre as malhas do pensamento. Trata-se de uma operação de discretização sobre um vivido experimentado sob o modo do contínuo.

Por outro lado, se a mitologia é, como imaginamos, o discurso imediato sobre as socialidades[69] ameríndias, ela pode deixar de ser pensada como forma, e passar a ser concebida como matéria intrínseca ao campo relacional indígena. Neste caso, aquilo que, em oposição ao *pensado* (mitos), era costumeiramente dado como o *vivido* nos mundos ameríndios, a saber, a 'sociedade' – em suas diversas manifestações: grupo de parentesco, grupo local, aldeia, tribo, etnia etc. – talvez seja propriamente uma forma particular de atualização da matéria mítica, figuração discreta contra um contínuo de fundo. Em suma, por muito tempo a sociedade foi considerada como primordial em relação aos mitos, estes últimos sendo algo como emanações ideológicas da primeira. A relação entre sociedade e mitologia era uma relação hierárquica ou metonímica: a segunda estava subordinada à (ou era parte da) primeira. Lévi-Strauss, de certa forma, *suspendeu* a mitologia, tornando-a objeto autônomo de análise – sendo que as sociedades que elaboram os mitos são como que *intermediários* entre o pensamento (ou espírito) humano e as 'qualidades sensíveis'. Aqui, a relação entre elas torna-se menos imediata, mais metafórica e analogista[70]. Talvez seja interessante, enfim, reintroduzir uma dimensão de hierarquia nesta relação, só que agora invertendo os valores: uma alternativa de investigação dos coletivos sul-americanos é tratá-los como *especificações de relações genéricas expressas na mitologia*; esta última seria aqui o termo englobante e definidor. Englobante porque preside o grupo de

---

o que é

a que *o que é*

mitologia *sociedade*

transformações que resultam em coletivos cuja 'porosidade', por assim dizer, é testemunha de uma mitologia imanente e indestrutível; definidor porque diz algo sobre a ontologia nativa de tais coletivos, e da relação destes com seu 'exterior'.

O argumento de que, para os ameríndios, a cosmologia (ou mitologia) e a sociologia se situam num mesmo plano talvez tenha sido primeiramente avançado por Joanna Overing:

> "Among Amerindians of lowland South America, society as social rules – or as social structure – cannot be clearly distinguished from cosmological rules and cosmological structure. For them the cosmological and the social form one multidimensional system, and whereas no one ordering can possibly unravel such a system, each aspect of it tends to give meaning to the next." (Overing 1984: 151).

Isto posto, resta saber do que fala – e como fala – esta 'sociologia nativa'. Pois se, como diz a autora no mesmo texto, as sociedades amazônicas são sociedades que "suspeitam de sua própria natureza social" (ibid. p. 150), é provável que esta sociologia opere com conceitos muito diversos dos que o de 'nossa' sociologia espontânea (e também acadêmica). Sabemos, pela obra de Lévi-Strauss, que a mitologia ameríndia é, grosso modo, um amplo discurso sobre a afinidade, a predação canibal e a transespecificidade. Sabemos também que esta sociologia nativa não fala em 'sociedade' – e nisso, ela se assemelha ao estruturalismo (cf. Clastres 1978[2004]: 214, 216)[71]. Tampouco ela fala em indivíduo, regras, coesão ou transmissão de direitos. Seu vocabulário não é o da jurisprudência romana e vitoriana, que orientou boa parte da antropologia social britânica. De certa forma, a sociologia ameríndia é uma espécie de paradoxo: uma *sociologia a-social*. Como disse certa vez Anne-Christine Taylor, o americanismo tropical é "a mais a-sociológica das etnologias regionais" (1984: 231). A autora se referia à maior influência das perspectivas ecologizante e histórico-cultural da antropologia teuto-americana sobre o americanismo, em detrimento da sociologia franco-britânica. No entanto, a

frase de Taylor pode mesmo servir de crítica às teorias segmentaristas desta última. Com efeito, a perspectiva substancialista tradicional adotada pela antropologia social[72] – que tende a conceitualizar as sociedades como conjuntos mais ou menos circunscritos – não dá conta da grande fluidez das formações sociais ameríndias, nem tampouco do complexo simbolismo de reprodução social operante nesta região etnográfica (cf. Menget & Albert 1978: 1)[73].

O pensamento ameríndio, e sua conseqüente sociologia (considerada a partir da mitologia), parecem operar, por exemplo, por meio de 'qualidades sensíveis' (cru, cozido, podre, queimado etc.), e, sobretudo, a partir de um isomorfismo entre fluxos corporais e fluxos semânticos, entre matéria e idéia. Ao contrário da sociologia do Ocidente, que se sustenta, em que pesem as mil elaborações e matizes, sobre a oposição entre um arranjo ideacional (o universo das regras) e uma matéria a ser contida, disciplinada e 'animada' (os seres humanos), a 'sociologia' ameríndia é, por assim dizer, literalmente *materialista*. Ela reserva à matéria e ao mundo sensível a dimensão do *feito*, estando a socialidade na ordem do *fato*. Em suma, para nós o problema é como *produzir* sociedade a partir da matéria; para eles, trata-se, ao contrário, de *extrair* 'matérias' específicas e discretas a partir de uma socialidade universal e dada.

A irredutibilidade dos materiais sul-americanos às formulações tradicionais da antropologia, ressaltadas pelos americanistas sobretudo a partir das décadas de 60 e 70, suscitaram a necessidade de elaboração de um instrumental analítico que fosse mais condizente com as realidades indígenas (cf. Overing 1977; Seeger et. al. 1979; Descola e Taylor 1993). A imagem antropológica usual das 'sociedades primitivas' como sociedades de 'parentes' – sejam biologicamente 'reais' ou sociologicamente 'construídos' –, por exemplo, talvez não seja muito

---

sociedade *indivíduo*

sociedade

adequada ao estudo dos povos das terras baixas. Melhor dizendo, o parentesco aqui não parece constituir algo como uma esfera doméstica de sociabilidade, que serviria de modelo basilar para toda e qualquer outra relação social. Como já sugeria Clastres (1977[2004]), nas sociedades amazônicas o parentesco não é o fundamento *polític*o do *socius*.

a anyzeandcwhich des povos .

A teoria da aliança, cujo grande artífice é Lévi-Strauss, se sustenta sobre a premissa inversa. Para o autor francês, os grupos de parentesco são meramente unidades em um sistema de alianças baseado no casamento. Aqui, os sistemas de parentesco são mecanismos de regulamentação da aliança entre grupos. Pode-se dizer que, se por um lado, *As Estruturas Elementares do Parentesco* é um livro de sociologia do parentesco, por outro, é também mais do que isso. É sobretudo uma teoria geral sobre a instituição da sociedade, uma investigação sobre sua condição transcendental. Tornou-se um senso comum antropológico, principalmente depois de Dumont (1971), dividir as *Estruturas* em duas partes. Dumont fala de uma "teoria geral" – a teoria estruturalista do parentesco, centrada na interpretação da proibição do incesto, correspondendo aos primeiros dez capítulos do livro – e de uma "teoria restrita" – a análise dos sistemas elementares de parentesco, de sociedades empíricas tais como as australianas e sul-asiáticas, por exemplo.

A integração entre as "duas teorias", para falar como Dumont, se dá na apreciação da face positiva da qual a proibição do incesto é a negativa. Ou seja, as estruturas elementares são aquelas em que a proibição do incesto é acompanhada de uma prescrição de casamento dentro de determinada classe de parentes. A proibição do incesto apenas estabelece uma interdição ao nível das *relações* (eu não posso casar com esta ou aquela mulher), enquanto a exogamia, por seu turno, é um princípio que procura definir *classes* dentro das quais se pode ou não procurar parceiros conjugais.

Se as sociedades africanas, segundo o modelo britânico, eram sociedades onde a descendência prevalece sobre a aliança, as sociedades australianas e sul-asiáticas do modelo estruturalista francês são sociedades onde descendência e aliança formam princípios complementares. Nestas últimas, estruturas propriamente elementares, prevaleceria o *método das classes* (Lévi-Strauss 1967[1982]), onde os termos (grupos de parentesco) e as relações (alianças entre os grupos) são mutuamente constitutivos (cf. Viveiros de Castro 2002c: 411). Neste esquema,

os sistemas amazônicos seriam "pré-elementares", as relações determinando e constituindo os termos (ibid.). Em suma, há sociedades em que a descendência prevalece sobre a aliança, outras em que a descendência e a aliança são equistatutárias, e outras ainda – estas seriam as amazônicas – em que a aliança prevalece sobre a descendência como princípio de organização dominante (cf. Overing 1975: 2; Overing 1977; Seeger et. al. 1979).

Como mostra Viveiros de Castro (2002c: 411), esta tipologia tripartite pode perfeitamente ser traduzida nos termos dumontianos da consangüinidade e da afinidade. Ao contrastar os sistemas dravidianos da Índia do Sul com os sistemas indo-arianos da Índia do Norte, Dumont (1981) chamava a atenção para um certo desequilíbrio entre eles. Nos sistemas dravidianos, argumentava o autor, havia uma oposição distintiva e não-hierárquica entre a consangüinidade e a afinidade. Nos sistemas norte-indianos, ao contrário, as categorias consangüíneas tendiam a englobar as de afinidade à medida que nos afastamos do círculo mais imediato de relações. Assim, o termo *bhãi* (irmão) acaba gradativamente por funcionar como a categoria genérica ou não-marcada de relação (Dumont 1981: 166; Viveiros de Castro 2002c: 410).

Explorando uma possibilidade lógica do modelo de Dumont, possibilidade esta que, no entanto, tinha sido negligenciada pelo autor, Viveiros de Castro (ibid.) propõe para a Amazônia um quadro que seria o simétrico inverso do caso norte-indiano: a afinidade englobando hierarquicamente a consangüinidade.

A importância da afinidade nas sociedades das terras baixas sul-americanas tem sido notada por muitos autores. Desde 1943, pelo menos, Lévi-Strauss já havia chamado a atenção para o fato de que, ali, a relação entre cunhados transcendia em muito os laços de parentesco (1943[1968]: 169). O uso dos termos de parentesco servia a uma estratégia política para a constituição de alianças intergrupais. A respeito do termo para 'cunhado' entre os Nambikwara orientais, Lévi-Strauss afirmava:

> "While the *asúkosu* is a man's male cross-cousin and also his potential brother-in-law (...) it is only in particular instances that one or more of the individuals involved is, in fact, the wife's brother or the sister's husband or both. The meaning of the term *asúkosu* is consequently much wider than 'brother-in-law' as we understand it…" (ibid. p. 171-172).

Ou seja, o idioma da 'cunhadez' estabelece um modo de relação virtual, incluindo pessoas com as quais não se tem nenhum vínculo efetivo de aliança matrimonial. Em alguns casos, os termos indígenas para 'cunhado' são os mesmos usados para designar os estrangeiros, inimigos e demais figuras da alteridade – lembre-se, por exemplo, do *tovajar* tupinambá (Viveiros de Castro 2002c: 408). Sendo assim, seria possível aproveitar a crítica que Dumont (1981: 161) fez aos extensionistas – autores como Scheffler, Carter e Lounsbury – e sugerir que, para a Amazônia, não são os termos de parentesco que são *estendidos* para abarcar outros domínios. Ao contrário, pode-se dizer que o domínio do parentesco enquanto tal é que se constitui como uma *redução* ou *particularização* de uma relação genérica de afinidade. Esta particularização se traduz em uma série de procedimentos de *fabricação* de corpos humanos, e de *aparentamento* ativo (cf. Viveiros de Castro 1979[1986]; Gow 1991: 161; Fausto 2002: 8; Vilaça 2002).

A noção de "afinidade potencial" de Viveiros de Castro descreve o fundo de socialidade cósmica a partir do qual corpos e substâncias particulares são extraídos. Recusando a alternativa entre, por um lado, aceitar os valores da dicotomia morganiana clássica entre consangüinidade e afinidade – onde a primeira é naturalmente 'dada' e a segunda socialmente 'construída' – e, por outro, o argumento construcionista de que tal distinção só faz sentido na concepção ocidental de parentesco (cf. Schneider 1968; 1972; 1984), o autor pretende inverter os valores respectivos dos termos da dicotomia. Aproveitando instigante formulação de Roy Wagner (1978; 1981) sobre a interdependência mútua entre o 'dado' e o 'construído', Viveiros de Castro sugere que, na Amazônia, é a afinidade que faz as vezes do *dado*, enquanto a consangüinidade constitui a esfera do que deve ser *construído*, ou seja, daquilo que cabe à agência humana atualizar

(Viveiros de Castro 2002c: 406). Anne-Christine Taylor cunhou o termo "meta-afinidade" para qualificar a "afinidade potencial" (Taylor 2000: 312). A escolha da autora talvez seja mais apropriada, já que o nome dado por Viveiros de Castro, como ele próprio admite (ibid. p. 412), pode suscitar ambigüidades. Quando elaborou a noção, o autor procurava diferenciar a "afinidade efetiva" – resultado de alianças matrimoniais – da relação genérica com a alteridade, ou seja, da "afinidade potencial". No entanto, ele também distinguia a afinidade potencial daquilo que ele chamou de "afinidade virtual", a esfera que inclui os parentes cruzados (MBD ou FZD, por exemplo) dentro da terminologia de duas seções. Acontece que, na literatura, as noções de afinidade virtual e potencial costumam ser utilizadas indiferenciadamente e, no mais das vezes, no sentido restrito de afins terminológicos, ou cônjuges potenciais. Em vez de "afinidade potencial", ou mesmo "meta-afinidade", talvez fosse interessante utilizar o termo "afinidade virtual" para indicar este modo genérico de relação, reservando, ao contrário, o termo "afinidade potencial" para indicar os afins terminológicos. Esta inversão dos termos de Viveiros de Castro – permutando "afinidade potencial" por "afinidade virtual" – apresentaria a vantagem de capturar o conceito deleuzeano de *virtual*, conceito importante na caracterização que o autor (ibid.) faz sobre o parentesco amazônico como um processo simultâneo de *atualização* e *contra-efetuação* de um *fundo comum de socialidade transespecífica*. No entanto, esta reformulação talvez gerasse todo o tipo de confusão, uma vez que os termos já foram consagrados na literatura. Daqui por diante, utilizarei, pois, o termo "meta-afinidade" em lugar de "afinidade potencial"; por outro lado, quando se tratar da "afinidade virtual" empregarei simplesmente afinidade, ou afinidade terminológica.

Mais acima, nos questionávamos se o parentesco era um bom ponto *de partida* para o estudo das sociocosmologias amazônicas. Nas primeiras monografias modernas sobre os povos do continente, desde as obras pioneiras de Maybury-Lewis (1967) e Rivière (1969), o parentesco aparece como tema central de investigação. No entanto, os autores destes estudos já

questionavam o modelo segmentarista tanto do estrutural-funcionalismo britânico quanto das *Estruturas Elementares do Parentesco*. Mas foi sobretudo Joana Overing (1975) quem procurou sistematicamente rever a teoria de Lévi-Strauss, por não dar conta de sistemas cognáticos como os da Amazônia, cujos regimes matrimoniais eram, além do mais, antes *egocentrados* que *sociocentrados* (Leach 1951[1974]: 92) – distinção aproximadamente correlata aos conceitos piaroa *Itso'de* e *Itso'fha* (Overing 1975: 8-10)[75].

De fato, os materiais sul-americanos parecem ser problemáticos na análise de Lévi-Strauss, não apresentando nenhuma fórmula global de intercâmbio matrimonial e, por suposto, não revelando nada como as 'classes' dos sistemas australianos, nas quais as estruturas elementares se apresentariam com nitidez (cf. Lévi-Strauss, 1967[1982]: 501-502). Talvez por isso o modelo 'dravidiano', formulado por Dumont a partir da etnografia das sociedades Tamil do sul da Índia, tenha sido considerado como mais propício para descrever os sistemas amazônicos (cf. Albert 1985; Rivière 1984: cap. 4; Overing 1973: 568, 1975: 72; Taylor 1983, 1989[1998], entre outros), por não pressupor a existência de grupos de unifiliação enquanto termos de alianças matrimoniais (cf. Henley 1996: 2-3).

Joanna Overing (1981, 1984) foi também uma das primeiras a generalizar o tema da diferença nas filosofias amazônicas, diferença esta ao mesmo tempo constituinte e perigosa. A afinidade seria, neste contexto, uma atualização em código sociológico – para usar um vocabulário lévi-straussiano – de uma estrutura cosmológica de alteridade.

A importância extraparentesco da afinidade fez com que os etnólogos começassem também a questionar a ênfase dada sobre os grupos locais como totalidades atômicas e autônomas (Albert 1985; Århem 1989; Chaumeil 1985; Taylor 1985; Viveiros de Castro 1992, 2002b,c). Procurou-se, neste sentido, articular a esfera das parentelas cognáticas a estruturas

supralocais mais amplas (ver, por exemplo, o recente volume organizado por Gallois [org.] 2005). Ao mesmo tempo, foram ressaltados os temas da guerra, do xamanismo e da predação como essenciais aos modos simbólicos de reprodução do *socius* ameríndio (Albert 1985, 1988; Descola 1993; Erikson 1984, 1986; Fausto 2001, 2002; Menget [org.] 1985; Taylor 1993, 2000; Vilaça 1992, 2000, 2002; Viveiros de Castro 1992, 2002 a,b,c,d, 2004).

Baseado nestes desenvolvimentos recentes do americanismo tropical, Viveiros de Castro pôde sugerir que a "sociologia da Amazônia indígena não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (...) porque o parentesco é limitado e limitante ali" (2002b: 105-106). É o aspecto exterior do parentesco – um campo de "afinidade sem afins" (Viveiros de Castro 2002b: 157; Descola 1993: 183) – que o determina enquanto tal. Os afins efetivos, ou seja, os parentes por aliança matrimonial, são uma *versão-limite* dos meta-afins. Com estes últimos não se trocam mulheres, mas mortos, ritos, nomes, partes de corpos destotalizados, 'almas' etc. Não custa lembrar que a mitologia ameríndia conta justamente a história da aquisição de bens culturais do exterior, freqüentemente por meio de alianças matrimoniais com resultados desastrosos, por vezes mortíferos. Os afins não-humanos dos heróis míticos são usualmente descritos como figuras canibais. E, de fato, afinidade e canibalismo são dois dos esquematismos centrais nas cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro 2002b: 164). O mundo da meta-afinidade é um mundo de predação generalizada (cf. Overing 1986). Ponto importante, esta afinidade genérica, se precisa ser neutralizada e particularizada – através das alianças matrimoniais, da consangüinização ativa, em suma, do parentesco – é, no entanto, indestrutível. Sendo ela a condição gerativa de diferença mínima para a reprodução do *socius*, os processos de consangüinização, ou mais bem cognatização, desta afinidade, a fabricação de pessoas e de corpos aparentados, acabam por reafirmá-la por "contra-efetuação" (cf. Viveiros de Castro 2002c: 432). A consangüinidade, neste modelo, deve ser ativamente construída por um processo de extração – ou diferenciação – de um fundo virtual de afinidade. Tal meta-afinidade é

despotencializada pelas alianças efetivas de casamento. Estas últimas resultam conceitualmente em uma consangüinidade que é, antes de tudo, uma não-afinidade. Segundo Viveiros de Castro, para que este valor não-afim seja, por sua vez, determinado, é preciso que ele extraia mais afinidade de seu interior, visto que o potencial de diferenciação é dado pela afinidade. Conseqüentemente, a não-afinidade se divide infinita e fractalmente em afinidade e não-afinidade, através de um processo bidirecional de *atualização* – que tende assintoticamente à consangüinidade – e *contra-efetuação* – que tende a 'decantar' ou potencializar, diríamos mesmo "contra-inventar" (cf. Wagner 1981) a meta-afinidade.

Em suma, em qualquer investigação dos coletivos amazônicos – sejam *conjuntos multicomunitários* yanomami (Albert 1985), *nexos endogâmicos* jívaro (Descola 1982, 1993; Taylor 1993) ou os *madiha* kulina (Pollock 1985a,b; Lorrain 1994; Townsend e Adams 1973; Viveiros de Castro 1978) –, convém encará-los como estruturas mais ou menos instáveis, fase relativa e não estado absoluto, cortes em um fluxo contínuo de meta-afinidade.

Escrevendo sobre os Daribi das terras altas da Nova Guiné, Roy Wagner generaliza uma posição que pode se mostrar igualmente pertinente para a Amazônia:

> "It is somewhat pointless, in tribal societies, to ask where the groups themselves are, for they never really materialize. What we seen in the form of a village or a communal gathering is just a close approximation, an *ad hoc* representation of an abstraction, one that 'will do' for the situation. Sociality is a 'becoming', not a 'become', thing, and its elicitation resembles the concept of 'defict spending'; people draw boundaries, compel, and elicit, and the relationships take care of themselves" (Wagner 1974: 112).

Tal posição parece ser coerente com a aparente fluidez e grande mobilidade dos grupos locais ou subgrupos indígenas, os constantes deslocamentos, conflitos e fissões[76]. Por outro lado, a ênfase constante na fabricação e manipulação corporal, através de processos como a *couvade*, as

restrições alimentares, os adornos, as escarificações, entre outros, indica que mesmo a pessoa humana não é uma conquista definitiva, por ser ela também um "*divíduo*" (Strathern 1988), ou, poder-se-ia dizer, molecularmente composta de 'partes' destacáveis (Kelly 2001). A divisão consangüíneos/afins não só é interna aos grupos locais (coletivos plurais) amazônicos – como bem mostrou Overing (1975) – mas também interna às próprias pessoas (coletivos singulares).

E, se o xamanismo na Amazônia é menos uma questão de natureza que de grau (cf. Viveiros de Castro 2004: 5), menos uma questão de *ser* que de *ter*, digamos que *a distância entre a mitologia – entendida como o discurso sobre a meta-afinidade, da qual os xamãs são as principais testemunhas – e a sociologia seja igualmente uma questão de gradação*. O conteúdo mítico também não é apenas contado, mas algo imanente aos corpos das pessoas; de algum modo, as pessoas têm o mito. É, pois, mais do que evidente que a mitologia ameríndia é tudo menos uma *ideologia* do parentesco ou da sociedade. Os seres míticos são aqui *matéria* da sociedade. Por baixo, ou mais bem, por *entre* os coletivos amazônicos corre um "rio de metamorfoses fluentes", onde "a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser" (ibid. p. 8). É dentro desta perspectiva que pretendo discutir os subgrupos kulina.

Capítulo 5. Coletivos amazônicos: o caso do *Madiha* kulina

Depois de um longo tempo em que ficou fora das discussões gerais da teoria antropológica – por motivos que não cabem discutir aqui[77] –, a etnologia amazônica conheceu, a partir de fins da década de 60 e inícios da década de 70, um notável desenvolvimento. Muitos autores ressaltaram o fenômeno, procurando analisar as causas para tal mudança (ver, entre outros, Taylor 1984; Descola 1993; Rivière 1993; Henley 1996). Por um lado, e talvez sobretudo, o número de monografias realizadas segundo os padrões da antropologia moderna aumentou vertiginosamente (cf. Taylor ibid.). Por outro lado, foram produzidas algumas boas sínteses comparativas (cf. Rivière 1984; Descola & Taylor 1993; Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha [orgs.]1993).

É provável que primeira monografia sobre as sociedades indígenas sul-americanas a seguir o estilo consagrado pela antropologia social britânica – ou seja, longo trabalho de campo, aprendizado da língua, estudo dos sistemas de parentesco e casamento etc. – tenha sido o estudo de Maybury-Lewis (1967) sobre os Akwe-Xavante, povo de língua Jê do Brasil Central[78]. Na esteira de Maybury-Lewis, vários pesquisadores se detiveram sobre as sociedades de língua Jê, sociedades célebres na literatura sobre as terras baixas, sobretudo devido aos escritos de Lévi-Strauss sobre os Bororo e de Nimuendajú sobre os Timbira, Apinajé e Xerente. Os povos de língua Jê foram caracterizados pela notável complexidade de sua estrutura social e riqueza simbólica. Uma série de dualismos e divisões – metades cerimoniais, clãs, grupos etários etc. – caracterizava o espaço social destas sociedades, o que constituía um objeto tentador no contexto das teorias sobre a segmentaridade das sociedades primitivas. Os novos estudos destas sociedades debruçaram-se sobre os velhos temas, sugerindo, porém, inovações teóricas importantes, fruto de

---

etnografias detalhadas. Os resultados destes estudos foram reunidos, em 1979, numa coletânea organizada por Maybury-Lewis, intitulada *Dialetical Societies*, no contexto do conhecido *Harvard-Central Brazil Project* (HCBP)[79]. Por algum tempo, as sociedades Jê forneceram um modelo ideal para as sociedades sul-americanas.

Um outro modelo, concorrente em termos cronológicos ao dos 'jeólogos', foi engendrado a partir de materiais etnográficos das Guianas, resultado da pesquisa pioneira de Rivière entre os Trio (1969) e, posteriormente, a de Joanna Overing (1975) sobre os Piaroa. Os grupos guianenses pareciam contrastar muito com os do Brasil Central. Aqui, não se tinha nada parecido com os grupamentos sociais formais característicos dos Jê. Os coletivos guianenses eram difíceis até mesmo de delimitar, por sua aparente 'fluidez' e 'instabilidade' (cf. Rivière 1984: 4). Rivière procurou, no entanto, caracterizar positivamente os coletivos guianenses; não os definindo a partir daquilo que supostamente lhes faltava, tratava-se, ao contrário, de encontrar o que havia de positividade naquelas formações sociais aparentemente tão dispersas (ibid.). Tanto ele quanto Joanna Overing (1975) estabeleceram certos princípios genéricos para aquela região etnográfica: atomismo sociopolítico, preferência de residência uxorilocal, prescritividade endogâmica, terminologia dravidiana, casamento preferencial com primos cruzados bilaterais, entre outras. Estes princípios foram generalizados, *mutatis mutandis*, para a quase totalidade das sociedades amazônicas. Em contraste com os grupos Jê – onde, supunha-se, toda diferença significante era 'introjetada' para o interior o *socius* (dualismo de metades, dualismo concêntrico centro/periferia, grupos etários etc.) –, as sociocosmologias guianenses projetavam a diferença no exterior, diferença que, ao mesmo tempo indispensável para a constituição da identidade do grupo local, devia, no entanto, ser conceitual e pragmaticamente cancelada por mecanismos de 'desafinização'. Na década de 80, seguindo a trilha aberta por Maybury-Lewis, Rivière e

Overing, uma outra frente do americanismo tropical dedicou-se ao estudo de sociedades amazônicas nas quais a guerra e o canibalismo desempenhavam papel fundamental na constituição do *socius*. Refiro-me, entre outros, aos trabalhos de Patrick Menget sobre os Ikpeng (Menget 1977), Taylor e Descola sobre a grande família Jivaro (Taylor 1983, 1985; Descola 1986), Albert sobre os Yanomami (Albert 1985), Viveiros de Castro sobre os Araweté (1986[1992]). Cada uma a seu modo, estas sociedades pareciam dar grande ênfase ao tratamento dos corpos – ou partes de corpos – dos inimigos. Estes estudos acabaram por problematizar a divisão exclusivista entre 'interior' e 'exterior' do *socius*[80]. Por um lado, propunham uma topologia contínua – do tipo Garrafa de Klein (cf. Lévi-Strauss 1985[1987]) – entre o 'dentro' e o 'fora', onde 'interior' e 'exterior' eram menos regiões-limite do que modos – ou "perspectivas móveis" (cf. Viveiros de Castro 2002a: 349) – relativos um ao outro. Além disso, o ponto importante era criticar uma lógica terceiro-exclusivista de tratamento da alteridade: o Outro não era apenas um não-Eu; o Eu não era um não-Outro simplesmente[81]. Neste contexto, surgiram novos conceitos para caracterizar as socialidades ameríndias: "predação generalizada" (Menget 1985[org.]), "predação ontológica" (Albert 1985)[82], "preensão relacional" (Viveiros de Castro 2002c); "filosofia da predação" (Descola 1998); "predação familiarizante" (Fausto 2001); "metafísica da predação" (Lévi-Strauss 2000)[83]. O caráter transcendental e constitutivo da alteridade já havia sido muito bem destacado por Overing (1984: 131-132), mas a sua posterior ênfase nas relações de intimidade no interior do grupo doméstico, assim como na fabricação cotidiana da sociabilidade, acabou por relegar a um segundo plano as relações de

---

bemakia *kayabi* *kuin* *kuinman*

violência pressupostas pelas sociocosmologias indígenas. O presente trabalho se limita a discutir o 'modelo guianense' – incluindo, digamos, sua inflexão mais 'violenta' representada pelo estruturalismo franco-brasileiro – dos coletivos amazônicos, deixando de lado o Brasil Central[84]. Os Kulina apresentam muitas das características do modelo guianense, e apresentar brevemente sua adequação ou variação face ao modelo já terá sido o bastante.

Os Kulina se dividem em subgrupos nomeados chamados *madiha*. O termo se caracteriza pela polissemia típica na região amazônica, assim como, por exemplo, o *nawa* pano (cf. Keifenheim 1990) ou o *dyapá* kanamari (cf. Reesink 1993; Gonçalves de Carvalho 2002). Por um lado, ele é usado para caracterizar uma alteridade genérica, funcionando como um "pronome cosmológico" (cf. Viveiros de Castro 2002a) do tipo 'gente'. Por vezes, o termo é utilizado para todos os 'caboclos' (o que inclui outros índios) em oposição aos *kariá* (ou 'cariús'), ou seja, os 'brancos'. Além disso, ele é também a auto-denominação inclusiva para todos os Kulina, em oposição a outros índios vizinhos (Kaxinawa, Jamamadi, Kanamari etc.) e demais estrangeiros. Há ainda um outro sentido de *madiha*, quando ele se refere justamente aos subgrupos, nomeados a partir de alguma espécie animal ou vegetal – a 'gente' da onça (*dzomahi madiha*), a 'gente' do veado (*bado madiha*), a 'gente' do macaco-de-cheiro (*pisi madiha*), entre outros. Neste último sentido, o termo corresponde a um grupo de parentes cognáticos – *occa madiha* ('meu parente' ou 'minha gente') em oposição a *madiha wa'a* ('não-parente' ou 'outra gente') – e é freqüentemente traduzido pelos índios pela palavra 'nação', indicando sua associação a determinada localidade geográfica. Em tal contexto, os Kulina equiparam suas 'nações' às identidades regionais brasileiras, como 'acreano', 'cearense', 'paulista' etc. (cf. Viveiros de Castro 1978: 18)[85].

Paul Rivet e Constant Tastevin (1938) foram os primeiros a se interessar pelos *madiha*, definindo-os como "clãs". Por outro lado, Patricia Townsend e Patsy Adams (1973: 9), duas

---

madiha

madiha

pesquisadoras vinculadas ao SIL que fizeram pesquisa entre os Kulina da aldeia peruana de São Bernardo, falam em "deme"[86], no sentido que Murdock – baseando-se na organização social da antiga Ática (Grécia) – deu ao termo: grupo de parentesco cognático, endógamo e, sobretudo, localizado geograficamente (cf. Murdock 1949[1965]: 63). Em trabalho recente sobre os Kulina do Alto Purus, Domingos Silva utiliza o termo "sib", caracterizando-o como uma "linhagem local" (1997: 117).

O pertencimento ao *madiha* não se dá do mesmo modo para todos os Kulina. Os Kulina do Peru, por exemplo, possuem uma idéia da concepção humana segundo a qual a 'alma' de um bebê feminino é derivada de sua mãe, ao passo que a 'alma' de um bebê masculino é herdada de seu pai. Este princípio de descendência paralela determina a transmissão do pertencimento ao *madiha*, os homens herdando o *madiha* de seus pais e as mulheres o de suas mães (cf. Townsend & Adams 1973: 9). Entre os Kulina do Purus brasileiro, ao contrário, este não parece ser o caso (cf. Pollock 1985a: 39; Viveiros de Castro 1978: 18).

Pollock (ibid. p. 38) afirma que as aldeias ou grupos locais são idealmente compostos por membros de um único *madiha*. Assim, por exemplo, os habitantes da aldeia Maronaua, no Purus, se identificam como pertencentes ao *korubu madiha* ('gente' do jeiju). A transmissão do *madiha* é bilateral, e a criança herda-o ao nascer na aldeia onde o *madiha* dos pais é dominante. Este equacionamento ideal entre aldeia e *madiha*, no entanto, não se verifica plenamente na prática. Uma mesma aldeia pode comportar diversos subgrupos, assim como um mesmo *madiha* pode ser encontrado em aldeias distantes[87]. Esta última situação parece ter sido ser exacerbada na aldeia peruana de São Bernardo, onde há grande diversidade de subgrupos, nenhum *madiha* em especial parecendo se sobressair. Isto talvez se deva ao enorme poder de atração que a aldeia

de São Bernardo exerceu sobre índios Kulina de várias regiões, resultado da instalação nesta aldeia de uma escola pelos missionários do SIL (cf. Viveiros de Castro 1978: 16).

Claire Lorrain faz afirmações semelhantes sobre os Kulina do Juruá. Segundo a autora, assim como é o caso no Purus, os índios costumam associar os subgrupos nomeados a certas localizações geográficas, geralmente a igarapés. No passado, os *madiha* parecem ter sido de fato localizados e endogâmicos e, como conseqüência, os aldeamentos tendiam a ser mais homogêneos em termos de subgrupos nomeados. Além de tudo, os Kulina de antigamente viviam em grandes malocas de palha que abrigavam certo número de famílias extensas. Atualmente, eles vivem em casas construídas sobre palafitas – com assoalho de paxiúba e telhado de folhas de jarina –, segundo o estilo das habitações dos seringueiros e outros regionais (cf. Silva 1997: 14)[88].

Tal situação também não ocorre mais plenamente no Juruá (cf. Lorrain 1994: 137). Claire Lorrain não considera, pois, apropriada a caracterização dos *madiha* com o termo "deme", como fazem Townsend e Adams. A endogamia de *madiha* não é mais a regra nos dias de hoje. Os casamentos inter-*madiha* são freqüentes e, como conseqüência, os subgrupos tendem a se dispersar por vastas regiões (ibid. p. 136). Os Kulina do Purus, segundo Viveiros de Castro (1978: 19), também se referem a um passado de endogamia e de circunscrição geográfica mais nítida dos *madiha*, em oposição à maior 'mistura' observada atualmente. Esta mistura, por vezes, pode ultrapassar a esfera da 'tribo', chegando mesmo a incluir outros grupos indígenas. Alguns Kulina do Juruá afirmaram a Lorrain que são 'misturados' aos Kanamari, embora os casamentos efetivos entre os dois grupos sejam raros (1994: 133). Da mesma forma, soube de alguns casamentos entre Kulina e Kaxinawa na região do Purus, sendo que um e outro grupo tendem a ser conceitualmente endogâmicos.

Como foi dito anteriormente, a associação entre o *madiha* e o grupo local é, na atualidade, um tanto quanto imprecisa. A análise de Lorrain sobre os coletivos Kulina, por exemplo, trata os grupos locais e o que ela chama de "grupos nomeados" – ou seja, os *madiha* – de forma separada. Segundo a autora, as aldeias próximas tendem a ser conceitualmente agrupadas em conjuntos supralocais (*clusters*), através de processos de expansão e fissão de parentelas cognáticas, que resultam na formação de novos aldeamentos unidos por aliança matrimonial (ibid. p. 131). Estes conjuntos supralocais são algo próximos aos "conjuntos multicomunitários" yanomami (Albert 1985) ou aos "nexos endogâmicos" achuar (cf. Taylor 1983; Descola 1993); à diferença destes últimos, entretanto, argumenta Lorrain (ibid.), os conjuntos kulina não se articulam em torno de um *great man*, formando antes uma rede de parentes habitando igarapés vizinhos.

As relações entre diferentes conjuntos supralocais tendem a ser tensas. Acusações de feitiçaria são freqüentes, e os Kulina distantes, membros de outros *madiha*, são chamados pelo termo *madiha ohua* ('outra gente'), uma forma pejorativa. A situação atual, no entanto, torna um pouco complicado o uso deste designativo de alteridade. Como os casamentos interaldeões ocorrem com freqüência, membros de diversos *madiha* tornam-se co-residentes, fazendo com que, supostamente, o *madiha* seja uma categoria insignificante em termos de organização sociopolítica (Lorrain 1994: 139; Viveiros de Castro 1978: 22-23).

As interpretações de Donald Pollock são relativamente diferentes. Embora o autor também afirme um descolamento entre o *madiha* e a aldeia (1985a: 38), ele não parece enfatizar muito esse aspecto, pois, como veremos na seção seguinte, boa parte de sua interpretação sobre os regimes matrimoniais kulina depende de uma certa sobreposição do *madiha* ao grupo local (Pollock 1985b).

Falando sobre a aldeia de Maronaua, Pollock (1985a: 38) mostra que seus habitantes se identificavam, e identificavam qualquer residente da aldeia, como *korubu madiha*. Eles

reconheciam, no entanto, que outras aldeias também pudessem ser constituídas por *korubu madiha*. Efetivamente, apenas cerca de metade da população de Maronaua pertencia a este *madiha*, sendo que a outra metade era composta por pessoas que alegavam ser de muitos outros *madiha* diferentes. O fato importante é que mesmo essas pessoas podiam, eventualmente, reivindicar o pertencimento ao *korubu madiha*, pelo fato da co-residência em Maronaua.

Lorrain chamou atenção também para os possíveis usos políticos da categoria *madiha*. Chefes ou xamãs importantes usualmente transmitem seu *madiha* a todos os seus filhos. Isso indicaria uma certa tendência patrilinear sobre a regra de descendência paralela; esta última, segundo a autora – concordando neste ponto com Townsend e Adams (1973: 9) –, era claramente atestada pelos índios mais velhos no Juruá.

Pollock, por outro lado, contrasta a situação de Maronaua com a descrita pelas autoras sobre a aldeia de São Bernardo. Ao contrário do que ocorria na aldeia peruana – extremamente heterogênea em termos de *madiha* e na qual, conseqüentemente, não havia associação possível entre a aldeia e um *madiha* específico[89] –, em Maronaua teríamos uma situação onde um certo grupo de cognatos, geográfica e residencialmente localizados, formavam o núcleo da identidade *madiha* da aldeia. Em Maronaua, este núcleo era composto por um homem chamado Mai, seus irmãos Mara e Samue, suas irmãs Rani, Nomiha e Kaina, e os respectivos cônjuges e filhos. O pai de Mai tinha sido o grande 'tuxaua' deste grupo local. A importância da família de Mai pode ser apreciada na medida em que ele era chamado de 'o dono' de Maronaua. O aumento populacional em Maronaua se deu através de alianças com este grupo cognático, todos pertencentes ao *korubu madiha*, que, deste modo, passou a se identificar com a totalidade da aldeia. Pollock chega a sugerir uma analogia entre esta 'dominância' do *korubu madiha* em Maronaua e o que Evans-Pritchard descreveu para os Nuer: a existência de certos clãs

politicamente dominantes que formavam a base de grupos localizados, sendo que estes últimos assumiam a identidade do clã (Pollock 1985a: 39).

Pollock parece adotar uma concepção 'guianense' da socialidade kulina. Ele sugere que a aldeia é concebida pelos índios como uma espécie de 'ilha' de sociabilidade cercada por um ambiente selvagem e hostil (ibid. p. 37). Ele argumenta em favor de um ideal de endogamia intra-*madiha*, ideal que, embora nem sempre atualizado na prática, serve como o modelo conceitual geral das relações. O autor concebe o *madiha* fundamentalmente como sinalizador de um universo de parentesco. Como a aldeia tende a ser identificada a um determinado *madiha* 'dominante', os membros de uma mesma aldeia se concebem como *ohuemecute* ('parentes').

> "Although there is considerable interaction and visiting among neighboring groups, each village conceives of itself as a group of kin sharing membership in a named category called *madiha*, or 'people'" (Pollock 1992: 26).

O termo *ohuemekute* é formado a partir do sufixo *-cute*, de 'germano' (ibid. p. 40). Os índios tendem a expressar esse ideal 'cognático' intra-*madiha* com frases do tipo "*iape icca imecute dzaboracca*" ('somos todos irmãos de verdade'), indicando um certo campo indiferenciado de relações (Pollock 1985b: 9). As obrigações e direitos dos membros de um mesmo *madiha* são também as do parentesco. Isto inclui, por um lado, livre acesso aos territórios comuns de pesca e caça, assim como às zonas de horticultura e coleta; acesso aos serviços dos parentes; a garantia da participação em redes de distribuição de comida e bens. Por outro lado, os *ohuemecute* devem fornecer assistência sempre que necessário e retribuir os dons recebidos. O idioma do parentesco serve também de guia para comportamentos moralmente aprovados. Assim, espera-se de parentes que sejam 'mansos' e solícitos no trato diário, em oposição aos modos 'selvagens' (*ohuadita'i*) dos animais e estrangeiros (ibid. pp. 9-10).

Os Kulina concebem os parentes como aqueles que partilham das mesmas substâncias. Assim, eles costumam afirmar que os *ohuemecute* possuem todos o mesmo 'sangue' (*emene*); além

disso, os co-residentes são feitos da mesma 'alma' (*tabari*) e 'carne' (*ime*), ao consumirem a carne dos pecaris (*hidzama*) caçados na mata (Pollock 1985b: 10). Os pecaris são atraídos para a mata através de uma negociação entre os xamãs e os espíritos-cutia (*toccorime*), mestres dos pecaris, que recebem em troca oferendas de tabaco e cachaça, além de 'mortos' humanos (Lorrain 1994: 37-38; Pollock 1985a: 61-62). Os pecaris, por sua vez, são os mortos kulina transformados, após terem descido ao mundo subterrâneo (*nami budi*) onde vivem uma série de "imagens incorpóreas"[90]: os *toccorime* – seres de transparência absoluta. No *nami budi*, os *toccorime* dos pecaris devoram os mortos kulina e os transformam em pecaris (Pollock 1992: 29), num processo típico do que Carlos Fausto chamou de "predação familiarizante"[91] (Fausto 1999: 936-938; 2001: 336; 2002: 7-8).

Ou seja, o que é 'morte' da perspectiva dos kulina vivos, é 'fabricação do parentesco' do ponto de vista dos espíritos-pecaris (cf. Vilaça 1992, 2002; Lagrou 1998: 45; Karadimas 1997: 404). Mas também o contrário. É devorando seus mortos, em forma de pecari, que os Kulina se constituem como "corpos aparentados" (Fausto 2002: 8) – o que é morte do ponto de vista dos pecaris, é produção de parentes para os Kulina. Há, no entanto, uma assimetria entre os dois procedimentos. Enquanto os pecaris devoram os mortos kulina para *constituí-los* em parentes, os Kulina vivos devoram os pecaris para *constituírem-se* como parentes. Neste último caso teríamos, pois, algo como uma *familiarização predatória*. Esta assimetria talvez seja apenas um efeito da adoção de uma ou outra das seguintes perspectivas: a perspectiva a partir da meta-afinidade, onde a diferença encompassa a identidade e, logo, toda operação alteradora incide sobre o

---

Outro; e a perspectiva do parentesco, onde a diferença é encompassada pela identidade, sendo que a alteração incide sobre o Eu. Formulemos melhor: do ponto de vista do parentesco, o consumo do Outro – no caso kulina, dos mortos-pecari – é um processo centrípeto de *incorporação* subjetivante ou de *introjeção* da alteridade para fins 'identitários' – os porcos são devorados para a *fabricação* de parentes. Da perspectiva do mundo (subterrâneo) da meta-afinidade, ao contrário, o consumo do Outro é menos uma incorporação do que uma *excorporação*, uma extrusão de si a outrem – os mortos são devorados e *metamorfoseados* em parentes. No primeiro caso, podemos falar propriamente de ingestão auto-subjetivante; já no segundo, trata-se mais bem, ao que parece, de uma regurgitação alo-alterante ou 'antropofagia reversa'. Os processos de ingestão, vômito e demais fluxos corporais – e Lévi-Strauss foi, talvez, um dos primeiros a atentar para sua importância nos discursos cosmológicos ameríndios – são particularmente significativos na cosmologia kulina, e tentaremos explorar algumas de suas incidências. Eles se referem, supomos, às relações de interpenetração entre o 'interior' e o 'exterior' dos coletivos (tanto singulares quanto plurais).

A "predação familiarizante" e o que eu chamei de *familiarização predatória* não são estruturas diversas, mas apenas modos ou 'pontos de vista' sobre um universo contínuo. A familiarização predatória é a *forma* que a relação de "predação generalizada"[92] assume quando olhada a partir do parentesco; já a "predação familiarizante" é a expressão da mesma relação vista da ótica da meta-afinidade. Trata-se aqui, pois, de articular estes dois pontos de vista[93].

Parece-me que tanto Pollock quanto Lorrain adotam unicamente a perspectiva do parentesco. Os Kulina seriam mais uma entre tantas sociedades "structured around kinship" (cf. Lorrain 1994: 32; 34). No entanto, se a distinção entre parentes e não-parentes está associada

diretamente à distinção entre humanos e não-humanos[94], o parentesco amazônico não pode mais ser isolado, digamos, de seu 'exterior' – exterior que lhe é imanente; o exterior *do* parentesco[95].

A ênfase na consubstancialidade do parentesco kulina foi também ressaltada por Lorrain. Segundo a autora, as relações maritais são fundamentalmente relações de "produção de parentes", através da partilha de alimentos e substâncias (1994: 31). O feto kulina é inicialmente formado exclusivamente de sêmen masculino (*idzohuiri*), concepção comum na Amazônia (ibid. p. 33; Pollock 1985a: 76). Este procedimento é tido como um 'cozimento' do feto no útero da mãe, tal qual os alimentos são cozidos em panelas ou potes de barro (cf. Hugh-Jones 1979: 117). Acontece que o sêmen masculino é considerado uma substância 'selvagem', sua 'coagulação' no corpo dos homens jovens – por meio de jejum sexual – sendo responsável pela retenção da substância xamânica, o *dori*. Assim também, o sêmen 'coagulado' no útero feminino dá origem ao feto. Quando o bebê nasce, formado exclusivamente por uma substância masculina e 'selvagem', ele precisa ser 'domesticado' pela ingestão de leite materno (*dzoho*)[96]. Além disso, o recém-nascido precisa ser 'nomeado' logo após o nascimento.

O processo de nomeação se dá através do primeiro banho. Este primeiro banho é dado ou pelo pai ou por um 'doador de nomes', mas nunca pela mãe (Lorrain ibid. p. 142). O doador de nomes é usualmente um parente cognático da geração G+2 em relação ao bebê; trata-se então de um sistema nominativo de gerações-alternadas, lembrando os sistemas de tipo kariera dos grupos Pano vizinhos[97]. Os nominadores – que não são necessariamente os *epônimos* do bebê (ver nota 98 infra) – são chamados de "fazedor de avô" ou "aquele que banha", enquanto o bebê que recebe os nomes é chamado de "o avô feito" ou "o que foi banhado". Os primeiros transmitem os nomes que receberam das gerações passadas. É provável que o ato de nomear

---

yine *nomolene*

ao *do*

idzohuiri *dzoho* *-dzo*

seja mais importante do que o próprio nome transmitido, pois estabelece relações apropriadas entre o recém-nascido e seus parentes. Os nominadores (em alguns casos o FF ou MF 'real' do nominado) geralmente são pagos com roupas, cachaça e outros bens pelos pais da criança. O ato do banho realiza a transmissão do nome[98] e é acompanhado pelo corte do cordão umbilical, seguido da limpeza das mucosas do bebê e de uma vigorosa massagem em seu corpo (cp. com Gow 1997 para os Piro). Esta massagem é muito importante, pois, segundo Lorrain (1994:144), configura uma espécie de "gestação cultural", onde o ancestral ou avô (*idimade*) é 'esculpido' no corpo mole do bebê, um ser ainda sem forma e nome humanos.

De certa forma, os recém-nascidos kulina estão em posição análoga à dos matadores. Ambos apresentam uma fragilidade do vínculo corpo-alma, resultado de grande exposição à alteridade. Viveiros de Castro (1992: 183) e Descola (1997: 233) mostram como as crianças araweté e achuar, respectivamente, são suscetíveis às doenças, pois seus corpos são ainda demasiado genéricos, podendo ser 'capturados' por outras subjetividades. Do mesmo modo, o ato de matar tende a afrouxar a integração corpo-alma, implicando, por vezes, em uma inversão fatal de perspectivas entre o matador e a vítima. Se, por um lado, os bebês ainda não são seres humanos completos, os matadores estão prestes a deixar de sê-lo (cf. Viveiros de Castro 1992: 194).

No caso kulina, Lorrain (ibid. p. 69) menciona o fato de que os matadores ficam com o corpo repleto do sangue do inimigo, devendo vomitá-lo – processo amplamente difundido na Amazônia. Este é o caso, por exemplo, do matador wari', cujo sangue do inimigo contido no corpo é transformado em sêmen que irá 'engordar' sua esposa: o filho do matador será, pois, o *jam* ('alma') do inimigo (cf. Vilaça 1992: 103-104). Sobre os Kulina, Lorrain não especifica que tipo de inimigo se trata. É difícil crer que a autora concordasse, mas seria tentador imaginar que trata-se, entre outros inimigos, do sangue dos pecaris mortos na caça. Eles, os pecaris, são

também inimigos. Como foi visto, esses pecaris são os *toccorime* dos mortos devorados e transformados. E sua ingestão é, supostamente, responsável pela constituição dos corpos aparentados. No entanto, se equipararmos os dados kulina ao que acontece em outras sociedades amazônicas (Vilaça 1992, 2000; Viveiros de Castro 1986[1992]), é provável que aquilo que os kulina comam seja de fato o que estes animais têm de mais precioso: *a posição de predador*. Tendo em conta o fato de que os pecaris igualmente devoram os mortos kulina no mundo subterrâneo, entre pecaris e Kulina, ao contrário do que parece sugerir Lorrain, não há relação de 'ancestralidade' ou 'parentesco', mas uma relação de meta-afinidade.

A autora caracteriza freqüentemente o endocanibalismo, no qual estariam envolvidos os Kulina e seus mortos-pecari, como um "ciclo de reprodução cósmica" (1994: 64-65). Parece-me, no entanto, que o endocanibalismo kulina não é uma reprodução ou regeneração substancial dos membros mortos por meio da ingestão dos porcos: os mortos do grupo é que são o nexo de ligação com os afins pecaris, e não o contrário (cf. Viveiros de Castro 2002d: 240). Não parece absurdo supor que a relação que os Kulina mantém com os pecaris é análoga à que os Tupinambá quinhentistas mantinham com seus cativos. Quando o cativo tupinambá entrava na aldeia do inimigo, ele era logo tornado um afim: seja na forma de presente oferecido aos afins do captor, para que estes o matassem, recebessem novos nomes e se tornassem aptos ao casamento; seja sendo dado como esposo para a filha ou irmã do captor, tornando-se, se assim o fosse, um 'cunhado' tomador de esposa (Viveiros de Castro 1992: 295).

No ritual kulina do *coidza*, que encena o mito de criação dos porcos, os homens presentificam os mortos-pecaris[99]. Surgindo em bando de dentro da mata, eles dirigem-se ao centro da aldeia. Ali, são recebidos pelas mulheres com potes e mais potes de cerveja de mandioca, da qual bebem até vomitar sobre suas provedoras. Segundo Lorrain, este vômito da

cerveja de mandioca possui conotações sexuais explícitas. Por um lado, a cerveja de mandioca é associada ao sêmen pelos Kulina. Além disso, o oferecimento acintoso e agressivo dos potes de cerveja por parte das mulheres é considerado como uma oferta sexual[100]. Diz Lorrain: "...in offering manioc beer to the peccaries in such a way women are metaphorically giving their vagina to eat, and in return they are given sperm" (ibid. 58-59). Os mortos kulina são, pois, afins em forma de porco[101]. E os vivos comem os porcos para assumir a *posição de predadores*. Já que não se pode casar com porcos, pode-se, ao menos, devorá-los[102]. Tornaremos ao ponto no próximo capítulo.

Os corpos dos parentes, dizíamos acima, devem ser fabricados. E isso porque eles provêm de um fundo de socialidade virtual. O corte do cordão, a manipulação corporal, a alimentação, são todos processos de particularização de um corpo ainda genérico. Ao nascer, como foi dito acima, um bebê pode muito bem servir à produção de parentes outros – dos pecaris, por exemplo –, o que seria atestado por seu adoecimento ou morte (cf. Rival 1998; Vilaça 2002). Deste ponto de vista, podemos conceber o *madiha* como o resultado do processo de extração deste fundo de meta-afinidade – mecanismo ativo de fazer parentes "out of Others" (Vilaça ibid.). Se adotarmos a perspectiva não do *madiha*, mas, por assim dizer, dos espaços de indiscernibilidade *entre* os *madiha*, talvez alguns dados etnográficos possam se esclarecer. Tal opção talvez abra também a possibilidade de inserir os dados kulina nos novos estudos sobre as sociedades amazônicas, que têm criticado uma abordagem exclusivamente substancialista (ou etnobiológica) da fabricação do parentesco[103]. Penso sobretudo em Peter Gow, autor que enfatizou menos as substâncias compartilhadas pelos parentes e mais as relações de carinho e o ato de alimentar (*caring and feeding*), responsáveis pela memória de relações apropriadas de

parentesco (1991: 157-161). Essa crítica às concepções (etno)biologicistas da corporalidade foi formulada explicitamente por Viveiros de Castro, ao definir os 'corpos' indígenas não em termos de morfologia ou substância, mas a partir da noção espinozista de "feixe de afecções" (2002a: 380)[104].

A instabilidade do parentesco e do 'interior' do *socius* – e a conseqüente necessidade de fabricar *relações* de parentesco, modo particularizado (ou atualizado) de relações genéricas (ou virtuais) – é aparente nas práticas kulina relativas ao xamanismo. De certa forma, as relações intra-*madiha* são também relações transespecíficas. Neste contexto, o xamanismo é particularmente significativo, uma vez que os xamãs funcionam como 'portais' ou 'retransmissores' de relações e substâncias entre o *madiha* e o fundo de socialidade cósmica. Os corpos xamânicos são *um momento* ou *fase relativa* – algo como um 'flash' fotográfico – da meta-afinidade que perpassa tanto o seu corpo quanto o seu corpo de parentes.

Os Kulina se tornam xamãs (*dzopinehe*) pela aquisição do *dori*. O *dori* permeia o corpo dos xamãs, no interior do qual ele é amorfo e insubstancial. Exteriorizado, ele se apresenta sob a forma de uma pequena pedra ou pedaço de resina cristalizada. Através do *dori*, os xamãs podem se transformar em espíritos *toccorime*, seres igualmente insubstanciais que, no mundo dos humanos, assumem uma série de formas animais. O que acontece, pois, nas fronteiras do corpo do xamã – a potencial materialização de algo virtual e amorfo –, acontece também em todo canto, onde um fluxo indiscernível de espíritos *toccorime* se atualiza em determinadas formas animais e/ou humanas. Creio que isto se dá porque, no fundo, o 'interior' do corpo xamânico e seu 'exterior' são a mesma coisa[105]. Ou, mais ainda, porque o corpo xamânico talvez seja menos uma

substância do que uma "zona obscura" (Simondon 1995: 22) de indiscernibilidade semelhante àquelas descritas pela mitologia em relação aos seres míticos. Como diz Viveiros de Castro, a questão de saber se o jaguar mítico é um bloco de afecções humanas em forma felina ou um bloco de afecções felinas em forma humana é indecidível (Viveiros de Castro 2004: 7). Como é o caso em muitas sociedades amazônicas[106], os Kulina empregam freqüentemente os termos *dzopinehe* e *toccorime* como sinônimos (ibid. p. 4).

O aprendizado xamânico consiste na extração do *dori* do próprio corpo, por parte do mestre-xamã, e sua inserção no corpo do jovem iniciado. A adolescência é o momento ideal para o aprendizado, pois requer abstinência sexual, o que, no caso dos homens casados, é difícil de sustentar. Para os Kulina, o *dori* pode ser expelido do corpo junto com o sêmen. Os homens kulina são considerados 'selvagens', em oposição às mulheres, seres sociáveis e 'mansos'. As mulheres são responsáveis pela 'domesticação' de seus maridos através da extração controlada de seu sêmen. O sêmen masculino é relacionado a substâncias tóxicas como a *ayahuasca* e a cerveja fermentada. Lorrain chega a sugerir que orgasmo feminino[107] pode ser concebido como uma leve intoxicação das mulheres, resultado da 'ingestão' de sêmen (1994: 62). No caso dos adolescentes homens, o acúmulo de sêmen está associado à selvageria e ao *dori*. O *dori* se manifesta, pois, como uma certa objetificação da selvageria masculina. O xamanismo é o ideal masculino de 'domesticação' desta substância tóxica (o *dori*), assim como a feminilidade é o modelo geral de sociabilidade no interior do grupo local. No capítulo que se segue, pretendo associar o parentesco kulina ao seu exterior imanente, ou seja, à meta-afinidade.

---

xapiripë

comene

ayahuasca

Capítulo 6. Dravidianato e Meta-afinidade

O papel estratégico da afinidade nas sociocosmologias ameríndias foi visto por alguns autores como igualmente ambígüo (cf. Rivière 1969; Overing 1975; Taylor 1983; Descola 1993; Viveiros de Castro 2002b: 111). Os grupos locais amazônicos são em grande parte cognáticos e conceitual, senão efetivamente, endogâmicos. Uma terminologia de parentesco de tipo dravidiano estabelece, dentro do grupo cognático, uma diferença entre os parentes 'paralelos' e os parentes 'cruzados'. É idealmente dentro deste último conjunto de parentes que uma pessoa deve procurar parceiros sexuais e conjugais. Ou seja, a afinidade é necessária para a reprodução do grupo local e, ao mesmo tempo, perigosa, por instituir uma diferença ameaçadora em seu seio mesmo. Como ressaltou Overing (1975) a respeito dos Piaroa, esta afinidade interna ao grupo local tende a ser ideologicamente cancelada por uma série de procedimentos (uso de tecnonímias, evitações de termos de afinidade, comensalidade etc.) e, deste modo, conceitualmente expulsa para a periferia do grupo local. Ou seja, há uma espécie de "consangüinidade fictícia" (Descola 1993: 174) que serve de modelo para a parentela endogâmica (cf. Overing 1973: 562; Basso 1975: 221; Århem 1981: 294).

Tal 'ambigüidade' da afinidade nos sistemas amazônicos é também notada entre os Kulina. Segundo Pollock (1985b), o *madiha* apresenta o mesmo tipo de "paradoxo". Por um lado, ele postula um parentesco cognático entre todos os seus membros; por outro, ele exige que certos destes parentes sejam tratados como afins para que possam ser desposados. Pollock argumenta ainda que a metáfora utilizada para expressar o parentesco cognático é a da 'germanidade' (*siblingship*). Desta feita, o 'paradoxo do *madiha*' pode ser fraseado numa pergunta: "What does it mean to be a spouse to one who is a sibling?" (ibid. p. 9).

Para solucionar tal paradoxo, Pollock sugere dois modelos distintos aos quais os Kulina lançam mão para conceitualizar a organização do *madiha*. O primeiro destes modelos é centrado no *madiha* como um todo, enfatizando seu caráter cognático – "*iape icca imecute dzaboracca*"

('somos todos parentes'), dizem os índios. O segundo modelo é construído a partir da perspectiva de um indivíduo que busca parceiros conjugais, e consiste na bifurcação dravidiana entre 'afins' (parentes cruzados) e 'consangüíneos' (parentes paralelos). Pollock recorre à distinção feita por Leach (1951[1974]: 92), e conceitualizada por Dumont (1953[1975]: 87; 1970[1975]: 114), entre um modelo sociocêntrico e um modelo egocêntrico.

O modelo do *madiha* como conjunto de 'irmãos' (*ohuemecute*), refere-se mais bem a uma ética relativa ao comportamento apropriado entre parentes, como já vimos no capítulo anterior. Esta ética inclui solidariedade, reciprocidade de serviços e favores e, sobretudo, solicitude e 'mansidão' nas relações interpessoais. Membros de outros *madiha*, outros índios, estrangeiros de forma geral, *toccorime* e animais da floresta são tidos como 'selvagens' (*ohuaditaha*), provocando medo (*opinatahi*) nas pessoas. Neste cenário, aqueles que não se comportam como verdadeiros *ohuemecute* correm o risco de serem acusados de feitiçaria.

Esta "visão harmônica" (ibid. p. 10) do *madiha* como um núcleo de 'irmãos' é abalada quando se trata de buscar parceiros conjugais. Segundo Pollock, há uma certa prescrição de endogamia no interior do *madiha*, o que não é confirmado por Lorrain para os Kulina do Juruá (1994: 147) ou por Townsend e Adams para os Kulina peruanos (1973). O fato de que é preciso 'casar dentro' de um grupo de irmãos complica o modelo do *ohuemecute*, pois que é preciso instituir uma diferença perigosa dentro do *madiha*.

O sistema dravidiano parece resolver o paradoxo, ao dividir os parentes da mesma geração de Ego em duas categorias: os *ocute* ('meus irmãos') e os *ohuini* ('esposos' ou 'possíveis esposos'). A terminologia kulina é representada por Townsend e Adams (1973: 2) com uma caixa *à la* Dumont (1953[1975]: 92). Segue abaixo uma adaptação livre:

Geração	'Consangüíneos' ou 'Paralelos'		'Afins' ou 'Cruzados'	
	Homem	**Mulher**	**Homem**	**Mulher**
G +2	*Idi*	*Ini*	*Idi*	*Ini*
G +1	*Abi* (F) *Abi ohua* (FB)	*Ami* (M) *Ami oni'i* (MZ)	Coco	*Aso*
G 0	*Ohua* (eB)* *Ocute* (yB)	*Oni'i* (eZ)* *Ocute* (yZ)	*Huabo* ♂ *Ohuini* ♀	*Ohuini* ♂ *Carade* ♀
G -1	*Ohacama*	*Occa ehedeni*	*Ohidobadi*	*Ohinomadini*
G - 2	*Ohinodini*			

* Forma não-marcada ♂ Ego masculino ♀Ego feminino

A caixa dumontiana de Pollock (1985a: 41) apresenta algumas divergências, provavelmente devido a diferenças dialetais e etnográficas entre os Kulina do Purus brasileiro e os do lado peruano. Em G 0, a forma não-marcada para os 'irmãos' (parentes paralelos) é *ocute*, o mesmo termo que, na terminologia exposta por Townsend e Adams, é usado de modo marcado para os 'irmãos' mais novos. Além disso, os termos para indicar as idades relativas de 'irmãos' e 'irmãs' são outros. Em G -1, os 'filhos' são chamados referencialmente de *ohacama*, independente da distinção de sexo. No entanto, o autor acrescenta que, na forma vocativa, há uma diferença entre os *ohacama* homens (*nepe*) e mulheres (*hata*). Em G + 1, Pollock não ressalta a distinção

terminológica entre F e FB ou entre M e MZ, embora reconheça que o qualificador lingüístico *ohua* é por vezes usado para qualificar um 'outro' parente (ex: *abi ohua* para referir ao FB). Segue-se uma adaptação da caixa de Pollock:

Geração	**'Consangüíneos' ou 'Paralelos'**		**'Afins' ou 'Cruzados'**	
	Homem	**Mulher**	**Homem**	**Mulher**
G +2	*Idi*	*Ini*	*Idi*	*Ini*
G +1	*Abi*	*Ami*	Coco	*Aso*
G 0	*Ocute* * *Ato* (eB) *Tati* (yB)	*Ocute* * *Asi* (eZ) *Masi* (yZ)	*Huabo* ♂ *Ohuini* ♀	*Ohuini* ♂ *carade* ♀
G -1	*Ohacama*	*Occa ehedeni*	*Ohidobadi*	*Ohinomadini*
G - 2	*Ohinodini*			

* Forma não-marcada ♂Ego masculino ♀Ego feminino

Após ter distinguido entre os dois modelos que regem a organização do *madiha* – o modelo sociocentrado do *ohuemecute* e o modelo egocentrado da bifurcação dravidiana –, Pollock institui uma oposição hierárquica entre os dois. Seu argumento é que a concepção do *madiha* como um grupo de 'irmãos' é englobante em relação à distinção entre afins e consangüíneos. De certa forma, ele trata o conceito de 'consangüinidade' como operando em

duas ordens de grandeza. Os membros do *madiha* são todos 'consangüíneos'. No entanto, a terminologia dravidiana faz com que uns – os parentes paralelos – sejam mais consangüíneos do que outros – os parentes cruzados. A idéia é, pois, a de que a consangüinidade sociocêntrica do *madiha* divide-se em 'consangüinidade' e 'afinidade', do ponto de vista de um ego. Se adotarmos o ponto de vista de um ego masculino, ele deve casar com 'suas irmãs' de *madiha*, mas não pode, entretanto, casar com suas 'irmãs' terminológicas. Como explica o autor:

> "...ideologically, in terms of the wemekute organization, marriage is preferentially endogamous with a 'sibling' while in terms of the terminological differentiation of kin and potential affines[108], marriage is prohibited with a 'sibling'" (1985b: 11).

Quando um homem Kulina deseja fazer sexo ou encontrar uma parceira conjugal, ele costuma utilizar a expressão "*masi tohui*". O segundo termo, *tohui*, quer dizer aproximadamente 'procurar', 'buscar'; já a palavra *masi* pode significar tanto 'irmã mais nova' – tal qual descrito na caixa dravidiana acima – quanto 'vagina' (ibid.). Procurar uma parceira sexual é, pois, "looking for sisters" – daí o nome do artigo de Pollock (1985b).

O argumento do autor é que, diferentemente do que se costuma afirmar sobre a Amazônia (Århem 1981: 294; Basso 1975: 221; Overing 1973: 562; Viveiros de Castro 2001, 2002b,c), no caso kulina são os parentes quem são transformados em afins. Sendo aqui o termo não-marcado, a consangüinidade ideal suposta entre os membros do *madiha* determina a afinidade como não-consangüinidade: "My impression is that for Culina the conceptual task is reversed, that is, *it is kin who must be transformed into affines, 'siblings' into spouses*" (Pollock 1985b: 12 – grifos meus).

Note-se que o autor parece não diferenciar a *consangüinidade* ('*kin*'), enquanto categoria classificatória que se opõe à afinidade na terminologia dravidiana, da *cognação* ('*siblings*') como ideal de 'parentesco' entre os membros de um mesmo grupo local, que partilham substâncias e/ou relações. E, no entanto, como ele próprio nota (ibid. p. 10), o modelo sociocentrado (cognação) e o modelo egocentrado (consangüinidade) utilizam um simbolismo diferenciado. Enquanto *ohuemecute*, 'irmãos', todos os membros do *madiha* partilham do mesmo sangue (*emene*), que permanece 'insolúvel' pela endogamia; além disso, como já vimos, todos são feitos da mesma [redacted] terminológica [redacted] (*idzohuiri*). Os

Quando dois 'irmãos' se casam, e tornam-se afins efetivos, as relações entre eles e demais parentes são alteradas. A residência é uxorilocal até que o casal tenha aproximadamente três filhos, quando pode então mudar-se para uma casa independente, no mais das vezes próxima à casa dos pais da mulher. Com o matrimônio efetivado, um ego masculino, por exemplo, passa a exibir um comportamento de extrema reserva e 'vergonha' (*nahidotzi*) diante de sua WM. Até o casamento, um homem pode se dirigir livremente a esta parenta, chamando-a pelo nome. Quando se muda para a família extensa da mulher, no entanto, ele deve evitar pronunciar o nome da 'sogra' em sua presença e, no fim das contas, deve evitar até mesmo olhar para ela (ibid. p. 13). Este mesmo homem deve prestar serviços constantes ao seu WF, sendo obrigado a assisti-lo muito além do que exigiria a ética de 'germanidade' do *madiha*. Neste último caso, não se espera do 'sogro' que retribua os serviços prestados por seu DH.

As relações entre o esposo (mantendo o exemplo de um ego masculino) e os membros da sua geração também são alteradas significativamente. Segundo Pollock, antes do matrimônio os adolescentes não exibem um comportamento diferenciado diante de seus afins terminológicos. Apesar de haver brincadeiras e sugestões sexuais entre aqueles que se referem mutuamente pelo termo *ohuini* (parentes cruzados em G 0), estas relações são atenuadas pelo uso da expressão "*huahitani*" ('aqueles que vêm de longe') para se referir aos amantes. Esta expressão indica, segundo o autor, uma tendência a transformar a relação anterior entre 'irmãos' em uma não-relação, quando se trata de assuntos sexuais (ibid. p. 12). Após o casamento, as coisas mudam. O marido passa a exibir um comportamento sexualmente jocoso em relação às suas 'cunhadas' (WZ), sinalizando que se tratam agora de possíveis parceiras sexuais e não mais de 'irmãs'.

Entre um homem e seus 'cunhados' (WB) as relações também são particularmente alteradas. O 'cunhado'(*huabo*) passa ser um 'amigo' (*atori*) em lugar de 'irmão'. As relações entre eles tornam-se mais formais e distantes. No caso de não se comportar adequadamente como

esposo, é o *huabo* quem geralmente 'bate' em ego, comportamento que seria impensável entre 'irmãos' (ibid. p. 13).

Pollock argumenta em suma que, no caso kulina, a afinidade não é 'mascarada' ou 'atenuada'; muito pelo contrário, ela parece ser especialmente enfatizada quando afins terminológicos tornam-se afins efetivos. Isto explicaria a ausência do uso de tecnonímias para os afins, ao contrário do que acontece, por exemplo, entre os Kalapalo e Piaroa. Entre os Kulina, parece haver, em lugar das tecnonímias, uma tendência a se substituir os nomes próprios por termos de afinidade para se referir aos afins efetivos[110].

Quando o casal passa a residir em uma nova casa, há um processo de 're-consangüinização' das relações. Um homem volta a se referir a seus WM e WF pelos nomes, assim como interrompe as brincadeiras sexuais com suas 'cunhadas' e restabelece os laços de 'germanidade' com seu *huabo* (WB). "In a sense, the 'distance which characterized his relations to the affines while he resided in their household is, almost paradoxically, 'closed' by his move into a separate household" (ibid.). Ou seja, o modelo dominante da 'consangüinidade' do *madiha* volta a prevalecer sobre a provisória 'afinização' dos 'irmãos'.

Como já foi dito, Pollock afirma estar se contrapondo à formulação de alguns americanistas de que, no campo relacional ameríndio, a afinidade engloba a consangüinidade. O caráter não-marcado da afinidade no pensamento ameríndio, ao qual já nos referimos muitas vezes, foi generalizado por Viveiros de Castro via abstração do conceito de *afinidade potencial* – aquilo que vamos chamando neste trabalho, aproveitando a sugestão de Taylor (2000: 312), de *meta-afinidade*.

Sobre o dravidianato amazônico, Viveiros de Castro chamava a atenção para o caráter concêntrico das classificações nativas – notado já por outros autores (Descola 1993: 172; Albert

1985: 221 ss.) –, que costumam distinguir entre parentes 'próximos' ou 'verdadeiros' e parentes 'distantes' ou 'classificatórios' (Viveiros de Castro 2002b: 121)[111]. Overing (1975) já havia ressaltado a equivalência entre distância sociogeográfica e distância genealógica no caso das Guianas. Os afins co-residentes eram assimilados a cognatos, enquanto que um cognato distante ou não co-residente tende a ser considerado um (meta-)afim. Segundo Viveiros de Castro, o caso guianense é apenas um exemplo particular de uma estrutura mais geral: na Amazônia, "a aliança simétrica e a grade terminológica se exercem em um meio espacial escalar" (Viveiros de Castro ibid.). Tal concentrismo amazônico não se conforma ao paradigma sul-indiano do dravidianato, onde a grade terminológica era expressa em uma dinâmica *digital* entre categorias, operando uma lógica terceiro-exclusivista: no modelo dravidiano ortodoxo só há duas posições – ou se é afim ou se é consangüíneo; todo não-afim é consangüíneo, todo não-consangüíneo é afim. O dravidianato amazônico, ao contrário, é determinado por uma classificação *analógica* de distância social. Aqui, o gradiente de cognação sobrecodifica o binarismo terminológico[112]. Se, no interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consangüinidade – através de todos aqueles mecanismos de 'desafinização' aos quais já nos referimos –, no exterior desta esfera, ao contrário, a consangüinidade é englobada pela afinidade: os cognatos distantes são transformados em meta-afins. Como define Viveiros de Castro:

> "... se no nível local a consangüinidade engloba a afinidade, no nível supra-local a afinidade engloba a consangüinidade, e, no nível global, é a própria afinidade que se vê englobada – definida e determinada – pela inimizade e a exterioridade. É o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade e finalmente subordinado à relação com o exterior" (ibid. p. 138).

Em sua discussão do sistema matrimonial kulina, Pollock parece se deter apenas na primeira parte do 'trajeto'. Adotando a perspectiva "local" do grupo de cognatos que é o *madiha*, ele afirma que a consangüinidade é hierarquicamente englobante sobre a afinidade. O autor parece cometer o mesmo erro que pesquisadores como David e Carter cometeram para o caso indiano, e pelo qual foram criticados por Dumont. Trata-se do erro ao qual já nos referimos, qual seja o de confundir *cognação* (o parentesco) com *consangüinidade* (a categoria terminológica). Os autores conferiram ao termo "consangüinidade" uma espécie de conotação (etno)substancialista, quando, na verdade, Dumont empregava o termo de maneira puramente relacional – "consangüinidade" só existe em relação à "afinidade"; ela tem um valor meramente determinado como não-afinidade (Viveiros de Castro ibid. p. 125). Ao equacionar uma categoria exclusivamente relacional (a consangüinidade) a um suposto ideal de consubstancialidade e de ética intra-*madiha* (a cognação), Pollock pôde argumentar que os afins, antes de serem afins, são primeiramente consangüíneos – 'esposas' são, antes de tudo, 'ex-irmãs'.

Parece-me que, como argumentamos na seção anterior, esta posição deriva da ênfase exclusiva que o autor coloca sobre o parentesco. A tese de Pollock sobre os Kulina trata principalmente das concepções de pessoa e de doença, esta última freqüentemente associada ao xamanismo e à predação. É curioso que, em sua análise do parentesco, o autor não associe a dimensão 'predatória' das relações entre o *madiha* e seu 'exterior'. "Seria preciso (...) complementar a descrição da economia política do parentesco por um exame da economia simbólica da morte nas sociedades amazônicas" (Viveiros de Castro ibid. p. 169). Pois, se é verdade que, no interior do *madiha*, os afins são ex-consangüíneos, é apenas porque estes 'consangüíneos' (deveríamos dizer, cognatos) já são eles mesmos ex-meta-afins. O *madiha* como um todo (justamente por ele não ser um 'todo') é resultante de uma espécie de extração do fundo latente de meta-afinidade – "a socialidade *começa* onde a sociabilidade acaba" (Viveiros de Castro 2002c: 418). Neste caso, o *madiha* seria algo como o valor-limite, ou mínimo múltiplo da

meta-afinidade. Ele é uma certa configuração corpórea e relacional sobre um fundo de socialidade virtual. Não me parece ser à toa neste sentido que, para os Kulina, a produção dos parentes, a fabricação da consubstancialidade dos *ohuemecute*, deriva de um dos esquematismos transcendentais da meta-afinidade: o canibalismo (ibid. p. 164). É através da ingestão dos pecaris (que são, afinal, os mortos *madiha* devorados e transformados) que se constituem os parentes (Pollock 1985a: 42)[113]. E se, como diz Pollock (1985b), os índios precisam "procurar irmãs" para parceiras conjugais, é apenas porque "essas irmãs são não-esposas antes que as esposas sejam não-irmãs" (Coelho de Souza 2004: 51). A adoção de uma perspectiva que tomasse o parentesco não como ponto de partida analítico, mas como uma espécie de resultante inacabada, poderia pôr em dúvida a imagem "guianense" do atomismo e autonomia dos grupos locais kulina. "O atomismo guianense é uma ilusão sociológica gerada pela ótica restrita do parentesco" (Viveiros de Castro 2002b: 149).

O sistema de parentesco kulina, por sua "terminologia dravidiana ortodoxa" (Viveiros de Castro 2002b: 119), não deixa de apresentar variações em termos de prescrições e preferências matrimoniais que acompanham, de modo geral, a extrema diversidade do dravidianato amazônico (cf. Henley 1996; Viveiros de Castro 2002b).

O sistema kulina poderia ser descrito como um exemplo do que se costuma chamar de modelo 'cingalês' (Viveiros de Castro ibid. p. 132): endogamia mais dravidianato[114]. Como mostra Pollock (1985b: 14), os Kulina buscam parceiros conjugais dentro da categoria dos parentes chamados de *ohuini*, ou seja, os afins. Esta categoria inclui os primos cruzados bi ou ambilaterais (por exemplo, para um ego feminino, seu MBS e/ou FZS). No entanto, há, na prática, poucos casamentos entre primos cruzados 'reais' ou 'próximos', havendo certa relutância por

parte dos índios em se casar com esses parentes (ibid.; Pollock 1985a: 44)[115]. Mais uma vez, o gradiente próximo-distante prevalece sobre a grade terminológica. Se a terminologia kulina é ortodoxamente dravidiana, esta preferência em casar com primos cruzados distantes indica, porém, uma inflexão 'havaiana' nas normas matrimoniais[116]. Este é também o caso de outros grupos, tais como os Alto-xinguanos, os Shiwiar ou os Candoshi (Viveiros de Castro ibid. p. 113). Ou seja, se consangüíneos distantes são considerados afins potenciais, afins terminológicos próximos são, ao contrário, 'consangüinizados' no plano das atitudes.

Sobre os Kulina do Juruá, Lorrain nota uma série de outras variações na terminologia dravidiana, como, por exemplo, a extensão da categoria *ohuini* (primos cruzados de sexo oposto da geração de ego) aos afins das gerações G +2 e G –2, que podem ser chamados respectivamente de "velhos possíveis esposos" (*ohuini hada'ui* – para um ego masculino; *hadani* – para um ego feminino) e "jovens possíveis esposos" (*ohuini dzati*), ou simplesmente 'cunhado' (*huabo*) e 'cunhada' (*carade*). Os casamentos entre gerações alternas são, pois, previstos no sistema kulina e, eventualmente, podem vir a ocorrer de fato (Lorrain 1994: 139 ss.).

No modelo dravidiano clássico, tal qual caracterizado por Dumont (1953[1975]) e Trautmann (1981), o cruzamento terminológico só se verifica nas três gerações centrais (G +1, G 0 e G -1); ou seja, nas gerações G ± 2 só há duas categorias terminológicas, diferindo quanto ao sexo. Já nos sistemas australianos de tipo kariera, o cruzamento persiste em G ±2, o que resulta em quatro categorias para 'avós' e 'netos'. Dumont (1970[1975]) foi talvez o primeiro a ressaltar tal diferença entre os sistemas dravidianos e australianos (Henley 1996: 18). No caso do casamento kulina entre gerações alternas, pode-se perceber uma 'karierização' da terminologia dravidiana. Ela corresponde também a exemplos centro-indianos, analisados por Trautmann, nos quais, além da 'extensão' do cruzamento terminológico para as gerações distais,

---

ohuini

havia certa identificação entre parentes de gerações alternas. A partir destes exemplos, Trautmann elaborou um modelo alternativo ao modelo dravidiano canônico, chamado por ele de 'modelo B' – ao qual o autor atribuía não apenas divergências em relação ao modelo canônico ('modelo A'), como também uma ancestralidade histórico-lingüística (cf. Henley ibid. p. 17-18; Trautmann 1981).

O caso kulina não é, em absoluto, isolado na paisagem amazônica. O mesmo tipo de casamento entre gerações alternas ocorre também em alguns grupos do extremo oeste das Guianas, como os Yekuana e Panare (Henley ibid. p. 35-36). Tamanhas são as refrações que a terminologia dravidiana sofre na Amazônia, que encontramos as mesmas variações do dravidianato indiano em grupos próximos, como é o caso dos Yekuana e Panare, por exemplo, representantes do 'modelo B' de Trautmann, e de seus vizinhos Piaroa, excelentes exemplos do 'dravidianato canônico' ('modelo A').

Segundo Lorrain (ibid. p. 148-149), os Kulina também praticam, por vezes, casamentos 'oblíquos' do tipo avuncular – que são também registrados para as terras altas guianenses (Henley ibid. p. 34-35)[117]. Neste caso, um homem casaria com sua *masi* (ZD). Esta parenta seria também sua MBD, seu 'cunhado' (ZH) sendo igualmente seu 'tio materno' (MBD). Este tipo de casamento parece ser consistente com uma inclinação Crow-Omaha da terminologia kulina, ressaltada por Lorrain (ibid. p. 141). Para um ego masculino, seu ZS tende a ser equacionado a um yB, e sua ZD a uma yZ. Conseqüentemente, para este mesmo ego, Z = M ou MZ – uma diferença de gênero tende a ser equiparada a uma diferença generacional. Pollock também nota um tipo de casamento oblíquo onde a idade relativa é mais importante do que a genealogia. Ele cita o caso de dois irmãos que casaram com mulheres que são MZ e ZD uma da outra, e de duas mulheres que se casaram com FB e BS respectivamente (Pollock 1985a: 45).

A identificação entre gerações alternadas, e a extensão dos termos para 'possíveis esposos' (*ohuini*) às gerações G –2 e G +2, se liga ao sistema de nomeação visto anteriormente.

Na sessão anterior, chamávamos a atenção para o paralelo (formal) entre o recém-nascido e o matador. Em seguida, propusemos que as relações entre os vivos e os mortos-pecari são análogas às relações entre o cativo tupinambá e os seus captores. Esta sugestão pode ser levada adiante, se nos aprofundarmos no sistema kulina de nomeação, já esboçado anteriormente. Um ego recém-nascido recebe um nome transmitido (e anteriormente portado) por membros da geração G +2, G +4 e assim sucessivamente. Segundo Lorrain, trata-se de um processo de "fabricação dos ancestrais", que seriam 'moldados' na carne do bebê. Cada nome remete pois a uma repetição infinita entre gerações alternadas, cujo ápice virtual são os 'ancestrais' ou os 'avós'. No limite, chega-se aos avós do tempo mítico, quando todos os seres partilhavam de uma mesma subjetividade transespecífica. Os seres míticos são, de fato, chamados muitas vezes de 'avós' pelos Kulina (cf. Adams 1962). Recebendo o nome de um avô virtual ao nascimento, a pessoa só perderá esse nome após a morte. Quando chegam no submundo (*nami budi*), os *toccorime* passam a chamar uns aos outros apenas por termos de parentesco[118]. Fato interessante, pois sugere que este 'submundo' de meta-afinidade é um espaço onde a relação é dada, as 'substâncias' tendo que ser construídas (extraídas) a partir daí. É por isso que o nome fica 'neste mundo' após a morte. O parentesco aparece, pois, como criação de relações apropriadas ('intersubjetividade'), mas também, e sobretudo, como atividade de des-relacionar as 'almas', escapando de uma perigosa *proto-subjetividade* meta-afinal.

O nome recebido é uma condição essencial para que o recém nascido se torne um humano, ou seja, um parente. Acontece que esse nome não vem de parentes, ele vem por meio de meta-afins: os recém nascidos recebem um nome dos 'avós', que não são antepassados, mas

'cunhados'. Eles recebem, em suma, um nome dos pecaris: "...most of the peccaries-spirits of the dead eaten by the Kulina are spirits of grandparents: even when dead, grandparents therefore play a fundamental nurturing role in the production of kin" (Lorrain 1994: 39). Mais uma vez, talvez se trate aqui menos de um "ciclo cosmológico de reprodução" (ibid.) do que de uma disputa perspectivista de predação. O fato de que os mortos habitam o submundo na forma de porcos não implica que eles sejam 'ancestrais'. A idéia de que o cosmos é dividido em uma série de camadas, concepção que os Kulina partilham com muitas outras sociedades amazônicas, não nos deveria enganar. Esta concepção verticalizada e segmentarizada do cosmos – um edifício de muitos andares – pode ser uma armadilha conceitual, ao sugerir uma idéia de 'ancestralidade' aparentemente rara às cosmologias indígenas. O cosmos ameríndio, se é um edifício, é um no qual os apartamentos não possuem nem teto nem piso. Deste modo, aquilo que deveria ser uma estrutura vertical e compartimentada mostra-se, na verdade, como um amontoado colateral de vizinhos heterogêneos e idiossincráticos – meta-afinidade. Sobre o *nami budi* (camada subterrânea do cosmos) kulina, Pollock comenta: "The forest is often treated in Culina talk as equivalent to the *nami budi*" (1985a: 61).

Quando a criança kulina nasce, o banho pode ser dado anteriormente à transmissão do nome. Neste caso, apenas o pai pode banhar o filho, nunca a mãe. Os fetos provêm de outros, e, até que seja nomeado, ele é um assunto para homens/matadores. Lembremos que o cativo tupinambá era também o meio pelo qual um jovem matador adquiria nomes e se tornava um adulto, apto ao casamento. Os nomes, no caso tupinambá, como no caso kulina, vêm através da morte do inimigo – cativo/cunhado no primeiro caso, pecari/cunhado no segundo. O matador kulina enche-se de sangue do inimigo e deve expulsá-lo ou corre o risco de tornar-se outro; o bebê, para se tornar propriamente um humano, deve igualmente ser lavado, para que se livre do sangue mal-cheiroso com o qual está lambuzado ao nascer (Lorrain ibid. p. 145). O feto, em suma, é sempre 'outro' – o que é sugerido, aliás, pelo vômito de sêmen/cerveja que os mortos-

pecaris lançam sobre as mulheres no *coidza*. É por isso que, após o nascimento, o bebê deve se alimentar apenas de leite materno, substância 'consangüínea' e 'domesticadora'. Como sugerido na literatura, as mulheres na Amazônia parecem ser vetores de 'consangüinização', enquanto aos homens é reservado o papel de processar e produzir afinidade (Taylor 1983: 335). Sobre os Kaxinawa, por exemplo, Lagrou sugere que artes femininas como o desenho e a cozinha são técnicas de fixação de formas a partir de uma matéria vital fluida e transforme (1998: 10).

O sistema onomástico entre gerações alternas talvez possa ser equacionado ao canibalismo kulina. Como já foi dito anteriormente, a qualificação do canibalismo kulina como um 'endo-canibalismo' regenerativo – tal como parece sugerir Lorrain – não permite vislumbrar o caráter predatório da devoração dos porcos. Como argumenta Vilaça (2000: 88), o ato de ingestão é fundamentalmente um "operador classificatório", no qual se distribuem as posições respectivas de predador e presa. É porque os porcos são dotados de capacidade de agência humana – em particular, porque eles são predadores virtuais – que eles são metafisicamente importantes para os Kulina[119]. Para os porcos, trata-se igualmente de devorar uma das três 'almas' humanas, justamente à que desce ao *nami budi*.

Segundo Lorrain, como já visto anteriormente, os humanos possuem três 'almas' (*toccorime*), e uma delas será devorada e metamorfoseada em *toccorime* pecari. Segundo a autora, os bebês não possuem esse *toccorime* que desce ao subterrâneo após a morte, tendo apenas as duas outras 'almas' (1994: 39). Por outro lado, Pollock fornece dados parecidos sobre a 'alma' (*tabari*). Quando mortos, os adultos kulina têm suas 'almas' (*tabari*) conduzidas ao mundo subterrâneo pelos xamãs, através de um tratamento ritual apropriado. Com os bebês isso não acontece, e, depois de mortos, eles são simplesmente abandonados em um buraco no chão, sem nenhum tipo de cerimônia (Pollock 1985a: 80). Dizem os índios que os bebês ainda não possuem

tabari. O *tabari* é responsável pela capacidade humana de compreensão, discernimento e fala. Enquanto seres sem 'alma', os bebês são incapazes nestas funções e, sobretudo, no estabelecimento de relações apropriadas com seus parentes. É por isso que eles podem ser apropriados por outras subjetividades não-humanas. Como argumentam Pollock e Lorrain, as 'almas' dos bebês *não descem ao submundo*; podemos imaginar, por outro lado, que *elas nunca chegaram a sair de lá*. Por isso, os bebês (ainda) não têm nome.

Os pecaris ingerem justamente aquilo que falta aos bebês: o *tabari*, capacidade de agência humana. Do ponto de vista dos pecaris: se os bebês não são devorados é porque eles não são predadores; de certa forma, eles ainda não são 'outros'. Do ponto de vista dos Kulina: se os bebês não são devidamente 'enterrados' e conduzidos ao *nami budi*, é porque eles ainda não são *occa madiha* ('nossa gente' ou simplesmente 'parente'). Para ser *occa madiha* é preciso ter *tabari*; e para ter *tabari* é preciso ingerir os mortos-pecari e, além disso, passar a ser chamado pelo nome que recebeu de seus 'avós'. Entre os pecari e os Kulina, entre mortos e vivos, há uma disputa predatória pelo *tabari*, que indica quem está na posição de predador e quem está na posição de presa. Trata-se do consumo ativo de capacidades mutuamente alterantes.

E é sobre o fundo de tal disputa predatória que se configuram formas instáveis: os parentes e, conseqüentemente, os *madiha*. Todo e qualquer 'termo' é dado a partir dessa relação predatória, dessa "metafísica da predação" (Lévi-Strauss 2000: 719).

EPÍLOGO ("They are just Names")

A dissertação teve como cenário as bacias dos rios Juruá e Purus, nas cerradas florestas do sudoeste amazônico. No entanto, digamos que, tendo sobrevoado a Amazônia, ela se encerra na Melanésia. Diga-se desde já, para tranqüilizar os poucos leitores que terão tido a paciência de chegar até aqui, que ora não se trata de uma comparação entre Amazônia e Melanésia, comparação esta que tem se mostrado – a despeito, ou por causa, de certas semelhanças etnográficas entre as duas regiões – extremamente complexa (cf. Gregor & Tuzin [orgs.] 2001). Pretendemos apenas aproveitar alguns *insights* de texto já antigo de um conhecido melanesianista. Referimo-nos ao citado artigo "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands", de autoria de Roy Wagner (1974). Aproveitando o título, fazemos coro com a pergunta: há realmente grupos sociais, desta vez nas 'Lowlands' da Amazônia Ocidental?

Perguntando a um homem Daribi, de nome *Buruhwą*[120], sobre sua procedência (sua "house people"), Wagner obteve uma resposta que poderia perfeitamente ter sido dada por um Kulina, se perguntado sobre sua origem e sua 'gente'. Permitam-me uma longa citação:

> "About for or five adult men live here with their families. The oldest is a short man with graying hair named Buruhwą. We ask him who his 'house people' are (a local idiom); he hesitates, muttering 'my house people', and then says 'Weriai'. Talking to him, we discover that he was born at a place called Awa Page (he gestures off to the southwest), among some people he calls 'Noru', and then went to live with the Weriai (except that now he qualifies this term and calls them 'Kurube') at a place called Waramaru. Then his sister married at Peria, a large complex of houses and gardens about a mile north of where we are standing, and he moved here to Baianabo 'to be near'.
>
> "It sounds as though we have stumbled into one of those situations known often in social anthropology as a 'special case', but actually this kind of personal history is common among the Daribi. We ask the other men about their 'house people' and places of birth, and it turns out that they are 'Weriai' or 'Kurube', born at Waramaru. Where do the other Weriai live? A few, it turns out, live in a house just nearby, a great many live at Waramaru, with the 'Noru people' or 'Sogo people', and others, many more, live with some people called the 'Nekapo'. Eventually, we discover that Waramaru is a good, hard day's walk to the west, with many other peoples in between, and that the Nekapo people live

---

ą

> perhaps a half day's walk beyond that. If the Weriai are indeed 'house people', they are certainly spread over an appreciable chunk of landscape; and if some live with the Peria, others with the Sogo or Nekapo, they seem to be quite well partitioned, too. Is this a 'group', a 'tribe', a 'nonlocalized clan'? And whatever it may be, what is Kurube? Is it perhaps another name for Weriai? But before we get out copies of *Notes and Queries in Anthropology*, the standard fieldworker's guide in situations like this, to search for an appropriate definition, we should remind ourselves that we are deliberately *not* trying to play the 'heuristic' game of calling unfamiliar socialities 'groups' in order to salve our sense of explanation. A pat, group-centered definition just won't do, at least until we have learned more about these people" (Wagner 1974: 105-106).

O argumento central de Wagner no artigo é que não se deve transpor um problema oriundo da sociedade do antropólogo, de modo a encontrar a solução para este problema em outro contexto cultural. A noção de 'sociedade', ou de 'grupo', é *construída* pelo antropólogo. Nós vivemos em uma cultura onde o pertencimento a, a participação em, e a integração de 'grupos' são idéias literalmente fundamentais. Herança do que poderíamos chamar de uma 'mitologia durkheimiana', a idéia de 'sociedade' faz parte do quadro referencial do antropólogo, quadro este que ele carrega consigo ao interpretar realidades sociais alheias. O antropólogo impõe sua própria maneira ('heurística') de *fazer* grupos, ordens, organizações e lógica, sobre o modo pelo qual os 'nativos' de outra cultura *fazem* suas coletividades. Diz o autor: "The problems of recruitment, participation, and corporateness (economics) are *our* problems, but we take them with us when we visit other cultures, along with our tooth-brushes and favorite novels" (ibid. p. 103).

Seguindo a máxima de que os antropólogos têm uma responsabilidade ética de lidar com outros povos e outros universos conceituais em bases igualitárias e equânimes (ibid.), Wagner se interessa em saber as maneiras pelas quais os Daribi criam-se a si próprios socialmente. A 'sociedade' não é problema dos Daribi, uma vez que não parecem se conceber como tal[121]. De forma mais geral, pode-se questionar: "Is there something about tribal society that demands

resolution into groups? Or is the notion of 'groups' a vague and inadequate description of something that could better be represented in another way?" (ibid. p. 102).

Imagino que, no caso dos Arawá, possa haver uma maneira mais interessante de lidar com sua *invenção da socialidade*. O que Wagner está sugerindo, em poucas palavras, é que a maneira pela qual os antropólogos compreendem um determinado fenômeno social (ou seja, sua epistemologia), deve necessariamente *entrar em relação* com a "criatividade" nativa, ou seja, com o processo criativo pelo qual ele, o nativo, *inventa* seus 'fatos' sociais (uma vez que estes não existem anteriormente a um processo de invenção)[122].

Adotamos aqui, pois, uma intuição estruturalista. Antes que 'grupos sociais' concretos ou "on the ground" (ibid. p. 101), nos interessamos por algo que se passa, por assim dizer, na 'mente' do nativo: como sua socialidade é literalmente *imaginada*. Tal qual sugerimos no final do capítulo 3, acreditamos que, embora haja casos em que os subgrupos nomeados arawá assumam efetivamente a forma de 'grupos' (delimitados, localizados etc.), estes casos são apenas especificações ou atualizações de uma estrutura conceitual mais ampla. Chamei esta estrutura mais ampla de *fracionamento potencial*, exemplificada pelo caso paumari – onde os subgrupos se converteram em espécies animais e vegetais, ou mesmo em objetos. Numa analogia com a distinção de Viveiros de Castro entre "afinidade potencial" e "afinidade efetiva", eu opus este 'fracionamento potencial' aos subgrupos efetivos do tipo *madiha*. Acontece que estes subgrupos efetivos são atualizações (ou versões) do caso paumari[123]. Sendo assim, eles conservam em seu funcionamento o caráter potencial de multiplicidade representado pelos sufixos (*-deni*, *-dawa*, *-madi* etc.). Ao invés de 'grupos', acreditamos que os subgrupos dizem respeito mais bem a "nomes", no sentido que Wagner dá ao termo. Tal 'fracionamento potencial' seria, talvez, melhor

---

sociais como 'coisas' *tratar os fatos como se fossem*

caracterizado como uma *onomástica potencial*. Mais acima falamos em analogia entre a "afinidade potencial" e esta 'onomástica potencial'. Na verdade, parece haver mais do que uma simples analogia entre os dois conceitos: *eles são a mesma coisa*. Trata-se do mesmo processo descrito sob a forma de relações (afinidade) ou de termos (subgrupos). Com isso voltamos à fala de *Buruhwa*, o informante Daribi de Wagner.

Segundo o autor, termos gerais como "house people" (grupo doméstico), e específicos como *Weriai*, *Kurube* ou *Noru*, são parte de extensos e expansivos mecanismos pelos quais os Daribi fazem distinções sociais (ibid. p. 106). Estes últimos (*Weriai* etc.) são chamados de *bidi wai'* ("ancestrais"), e são usualmente baseados em nomes de ancestrais genealógicos. Em diversos contextos, alguns destes termos incluem outros; mas esse fato não deve ser visto, segundo o autor, como evidência de um "sistema segmentar de linhagens", um arranjo hierárquico e concêntrico de grupos cada vez mais inclusivos, do tipo descrito por Evans-Pritchard para os Nuer (Evans-Pritchard 1940[1987]: 277 – diagrama 1).

Os referidos termos devem ser entendidos, segundo Wagner, como índices de distinções: "...we would be well advised to take the distinctions at face value, as distinctions only and not as groups. They only group people in the way that they separate or distinguish them" (Wagner 1974: 106). Este parece ser também o caso dos subgrupos efetivos dos Arawá. Como sugerimos, eles são apenas manifestações particulares (e não necessárias) da *onomástica potencial* arawá. Os termos dos subgrupos são *nomes mais do que coisas nomeadas*: "they are just names" (ibid. p. 107). Semelhante ao exemplo Daribi (ibid.), eles servem para distinguir, dizendo, como no mito kulina citado[124]: "estes são os *madiha* da onça, aqueles são os *madiha* do macaco-prego" e assim por diante.

Tais *nomes* são usados para estabelecer distinções entre diferentes qualidades de 'gente'. Daí sua imensa flexibilidade e fractalidade, coerente com a virtual "partibilidade" dos coletivos

amazônicos (cf. Kelly 2001). Como diz Wagner: "*Para* is a name, not a group; it is a means of distinguishing , of including and excluding, and thus merely a device for setting up boundaries" (ibid.).

A imaginação conceitual arawá, como sugere o mito kulina citado ("os *dzomahi* [jaguares] eram iguaizinhos à gente (...) toda a gente estava mesclada"), é uma na qual a 'sociedade' é (construída como) dada. Os nomes dos subgrupos são índices de diferenciação das espécies, num universo onde todas elas estão virtualmente relacionadas ("toda a gente estava mesclada"). Os Arawá precisam estabelecer tais distinções porque a relação entre os inúmeros subgrupos é *dada* (não menos, nem mais dada, no entanto, do que a relação destes com quaisquer outros entes potencialmente sociais). Os nomes são significantes não porque *descrevem* alguma coisa, mas porque contrastam uns com os outros. Os nomes dos subgrupos não são *descrições* do funcionamento da 'sociedade' Arawá, pois esta só existe aos olhos dos antropólogos: ela é o *dado* do antropólogo. No entanto, como não parece ser o dado dos índios, estes estão mais interessados em *construir seu próprio dado* do que em 'descrever' alguma coisa para o antropólogo. Os nomes não *representam* a 'sociedade' arawá, eles *fazem* a socialidade arawá. Porque esta, necessariamente, ninguém pode fazer por eles, nem mesmo o antropólogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADAMS, Patsy. 1962. "Textos Culina". Folklore Americano, 10: 93-222.

ADAMS, Patsy & MARLETT, Stephen A. 1987. "Gender agreement in Madija, Native American languages and grammatical typology". In: Paul D. Kroeber e Robert E. Moore (eds.). *Papers from a conference at the University of Chicago*. Bloomington, Indiana: Indiana University Linguistics Club. pp. 1-18.

ADAMS, Patsy & MARLETT, Stephen A. 1990. "Madija Noun Morphology". In: *International Journal of American Linguistics* 56 : 102-120.

ADAMS, Patsy & MARLETT, Stephen A. 1991. "Antipasivos en madija (culina)". *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolinguísticos* VI. pp. 37-48.

ADAMS, Patsy & MARLETT, Stephen A. 1994. "Vowel features in Madija". *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics*. University of North Dakota Session, Vol. 38: 113-14.

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps de cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilenne)*. Tese de Doutorado, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X.

ALBERT, Bruce. 1988. "La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme*, 106-107: 87-119.

ALLARD, Olivier. 2003. *Emotions and relations: a point of view on Amazonian kinship*. Dissertação de M. Phil. Cambridge.

ÅRHEM, Kaj. 1981. "Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon". *Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 4*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

ÅRHEM, Kaj. 1989. "The Maku, the Makuna and the Guiana system". *Ethnos*, 54 (1-2): 5-22.

ÅRHEM, Kaj. 1993. "Ecosofia makuna". In: F. Correa (org.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC. pp. 109-126.

ÅRHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon". In: P. Descola & G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge. pp. 185-204.

ÅRHEM, Kaj. 2001. "From longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon". In: L. Rival & N. Whitehead (eds.). *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 123-155.

BASSO, Ellen. 1975. "Kalapalo affinity: its cultural and social contexts. *American Ethnologist*, 2: 207-228.

BATES, Henry W. 1944. O *naturalista no rio Amazonas*. (tradução, prefácio e notas do prof. Dr. Cândido de Mello-Leitão). Série Brasiliana, v. 237. São Paulo: Imprensa Nacional.

BONILLA, Oiara. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". *Mana*, 11(1): 41-66.

BRINTON, Daniel G. 1891. *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America*. New York: N. D. C. Hodges.

BULLER, Barbara; BULLER, Ernest & EVERETT, Daniel. 1993. "Stress placement, syllable structure and minimality in Banawá". *International Journal of American Linguistics*, 59: 280-293.

CAMPBELL, Barbara. 1985. "Jamamadi Noun Phrases". In: David Lee Fortune (ed.). Porto Velho Workpapers. Brasília: Summer Institute of Linguistics. pp. 130-165

CAMPBELL, Barbara. 1986. "Repetition in Jamamadi Discourse". In: Joseph E. Grimes (ed.). *Sentence Initial Devices*. Dallas: Summer Institute of Linguistics & UTA. pp. 171-185.

CAMPBELL, Robert. 1977. "Marcadores de Fonte de Informação na Língua Jamamadi". *Série Lingüística*, n° 7: 117-125. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

CAMPBELL, Robert. 1988. "Avaliação dentro das Citações na Língua Jamamadi". *Série Lingüística*, n° 9, vol. 2: 117-125. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

CAMPBELL, Robert & CAMPBELL, Barbara. 1981. "Preliminary observations concerning the rarity of exact repetition in Jamamadi". *Notes on Linguistics*, 19: 10-20.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

CASTELLO BRANCO, José M. B. 1947. "Caminhos do Acre". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 196 (julho-setembro). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional. pp. 74-225.

CHANDLESS, William. 1866. "Ascent of the river Purús". London: The Journal of the Royal Geographical Society XXXVI. pp. 86-118.

CHANDLESS, William. 1869. "Notes of a journey up the river Juruá". London : The Journal of the Royal Geographical Society XXXIX. pp. 296-311.

CHAPMAN, Shirley. 1976. "Significado e função de margens verbais na língua paumarí". *Série Lingüística* n°. 5: 199-230. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

CHAPMAN, Shirley. 1983. *Gramática Pedagógica Paumarí*. Brasília: Summer Institute of Linguistics (Arquivo Lingüístico).

CHAPMAN, Shirley. 1988. "Interrogativos Paumarí". *Série Linguïstica* n° 9, Vol. 2: 89-116. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

CHAPMAN, Shirley & DERBYSHIRE, Desmond C. 1991. "Paumarí". In: Desmond C. Derbyshire e Geoffrey K. Pullum (eds.). *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3. Berlin: Mouton de Gruyter. pp. 161-352.

CHAPMAN, Shirley & SALZER, Meinke. 1997. *Dicionário Bilíngüe nas línguas Paumarí e Portuguesa*. Porto Velho, Rondônia: Sociedade Internacional de Linguística.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1985. "Échange d'énergie: guerre, identité et reprodution sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne". *Journal de la Société des Americanistes*, 71:143-157.

CLASTRES, Pierre. 1978[2004]. "Os marxistas e sua antropologia". In: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 211-228.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*, 10(1): 25-60.

CUNHA, Euclides da. 1941. *À Margem da História*. 5ª ed. Porto (Portugal): Lello & Irmão.

CUNHA, Euclides da. 2000. *Um Paraíso Perdido: reunião de ensaios amazônicos* (Col. Brasil 500 anos). Brasília: Senado Federal.

DAL POZ, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. São Paulo: Revista de Antropologia, 43(1): 89-144.

DESCOLA, Philippe. 1982. “Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador”. *Social Science Information*, 21(2): 301-320.

DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

DESCOLA, Phillipe. 1992. "Societies of nature and the nature of society". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge. pp. 197-126.

DESCOLA, Philippe. 1993. "Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro". *L'Homme* 126–128 XXXIII(2–4):171–190.

DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge. pp. 82-102.

DESCOLA, Philippe. 1997. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. London: Flamingo Harper Collins.

DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1): 23-45.

DESCOLA, Philippe & TAYLOR, A.-C. 1993. “Introduction”. *L'Homme*, 126-128: 13-24.

DIXON, Robert M. W. 1995. ‘’Fusional Development of Gender Marking in Jarawara Possessed Nouns’’. *International Journal of American Linguistics* 61(3): 263-294.

DIXON, Robert & AIKHENVALD, A. Y. [eds.]. 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge : Cambridge University Press.

DIXON, Robert M. W. 1999. "Arawá". In : Robert M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald (eds.). *The Amazonian Languages*. Cambridge : Cambridge University Press. pp. 292-306.

DIXON, Robert M. W. 2000a. "Categories of the noun phrase in Jarawara". Journal of Linguistics, 36 : 487-510.

DIXON, Robert M. W. 2000b. "A-Contructions and O-Contructions in Jarawara". International Journal of American Linguistics, 66 : 22-56.

DIXON, Robert M. W. 2001. "Internal reconstruction of tense modal suffixes in Jarawara". *Diachronica*, 18 : 3-30.

DIXON, Robert M. W. 2002. "The ecletic morphology of Jarawara and the status of word". In : Robert M. W. Dixon & Alexandra Y. Aikhenvald (eds.). *Word : a Cross-Linguistic Typology*. Cambridge : Cambridge University Press. pp. 125-152.

DIXON, Robert M. W. 2003. "Evidentiality in Jarawara". In : Alexandra Y. Aikhenvald & Robert M. W. Dixon (eds.). *Studies in Evidentiality*. Cambridge : Cambridge University Press. pp. 165-187.

DIXON, Robert M. W. 2004a. *The Jarawara language of southwestern Amazonia*. Oxford & New York : Oxford University Press.

DIXON, Robert M. W. 2004b. "Proto-Arawá phonology". *Anthropological Linguistics*, 46 : 1-83.

DIXON, Robert M. W. & VOGEL, Alan R. 1996. "Reduplication in Jarawara". *Languages of the World*, 10 : 24-31.

DUMONT, Louis. 1953[1975]. "Le vocabulaire de parenté dravidien comme expresión du marriage". In: *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie*. Paris: Mouton. pp. 85-100.

DUMONT, Louis. 1970[1975]. "Sur le vocabulaire de parenté kariera". In: *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie*. Paris: Mouton. pp. 101-116.

DUMONT, Louis. 1971. *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris: Mouton.

DUMONT, Louis. 1981. "Stocktaking 1981: affinity as value". In: *Affinity as value: marriage alliance in South India, with comparative essays on Australia*. Paris: Mouton. pp. 85-100.

EHRENREICH, Paul. 1948. "Contribuições para a etnologia do Brasil". São Paulo : Revista do Museu Paulista (Nova Série), v. 2 : 7-135.

ERIKSON, Philippe. 1984. "De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne". *Techniques et Cultures*, 9: 105-140.

ERIKSON, Philippe. 1986. "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi". *Journal de la Société des Américanistes*, 82: 185-210.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940[1987]. "The Nuer of the Southern Sudan". In: Meyer Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. London & New York : KPI/International African Institute. pp. 272-296.

EVERETT, Daniel. 1995. "Sistemas prosódicos da família Arawá". In: Leo Wetzels (ed.). *Estudos fonológicos de línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro pp. 297-339.

EVERETT, Daniel. 1996. "Prosodic level and constraints in Banawá and Suruwahá". Rutgers Optimality Archive.

EVERETT, Daniel; LADEFOGED, Peter & LADEFOGET, Jenny. 1997. "Phonetics structures of Banawá, an endangered language. *Phonetica*, 54: 94-111.

FACUNDES, Sidney da Silva. 2002. "Historical Linguistics and Its Contribution to Improving the Knowledge of Arawak". In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press. pp. 74-96

FAUSTO, Carlos. 1999a. "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". *American Ethnologist* 26(4): 933-956.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana,* 8(2):7-44.

FORTES, Meyer. 1953[1970]. "The Structure of Unilineal Descent Groups". In: Time and Social Structures and other essays. *London/New York: University of London & Humanities Press. pp. 67-95.*

FORTES, Meyer & EVANS-PRITCHARD, E.E. [eds.]. 1940[1987]. *African Political Systems*. London & New York: KPI/International African Institute.

FRANCHETTO, Bruna & GOMEZ-IMBERT, Elsa. 2004. "Para o conhecimento das línguas da Amazônia". *Mana*, 10(2): 377-395.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Maria Denise Fajardo; SZTUTMAN, Renato; BARBOSA, Gabriel; PATEO, Rogerio Duarte do (orgs.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. v. I. 1° ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

GALVÃO, Eduardo. 1960. "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959". *Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi*, n. s. (Antropologia 8).

GODELIER, Maurice; TRAUTMANN, Thomas R. & TJON SIE FAT, Franklin E. 1998. "Introduction". In: Maurice Godelier, Thomas Trautmann e Franklin Tjon Sie Fat (eds.). *Transformations on Kinship*. Washington & London: Smithsonian Institution Press. pp. 1-26.

GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

GONÇALVES, Marco Antonio [org.]. 1991. *Acre: História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/Laboratório de Pesquisa Social/UFRJ.

GONÇALVES DE CARVALHO, Maria R. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Casa de Palavras.

GOOD, Anthony. 1980. "Elder Sister's Daughter Marriage in South Asia". *Journal of Anthropological Research* 36: 474-500.

GOOD, Anthony. 1981. "Prescription, Preference, and Practice: Marriage Patterns amond the Kondaiyankottai Maravar of South India". *Man* (n.s.) 16: 109-129.

GORDON, Cesar. 1996. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional-UFRJ.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3(2): 39-65.

GOW, Peter. 2002. "Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia". In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan Histories : Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana & Chicago : University of Illinois Press. pp. 147-170.

GUSS, David. 1989. *To Weave and Sing*. Berkeley: University of California Press.

HECKENBERGER, Michael J. 2002. "Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazon Formative". In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan Histories : Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana & Chicago : University of Illinois Press. pp. 99-122.

HENLEY, Paul. 1996. "South Indians Models in the Amazon lowlands". *Manchester Papers in Social Anthropology*, 1: 1-80.

HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando [eds.]. 2002. *Comparative Arawakan Histories : Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana & Chicago : University of Illinois Press.

HORNBORG, Alf. 1993. "Panoan Marriage Sections: A Comparative Perspective". *Ethnology* 32: 101-108.

HOWARD, Catherine. 1993. "Pawana: a farsa dos 'visitantes' entre os Waiwai da Amazônia setentrional. In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. pp. 229-264.

HOWITT, A. W. & FISON, L. 1885. “On the Deme and the Horde”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XIV.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spacial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, Tim (org.). 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". In: T. Ingold (org.), *Key debates in anthropology*. London & New York: Routledge. pp. 55-98.

KARADIMAS, Dimitri. 1997. *Le Corps Sauvage. Idéologie du Corps et Représentations de L'environnement chez les Miraña d'Amazonie Colombienne*. Thèse de doctorat, Université de Paris X (Nanterre).

KEIFENHEIM, Barbara. 1990. “*Nawa*: Un concept clé de l’altérité chez les Pano”. Paris: *L’Homme*, 76: 79-94.

KELLY, José Antonio. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana*, 7(2): 95-132.

KOOP, Gordon & LINGENFELTER, Sherwood G. 1983. *Os Dení do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.

KOOP, Gordon & KOOP, Lois. 1985. *Dicionário Dení-Português*. Porto Velho: Summer Institute of Linguistics. [Edição experimental de 10 cópias].

KOOP, Gordon. 1988. “Os Afixos Pessoais em Deni”. In: Joseph E. Grimes (ed.). *Série Lingüística* n° 9, Vol. 2. Brasilia: Summer Institute of Linquistics. pp. 177-196.

KOOP, Lois. 1981/82. “O gênero e sua concordância em deni”. Tradução de Duse Abreu Moura. *Arquivos de Anatomia e Antropologia* VI e VII: 253-277.

KROEMER, Günter. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

KROEMER, Günter. 1989. *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo: Edições Loyola.

KROEMER, Günter. 1994. *Kunahã Made: o povo do veneno. Sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.

LABIAK, Araci M. *"Frutos do Céu" e "Frutos da Terra": aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.
LABRE, Antonio R. P. 1872. *Rio Purus. Notícia*. Maranhão: Typ. do Paiz. Imp. M. F. V. Pires.

LAGROU, Elsje. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

LATHRAP, Donald W. 1970[1975]. *O Alto Amazonas*. Lisboa : Editorial Verbo.

LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Editions La Découverte.

LEACH, Edmund R. 1951[1974]. "As implicações estruturais do casamento com a prima-cruzada matrilateral". In: *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva. pp. 89-159.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1943[1968]. "The social use of kinship terms among brazilian indians". In: P. Bohannan & J. Middleton (eds.). *Marriage, Family, and Residence*. Garden City/New York: The Natural History Press. pp. 169-183.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1954[1996]. "Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por seu Ensino". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA. pp. 385-424.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964[2004]. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas I). São Paulo: Cosac & Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967 [1982]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. 2ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971[1990]. *The Naked Man* (Mythologiques IV). Chicago: University of Chicago Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985[1987]. *A Oleira Ciumenta*. Col. Perspectivas do Homem, 27. Lisboa: Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2000. "Postface". In: *L'Homme*, 154-55: 713-720.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.

LOOS, B. E. 1978. “Culina. Materiales para estudios fonológicos”. In: B. E. Loos (ed.). *Documento de Trabajo* n°. 9, Vol. 1. Yarinacocha: Summer Institute of Linguistics. pp. 215-248.

LORRAIN, Claire. 1994. *Making Ancestors: The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese de Doutorado. Cambridge: King’s College/University of Cambridge.

LOUKOTKA, Čestmir. 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.

MAIZZA, Fabiana. 2004. *Gestão e interpretação do território entre os Jarawara da Amazônia*. Projeto de pesquisa para o doutorado em Antropologia Social (M. S. inédito). São Paulo: USP.

MASON, John A. 1950. “The Languages of South American Indians”. In : Julian Steward (ed.). Handbook of South American Indians, vol. 6. Washington D. C. : Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. pp. 157-317

MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante society*. Oxford: Clarendon Press.

MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge Massachusetts/London: Harvard University Press.

MENGET, Patrick. 1977. *Au nom des autres: classification des relations socials chez les Txicão du Haut-Xingu*. Tese de terceiro ciclo. Nanterre: Université de Paris X.

MENGET, Patrick & ALBERT, Bruce. 1978. “L’ideologie de la reproduction sociale dans les sociétés das basses terres sud-américaines”. MS: Esquisse du thème central pour lê n° 1 des Cahiers d’Etudes Américaines, Nanterre/Université de Paris-X.

MENGET, Patrick [org.]. 1985. “Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amerique du Sud”. *Journal de la Société des Americanistes*, 71:131-141.

MÉTRAUX, Alfred. 1948. “Tribes of the Juruá-Purus basins”. In : Julian Steward (ed.). Handbook of South American Indians, vol. 3. Washington D. C. : Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. pp. 657-686.

MONSERRAT, Ruth M. & SILVA, Abel O. (Kanaú). 1986. *Gramática da língua kulina: dialeto do Igarapé do Anjo*. Rio Branco, Acre: CIMI-Acre.

MORAN, Paul & MORAN, Dorothy. 1977. “Notas Sobre Morfologia Verbal Deni”. *Série Lingüística* n° 7. Brasília: Summer Institute of Linquistics. pp. 29-71.

MURDOCK, George P. 1949[1965]. *Social Structure*. New York/London: The Free Press & Collier Macmillan Limited.

MURPHY, Robert. 1958. *Mundurucú Religion*. Berkeley: University of California Press.

NEEDHAM, Rodney. 1971. “Remarks on the Analisys of Kinship and Marriage”. In: R. Needham (ed.). *Rethinking Kinship and Marriage*. A.S.A. Monographs 11. London: Tavistock Publications Limited. pp. 1-34.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1981. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE.

NOBLE, G. Kingsley. 1965. “Proto-Arawakan and its Descendants”. International Journal of American Linguistics 31(3): 1-129.

OPPENHEIM, Victor. 1936. “Notas Ethnographicas sobre os Indígenas do Alto Jurua (Acre), a Valle do Ucayali (Peru)”. Annaes da Academia Brasileira de Ciências, 8: 145-155.

OVERING Kaplan, Joanna. 1973. “Endogamy and the marriage alliance: a note on the continuity in kindred-based groups”. *Man*, 8(4): 555-570.

OVERING Kaplan, Joanna. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Claredon Press.

OVERING Kaplan, Joanna. 1977. "Orientarion for paper topics” & “Comments". In: J. Overing. Kaplan (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies, Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris).

OVERING Kaplan, Joanna. 1981. “Review article: Amazonian anthropology”. *Journal of Latin American Studies*, 13(1): 151-164.

OVERING Kaplan, Joanna. 1984. "Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: K. Kessinger (org.). *Marriage practices in lowland South American societies*. Urbana: Univ. of Illinois Press. pp. 127-155.

OVERING, Joanna. 1986. "Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society". In: D. Riches (org.). *The anthropology of violence*. London: Basil Blackwell. pp. 86-102.

PAYNE, David L. 1991. "A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions. In: Desmond C. Derbyshire e Geoffrey K. Pullum (eds.). *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3. Berlin: Mouton de Gruyter. pp. 355-499.

POLLOCK, Donald. 1985a. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. The University of Rochester.

POLLOCK, Donald. 1985b. "Looking for a Sister: Culina Siblingship and Affinity". In: Judith Shapiro (ed.). Sibling Relationships in Lowland South America. Working Papers on South American Indians n°7. Bennington, Vermont: Bennington College. pp. 8-15.

POLLOCK, Donald. 1992. "Culina shamanism: gender, power and knowledge". In: E. Jean Langdon & G. Bear (orgs.). *Portals of Power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press. pp. 25-40.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1950[1982]. "Introdução". In: Radcliffe-Brown & Daryll Forde (orgs.). *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 9-114.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952a. *Structure and function in primitive society*. London: Routledge & Kegan Paul.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952b. "Historical note on British social anthropology". *American Anthropologist*, 54: 276.

RANGEL, Lúcia H. V. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade católica de São Paulo.

REESINK, E. B. 1993. *Imago Mundi Kanamari*. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

RICARDO, C. A. [ed.]. 2000. *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Sociambiental.

RIVAL, Laura. 1998. "Androgynous Parents and Guest Children: The Hourani Couvade". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4):619-642.

RIVET, P. & C. Tastevin. 1921. "Les tribus indiennes des basins du Purus et des regions limitrophes". La Geographie 35: 449-482.

RIVET, P. & C. Tastevin. 1938. "Les langues Arawak du Purus et du Jurua". Journal de la Societé des Américanistes de Paris 30: 71-114, 235-288; 31:223-248; 32: 1-55.

RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a Principle of Social Organization*. Oxford: Claredon Press.

RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.

RIVIÈRE, Peter. 1993."The Amerindianization of descent and affinity". *L'Homme*, 126-128: 507-516.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1986. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

SILVA, Abel O. (Kanaú) & MONSERRAT, Ruth M. F. 1984. *Dicionário Kulina-Português e Português-Kulina (Dialeto do Igarapé do Anjo)*. Rio Branco, Acre: CIMI-Acre.

SILVA, Domingos A. B. 1997. *Música e Pessoalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina.

SCHNEIDER, David. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

SCHNEIDER, David. 1972. "What Is Kinship All About?". In: Priscilla Reining (ed.). *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Washington D.C.: Anthropological Society of Washington. pp. 32-63.

SCHNEIDER, David. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SCHULTZ, Harald & CHIARA, Vilma. 1955. "Informações sobre os índios do alto Purus". Revista do Museu Paulista (N.S.), vol. IX. pp. 181-200.

SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

SIMONDON, Gilbert. 1995. *L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique*. Grenoble: Éditions Jérôme Million.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

SUZUKI, Márcia. 1995. "Esboço fonológico preliminar da língua Suruwahá". In: Leo Wetzels (ed.). *Estudos fonológicos de línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro pp. 341-378.

SUZUKI, Márcia. 1996. "Interação entre regras segmentais e prosódicas no Suruwahá". *Letras de Hoje*, 31: 97-118.

SUZUKI, Márcia. 2000. "Suruwahá: OCP e aquisição na definição do status fonêmico das sibilantes". In: Hein van der Voort & Simon van de Kerke (eds.). *Indigenous languages of lowland South America*. Leiden: CNWS, Universiteit Leiden. pp. 181-195.

TASTEVIN, Constant. 1920. "Quelques considérations sur les indiens du Jurua". Paris: *Bulletin et Memoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, v. 8 (6ª série). pp. 144-154.

TAYLOR, Anne-Christine. 1983. "The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies". *Social Science Information*, 22(3): 331-353.

TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "L'americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?". In: B. Rupp-Eisenreich (org.). *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klinksieck. pp. 213-233.

TAYLOR, Anne-Christine. 1985. "L'Art de la réduction". *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 159-173.

TAYLOR, Anne-Christine. 1993. “Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l’alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jívaro) de l’Equateur”. In: F. Héritier & E. Copert-Rougier (orgs.). *La symbolique de l’alliance*. Paris: Archives Contemporaines. pp. 73-105.

TAYLOR, Anne-Christine. 1996. “The soul´s body and it’s states: an amazonian perspective on the nature of being human”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(1): 201-215.

TAYLOR, Anne-Christine. 1989[1998]. "Jivaron Kinship: "Simple" and "Complex" Formulas: a Dravidian Transformation Group". In: T. R. Trautmann, M. Godelier e F. Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of Kinship*. Washington & London: Smithsonian Institution Press. pp. 187-213.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155: 309-334.

TISS, Frank, 2004. *Gramática da língua madiha (kulina)*. Eirunepé, Amazonas: COMIN.

TOVAR, Antonio & TOVAR, Consuelo Larrucea de. 1984. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Editorial Gredos.

TOWNSEND, P. K. & ADAMS, P. J. 1973. “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.

TRAUTMANN, Thomas. 1981. *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

URBAN, Greg. 1992. “A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas”. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura. pp. 87-102.

VERNAU, D. R. 1921. “Contribuition a l’étude ethnographique des Indiens de l’Amazone” (D’aprés les documents recueillis par lê P. Tastevin. In: L’Anthropologie, 31. Paris: Masson Éditeurs. pp. 255-278.

VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VILAÇA, Aparecida. 2000. “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation”. *Ethnos* 65 (1): 83-106.

VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". The Journal of the Royal Anthropological Institute 8(2):347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Dissertação de mestrado*. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1978. "Os Kulina do Alto Purus – Acre: Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978". Brasília: Fundação Nacional do Índio.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979[1986]. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. pp. 31-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986[1992]. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (eds.) 1993. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2001. "GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality". In: L. Rival e N. L. Whitehead (org.), *Beyond the Visible and the Material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-44.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002a. "Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena". In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002b. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 87-180.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002c. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 401-455.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002d. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 181-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002e. "Imagens da natureza e da sociedade". In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 319-344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002f. O Nativo Relativo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, volume 8, número 1. pp. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "The forest of mirrors: a few notes on the ontology of Amazonian spirits". M.S. Inédito.

VOGEL, Alan R. 1989. Gender and gender marking in Jaruára (Arauan). M.A. thesis. Arlington: University of Texas.

WAGNER, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: J. M. Leaf (ed.). *Frontiers of Anthropology*. New York: D. van Nostrand. pp. 95-122.

WAGNER, Roy. 1978. *Lethal Speech. Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca & London: Cornell University Press.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WRIGHT, Pamela. 1988. *Madija predicates*. Unpublished M.A. thesis. University of North Dakota.

WRIGHT, Pamela. 1991. "La hipótesis del inacusativo y los verbos madija (culina)". *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6: 49-62.

WRIGHT, Pamela. 1995. "Madija predicates". In: J. Albert Bickford (ed.). *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics*. University of North Dakota Session, Vol. 39. Dallas: Summer Institute of Linguistics. pp. 93-140.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo