

O valor da afinidade: Parentesco e casamento entre os Piranhã¹

Marco Antonio Gonçalves
(IFCS/UFRJ)

RESUMO: Nossa intenção neste trabalho é problematizar a questão da afinidade e seu valor entre os Piranhã. Num primeiro momento do trabalho, apresentaremos a terminologia de parentesco procurando menos interpretá-la do que problematizá-la, buscando perceber o que ela nos fala sobre a afinidade. Após descrevermos quais as questões que esta terminologia coloca, entraremos no campo do casamento, tanto no que se refere à exploração do valor da categoria terminológica para cônjuge quanto a uma análise que nos revele quais são, de fato, os tipos mais frequentes de união entre os Piranhã. Ainda neste ítem, abordaremos a questão da constituição do casal e da família boem como o fenômeno *sui generis* da instituição do “preço da Noiva” e suas implicações na construção de um modelo de afinidade.

PALAVRAS-CHAVE: Parentesco, afinidade, dravidiano, terminologia de parentesco.

Os Pirahã, 220 índios, falantes da língua Pirahã, da família Mura, habitam um trecho das terras cortadas pelo rio Marmelos e quase toda a extensão do rio Maici, no município de Humaitá, estado do Amazonas². O Maici é formador do Marmelos, tributário na margem esquerda do rio Madeira. Os períodos de seca e de chuva provocam alterações importantes na ocupação dessa região.

Os grupos e os arranjos residenciais

Os Pirahã se organizam em pequenos núcleos residenciais, cujo número varia nas distintas estações do ano. Na época da seca, encontra-se uma média de 5 agrupamentos e, na época da chuva, 10 a 13. Estes núcleos estão concentrados em duas áreas distintas do território, o alto e o baixo Maici, conformando, assim, conjuntos maiores que englobam os diversos arranjos residenciais. Os núcleos que fazem parte de um conjunto mantêm relações pautadas pela contigüidade espacial e pelos laços de consangüinidade e afinidade. Os conjuntos estão separados por uma distância considerável, são praticamente independentes, com relações esporádicas entre seus membros. Por conseguinte, as relações sociais, os casamentos, as trocas, os rituais de conagração se dão no interior de um conjunto.

Nos núcleos residenciais, torna-se difícil precisar o grupo doméstico ou a família elementar enquanto unidade de produção e consumo. O casal é a unidade mais perceptível; por meio desta unidade a fragmentação da vida social ganha amarração e sistematicidade. *Kage* é a designação para uma relação entre duas pessoas de sexo oposto, não implicando, necessariamente, em relação sexual e/ou filhos. A autonomia do casal é evidenciada nas expedições de pesca e de coleta; permanece sozinho por dias, semanas, passando, assim, a idéia de se bastar para constituir uma vida social. Por um lado, o casal produz a

fragmentação, estimula o estilo de vida autônomo, não gregário, marcado por uma forma provisória de viver (mudanças constantes, abrigos frágeis, bens escassos). Por outro lado, o casal aparece como unidade fundamental, opera como um ordenador das relações sociais, costurando, mesmo que de forma tortuosa, o tecido social.

O conjunto que engloba os núcleos residenciais do baixo Maici é o mais populoso, somando um total de 160 habitantes, enquanto o do alto não ultrapassa 70 pessoas. A conformação destes conjuntos e sua manutenção no tempo devem-se a três fatores: a “herança do território”, a classificação dos parentes em “próximos” e “distantes” e os casamentos, preferencialmente, contraídos no interior dos conjuntos.

Vejamos a “herança do território”. Os Pirahã concebem o espaço geográfico que os circunda, não como um *continuum* de terra que pode ser ocupado aleatoriamente. Há uma classificação que se aproveita das marcações geográficas naturais para instaurar um recorte social no seu uso e ocupação. Existem dois tipos de locais definidos pelos Pirahã: um, próprio à habitação – praias e terras altas – e outro, caracterizado pela exploração humana, compreendendo os lagos, poços, igarapés e áreas de coleta. Esses locais são nomeados e fazem parte do patrimônio toponímico Pirahã.

As localidades são herdadas em linha agnática, assegurando aos parentes lineares o “controle” sobre um território. É preciso deixar claro que não existem, na sociedade Pirahã, unidades definidas em termos de princípios de descendência, como forma de classificar e unir indivíduos através de uma figura ancestral. Explicitemos, então, o que significa “controle” do território.

A ênfase na linearidade é responsável por relacionar indivíduos a espaços, ao mesmo tempo que define seus direitos no uso e na ocupação. A herança do território passa de *baie* (pai) para *hoage* (filhos). Do ponto de vista de um ego masculino, os locais são herdados da seguinte maneira: FF -> F -> ego -> S -> SS.

Os locais são identificados aos seus controladores. O filho mais velho tem o controle sobre todos os locais que pertenceram a seu pai. Posteriormente, divide o controle com seu grupo de *siblings* masculinos. Controlar um lugar significa, antes de tudo, estar vinculado a uma área e ter um território reconhecido para habitação, perambulação e exploração de seus recursos; os locais são pontos em que as pessoas se fixam e organizam seu raio de movimentação. Assim, quando se pesca em um poço que está sob o controle de outra pessoa, deve-se indenizar o proprietário com parte do pescado. O mesmo se passa com áreas de coleta de frutas, ou com os ovos de tracajá coletados em uma praia que pertença a outrem. Desta forma, praias, áreas de coleta, lagos, poços, terras altas são locais herdados patrilinearmente, o que cria uma proximidade geográfica entre parentes vinculados através deste critério de filiação. Há, em um nível, uma identidade reconhecida por se compartilhar um mesmo espaço territorial e os mesmos parentes paternos, fato que, por sua vez, engendra uma diferença entre pessoas que não conseguem se ligar pela proximidade geográfica e por relações genealógicas.

Através das noções de consangüinidade e afinidade, criam-se duas formas de classificação distintas: os parentes distantes, os *mage*, e os parentes próximos, os *ahaige*. A partir destas classificações, engendram-se formas distintas de reciprocidade e, conseqüentemente, diferenças que reproduzem níveis de inclusão e exclusão dos núcleos residenciais ou dos conjuntos maiores.

Ahaige e *mage*, ao contrário dos termos de parentesco, são classificações usadas, freqüentemente, para explicitar o tipo de relação entre um ego e um álter. Pode-se, assim, definir *ahaige* como parentes “próximos” ou “verdadeiros”, e *mage* como parentes “distantes” e “classificatórios”³.

Ahaige são todos os “parentes” que um ego reconhece, tanto do lado materno, quanto do lado paterno. Se pensarmos a coincidência entre

o termo de parentesco *ahaige*⁴ e esta expressão *ahaige*, indicando um tipo de relação, veremos que tanto o termo de parentesco, quanto a relação, estão referidos, no sentido genealógico, às mesmas posições no sistema. Enquanto o termo *ahaige* cobre os colaterais ascendentes e descendentes de ego, a relação *ahaige* inclui os colaterais e os lineares de ego, dando feição a uma estrutura de relação ego-centrada.

Os *mage* são aqueles que a relação *ahaige* não abarca. Medem-se proximidade ou distância social e geográfica por meio desta classificação, que parece operar através de um cálculo genealógico/espacial. Assim, os *ahaige* são considerados aqueles parentes que, se não residem no mesmo local, residem contiguamente. Os *mage* estão distantes, numa perspectiva espaço-temporal. A relação entre pessoas que se pensam como *ahaige* é marcada pelo companheirismo, pela realização de tarefas em conjunto, pela comensalidade e pela forma de estabelecer uma conversa⁵.

As classificações dos diferentes tipos de relações engendram formas distintas de reciprocidade, marcadas lexicalmente. Uma das formas de reciprocidade comum àqueles que se designam *mage* é expressa pela categoria *ihiai*. A outra forma de reciprocidade, que expressa uma relação entre os *ahaige*, é designada *koaga*. O significado destas duas palavras na língua Pirahã explicita a diferença de relação estabelecida entre parentes *mage* e parentes *ahaige*. *Ihiai* significa trocar, enquanto *koaga* tem o significado de dar. *Ihiai* obriga aquele que recebe a um contra-dom, sendo, portanto, característico da relação entre parentes *mage*. Embora os Pirahã admitam que não há necessidade de retribuição imediata, enfatizam que o contra-dom deve ser efetivado, o que garante a continuidade da relação. *Koaga*, dar, não implica a obrigação do contra-dom, é percebido enquanto uma doação.

Os conflitos entre pessoas ou grupos ressaltam as marcações de proximidade e distância social. Os Pirahã, constantemente, narram embates entre os grupos dispersos ao longo do Maici. Quando alguém

penetra em território alheio, retorna ao seu grupo de origem relatando algum tipo de conflito com os demais Pirahã. São, na maioria das vezes, conflitos imaginários, resultantes de encontros não acontecidos. Contam sobre as flechas disparadas contra eles, alguém que tentou tirar-lhes a vida, quantos eram aqueles que os perseguiram, de como se safaram, de sua vontade de vingança. Em verdade, percebe-se um clima permanente de violência e agressividade entre grupos locais distantes, tanto no tempo da genealogia, quanto no espaço geográfico. São comuns narrativas de conflitos ocorridos no passado, *so'ogio* (“antigos”, “longe no tempo”), iniciados a partir de roubos de mulheres, resultando em atentados e mortes. É impossível saber se essas desavenças realmente ocorreram, ou se são, como as de hoje, ocorrências no plano imaginário das relações sociais. O importante é a insistência com que esta forma de expressão, via o conflito, vem à tona e o que ela quer produzir. A idéia do conflito parece ser uma das maneiras possíveis de se estabelecer relações entre as diferenças, ao mesmo tempo que as criam; relações que, embora operem apenas a nível teórico, lhes permitem exercitar esta forma de construir a alteridade.

Os arranjos matrimoniais são, também, os responsáveis pela maneira como se organizam no espaço. Os casamentos podem ocorrer no interior de um mesmo núcleo residencial, entre núcleos, ou até mesmo se dar entre os conjuntos. Embora a regra de residência ideal seja patrilocal, nos dois primeiros tipos de casamento o homem pode residir matrilocalmente, visto que se mantém próximo de seu grupo de origem, podendo compartilhar, durante o verão, o espaço de seus parentes, assegurando uma forma de ‘patrilocalidade’ (o homem continua no seu território). O terceiro tipo de casamento, qual seja, casar fora de seu conjunto de origem, instaura problemas na definição da regra de residência. O fato de os homens irem “buscar mulheres” em outro conjunto enfatiza a preocupação com a manutenção da regra patrilocal. Na atualidade, conflitos entre membros de conjuntos residenciais distintos são decorrentes da definição da regra de residência.

O homem pode passar um período vivendo matrilocalmente em outro conjunto, mas seus parentes exigem que ele retorne ao grupo de origem trazendo sua esposa. Os parentes da esposa alegam que cederam uma mulher e, por isso, querem em troca um homem que fixe residência entre eles. Instaura-se um conflito de difícil solução, responsável pela instabilidade nesse tipo de casamento.

A terminologia de parentesco

Antes de apresentar os dados sobre a terminologia de parentesco, quero esclarecer alguns pontos referentes aos termos coletados e a seus diferentes usos⁶. Na sociedade Pirahã, contrariamente ao que se observa na maior parte das sociedades indígenas da América do Sul tropical, os termos de parentesco não são encontrados à superfície: raramente, escuta-se alguém chamar ou referir-se a uma pessoa pelos termos de parentesco; não servem de emblema para as relações interpessoais. O fato de não serem enunciados não significa, a meu ver, que não cumpram uma função classificatória ou que não informem sobre o modo como essas relações interpessoais se constroem. Um observador, que domine razoavelmente o idioma, nada saberá dos termos de parentesco, se não fizer perguntas sobre essa matéria. O contrário se passa com os nomes: mesmo que não domine o idioma, são a primeira coisa que irá aprender sobre os Pirahã. Neste sentido, os termos de parentesco são englobados pelos nomes próprios.

Na medida em que o parentesco não se manifesta na superfície do campo das relações sociais, uma pergunta do tipo “Como você chama tal pessoa?” recebe sempre como resposta o nome próprio. Somente após explicitar o que eu realmente desejava, ou seja, que queria conhecer os termos de parentesco, e não os nomes próprios, é que os informantes passaram a operar no registro dessa lógica classificatória⁷.

Nas ocasiões em que as pessoas se referiam às demais usando termos de parentesco, pude observar que as classificações variavam de acordo com determinados critérios, posteriormente explicitados pelos informantes: o que coletava eram termos diferentes, que recobriam um mesmo grupo de *kintypes*. Assim, entre os Pirahã, existem termos básicos⁸ e termos derivados de parentesco. Estes são utilizados para acrescentar algo mais a uma classificação, para melhor precisá-la.

Vejam, agora, o quadro dos termos básicos e seus derivados, dispostos em quatro colunas:

baie	baie epoihi	tiogiaga	baie itohoi baie ibigaisi
	baie epoihi	tiogiaga	baie igohoi baie ibigaisi
ahaige	ahaige egehi	tiahiaga	ahaige piaagehi ahaige ioasigohoi
	ahaige epoihi	tiahiaga	ahaige piiipoihi ahaige hitohoihi
hoage	hoage egehi	tihoisaga	
	hoage epoihi	tihoisaga	pihi
ibasa		tibaisaga	

Observa-se a existência de quatro termos básicos (primeira coluna) usados numa primeira classificação do universo dos parentes. Estes

termos, antepostos ou pospostos a outras palavras produzem os modos derivados para classificar uma relação. Os três modos derivados definem-se pela fixação de elementos (como pronome, verbo e substantivos que definem sexo e idade) ao termo básico. Não deixa de ser surpreendente que um grupo social, onde as classificações de parentesco são raramente usadas, tenha produzido um sistema com múltiplas possibilidades de classificação⁹.

O sistema pode ser dividido em dois segmentos: o primeiro, composto exclusivamente pelos termos da primeira coluna, indicando a matriz, os termos básicos do sistema, definindo posições terminológicas; o segundo, composto pelas demais colunas, conferindo à classificação um grau maior de precisão.

A segunda coluna define o gênero, dando ao sistema maior determinação. Ao termo básico, pospõem-se *egehi*, indicador de gênero masculino, e *epoihi*, gênero feminino. Na terceira coluna, vê-se que, ao termo básico, é anteposto o pronome possessivo, na primeira pessoa do singular (*ti*), e posposto o verbo ter (*aga*). O sentido da expressão formada por esta junção parece ser o de afirmar que, de fato, existe um parente na posição atribuída, ou melhor, que está vivo. Os termos da quarta coluna apontam a idade do parente, classificado através de um cálculo ego-centrado.

A partir destes diferentes modos de classificação, o sistema terminológico separa radicalmente os termos básicos, a matriz, um álter hipotético de um álter real, que deve, sempre, ser precisado. Isto é, se perguntamos a uma pessoa como classificaria uma irmã de sua mãe, ela poderá responder: *ahaige* ou, precisando melhor, designando-a por *ahaige epoihi*. Mas, se especificamos a qual irmã de sua mãe nos referimos, o informante acrescentará à *ahaige epoihi* as seguintes classificações: *tiahiaga* (se ela está viva), *piiipoihi* (se for mais nova que ele) ou *hitohoihi* (se for mais velha). Neste sentido, os termos das quatro colunas não são excludentes, podem estar superpostos. No

sentido horizontal, as colunas são lidas somando-se os modos derivados, de forma a precisar a classificação. No sentido vertical, os termos são excludentes, nenhuma relação pode receber, simultaneamente, mais de uma classificação. Temos então:

termo básico termo+gênero pronome+verbo termo+idade

Para as demais colunas entrarem em operação, é necessária a existência de um sujeito real; não, simplesmente, de uma posição hipotética no sistema classificatório. Com o auxílio dos termos derivados, a terminologia produz classificações diferenciadas para pessoas que podem ocupar uma mesma posição genealógica ou pertencer a uma mesma categoria (os termos básicos). Os termos derivados dão maior determinação ao sistema e, por isso, são aplicados a um referente concreto, a um indivíduo particular, ocupando uma posição específica: não se é *baie*, mas *baie egehi* e *tiogiaga* e *baie itohoi* ou *baie ibigaisi*.

Considerando, agora, as categorias de parentesco, apresentarei de duas maneiras distintas suas denotações e seus conjuntos recíprocos.

Termos de referência¹⁰

Ego Masculino

1. *baie* F
 M
 FF, MF FFB, FMB, MFB, MMB
 FM, MM FFZ, FMZ, MFZ, MMZ
 WF

2. *ahaige* B

Z

FB, FZ

MB, MZ

FBS, FZS

MBS, MZS

MZD, FBD

BD, ZD

BS, ZS

WB, ZH

BCC, ZCC

WM

FFBS, FMZS, FFBD, FMZD

MFBS, MMZS, MFBD, MMZD

FFBSS, FMZSS, FFBDS, FMZDS

MFBSS, MMZSS, MMZDS, MFBDS

FFBSD, FMZSD, MMZDD, MFBDD

FBSD, MZSD, FBDD, MZDD

FBSS, MZSS, FBDS, MZDS

WFBS, WMZS, FBDH, MZDH

3. *hoage* S

D

SS, SD, DS, DD

DH

4. *Ibaisi* FZD, MBD

W

FW

WS

FMZDS, FFBDS, MFBSD, MMZSD

Ego Feminino

Os termos um e três são iguais aos utilizados para ego masculino. Nos termos dois e quatro, as variações se dão conforme as posições a seguir.

2. *Ahaighe* FZD, MBD
HZ, BW
HM

4. *Ibaisi* FZS, MBS
HF
DH

Vejamos, a seguir, este material sob outro modo de organização para Ego Masculino¹¹:

	masculino		feminino	
+2	FF baie		FM baie	
+1	masc. F baie	fem. M baie	masc. MB ahaige	fem. FZ ahaige
	FB ahaige	MZ ahaige		
0	B ahaige	Z ahaige		
	FBS ahaige MZS ahaige	FBD ahaige MZD ahaige	MBS ahaige FZS ahaige	MBD ahaige FZD ahaige
-1	S hoage	D hoage		
	BS ahaige	BD ahaige	ZS ahaige	ZD ahaige
-2	masculino		feminino	
	SS hoage		SD hoage	
	DS hoage		DD hoage	

A classificação para os colaterais é representada, em quase todas as gerações, pelo termo *ahaige*, exceto na geração +2, onde os colaterais são equacionados aos lineares. A classificação segundo o critério de linearidade é representada pelos termos *baie*, considerando-se as gerações +1 e +2, e *hoage*, nas gerações -1 e -2. Assim, o traço linear divide o sistema em dois, a partir da geração 0: nas gerações ascendentes, utiliza-se o termo *baie*, e, nas descendentes, o termo *hoage*. Embora a divisão seja pertinente, ela produz uma assimetria no sistema: enquanto na geração +2 há uma identificação entre colateral e linear (*baie* classifica os colaterais dos lineares), na geração -2, a distinção entre linear (*hoage*) e colateral (*ahaige*) é mantida.

Observando o sistema sob o critério geracional, percebe-se que as classificações *baie* e *ahaige* confundem, definitivamente, este critério. Nesse sistema, não se pode, a partir do termo básico¹², precisar a geração a que pertence um indivíduo. O gênero não aparece nos termos básicos; surge, somente, com o termo derivado. O mesmo acontece com o traço etário¹³.

O único problema apresentado pela terminologia Pirahã é o que chamo de “havaianização” da geração +2. Se excluirmos esta geração do sistema e levarmos em consideração os termos básicos e derivados, a terminologia opera com a distinção linear/colateral em todas as gerações (*baie* linear na +1, *hoage* linear na -1 e -2, *ahaige* colateral em todas as gerações), e na geração 0, o traço consanguíneo/afim é marcado com o parente cruzado de sexo oposto. Assim, temos que, neste sistema terminológico, a categoria *hoage* significa um traço linear, *ahaige*, um traço colateral, *ibaisi*, uma relação em que o casamento é possível, indicando afinidade¹⁴. A categoria *baie* significa um traço linear na geração +1, passando a significar, na geração +2, tanto um traço linear, quanto colateral¹⁵.

O sistema Pirahã ganha lógica também, se projetado nas possibilidades aventadas por Lowie e demonstradas por Fox (1976:241), em

relação à constituição de um sistema terminológico. A terminologia Pirahã encaixa-se na terceira possibilidade, isto é, aquela que faz uma equivalência terminológica entre FB (*ahaige*) e MB (*ahaige*), contrastando-os a F (*baie*), que recebe um termo singular.

Sob o prisma das tipologias usadas para classificar as terminologias de parentesco¹⁶, podemos fazer algumas observações: a) a terminologia Pirahã, do ponto de vista de um ego masculino ou feminino, na geração 0, apresenta uma “havaianização”, se entendemos uma terminologia havaiana pelas seguintes fórmulas (Barnard & Good, 1984:62): $B=FBS=MZS=FZS=MBS$ ou $Z=FBD=MZD=FZD=MBD$; b) Encontramos a fórmula Kariera na terminologia Pirahã: $MBD=FZD=MMBDD$ e $FF=MMB$; c) A $MMBDD$ cai na categoria de MBD e FZD , do ponto de vista de um ego masculino, em virtude de cálculo executado sob a perspectiva dravidiana, isto é, MM e MMB são parentes paralelos de sexo oposto, M e $MMBDD$ são parentes cruzados de mesmo sexo, logo ego e $MMBDD$ são primos cruzados¹⁷. Este aspecto é importante, pois levando-se em conta a posição das primas cruzadas na terminologia Pirahã, podemos ter as seguintes equações, que são distintivas de uma terminologia dravidiana: $FZ=MBW=WM$, $FZD=MBD=W$, $FBD=MZD=Z$; d) Considerando-se o isomorfismo entre a categoria de afinidade virtual e da afinidade real, e dada a pertinência da distinção afim/não-afim para este sistema, tudo leva a crer que podemos introduzir o sistema Pirahã em um macro-modelo dravidiano¹⁸.

Pode-se falar, portanto, em dravidianato e destacar que o caso Pirahã se constitui numa variante deste dravidianato¹⁹. A não coincidência de não-afim/afim com paralelo/cruzado pode ser observada na geração 0: ego masculino classifica seus afins reais ou virtuais, WB ou MBS ou FZS , por um termo que corresponde aos seus parentes paralelos. Este fato explicita a fórmula exposta acima, que demonstra a “havaianização” da geração 0. Os termos que indicam afinidade e cruzamento são coincidentes somente para um álter de sexo oposto ao de ego.

Se pensarmos que a relação de afinidade se estabelece entre dois homens por intermédio de uma mulher – fórmula demonstrada por Dumont (1953, 1975) para o sistema dravidiano -, o afim, no contexto Pirahã, é classificado como parente paralelo²⁰. Observa-se, aqui, um problema que, aparentemente, conspira contra uma definição de terminologia dravidiana, mas que pode ter sua solução, se pensarmos o caso Pirahã como uma “variante”. No caso apresentado por Dumont (1953, 1975), uma relação entre duas pessoas do mesmo sexo é uma “relação de aliança” (1975:249); isto é válido para a geração de ego e do pai de ego, ou seja, ego distingue o seu pai do irmão, da mãe, e o seu irmão, do irmão de sua esposa.

Entre os Pirahã, a situação é ligeiramente diferente. Ego usa dois termos para a geração de seu pai, distinguindo, também, o pai (*baie*) dos irmãos da mãe (*ahaige*), como no caso dravidiano, mas torna o quadro complexo, quando usa o mesmo termo para designar o irmão do pai (*ahaige*). Na geração de *ego*, a classificação é indistinta para pessoas de mesmo sexo, todos são *ahaige*, seja o álder um irmão da esposa, seja um irmão de *ego*. No sistema Pirahã, os termos não são suficientes para se construir uma relação de aliança, como formulou Dumont ao unir ego e álder de mesmo sexo. No caso Pirahã, para a representação de uma relação de aliança, é necessário utilizar-se de um modelo em que o sexo oposto se faz presente, pois, pode-se ser *ahaige* de diferentes maneiras. *Ahaige*, para um *ego* masculino pode ser tanto um homem que é irmão da esposa de seu pai (MB) ou um irmão do pai (FB), quanto um homem que é irmão de sua esposa ou mesmo um irmão. Quando se efetua um casamento, o termo *ahaige* ganha determinação. Da mesma forma, quando se introduz uma relação com o sexo oposto na geração de ego, os FB (*ahaige*) e as MM (*ahaige*) são distinguidos dos MB (*ahaige*) e FZ (*ahaige*), em função destes últimos serem pais das MBD e FZD, classificadas por ego como *ibaisi* (casável). Assim, a mãe de ego é o signo distintivo de uma relação de

aliança entre o pai de ego e o irmão da mãe, e a filha deste passa a ser, na geração de ego, um signo distintivo da relação de aliança entre ego e o irmão de sua esposa. Pode-se inferir que o traço distintivo, que estabelecia uma relação de aliança entre os dois homens (F e MB) na geração acima da de ego, passa para sua geração e define uma nova relação de aliança entre ego e seu MBS. Assim, por mais que a terminologia varie em relação ao exemplo fornecido por Dumont (1953), cumpre a mesma função, qual seja, a de reforçar o traço de herança da afinidade no interior de um grupo de parentes. Neste sentido, a terminologia Pirahã cumpre a mesma função que a dravidiana, uma vez que suas categorias de parentesco regulam o matrimônio, onde o casamento de primos cruzados é mais uma fórmula para transmitir uma relação a outra geração, do que para instaurar novas alianças (Dumont, 1953:38; Yalman, 1962:548)²¹.

O caso Pirahã deve ser compreendido enquanto uma fórmula mais elementar que a estrutura dravidiana pode encontrar. Basta que haja uma distinção na geração de ego entre $MBD=FZD$ e $MZD=FBD$ para que o sistema possa operar pelo cálculo dravidiano.

Observando a terminologia, percebe-se, ainda, que a fórmula “affine of my affine is my brother”, apresentada por Dumont (1953:39), torna-se complexa entre os Pirahã, passando a ser formulada nos seguintes termos: “afim de meu afim pode ser meu irmão, mas pode ser, também, um afim”²². Esta ambigüidade na classificação de um irmão e de um afim se apresenta na terminologia através do termo *ahaige*. A ambigüidade do termo *ahaige* explicita a possibilidade de um afim do afim ser irmão ou afim, lógica que leva em consideração a afinidade real: por um cálculo elaborado através da afinidade virtual, afim de afim só pode ser um irmão; por um cálculo de afinidade real²³, o afim de um afim pode ser um irmão ou um afim, dependendo, neste caso, do signo distintivo da relação que é, como já foi apontado acima, a posição que a mulher ocupa no universo da constituição da afinidade. Enfim, a afinidade real é crucial no estabelecimento das relações de afinidade entre os Pirahã.

Apesar de, até agora, ter focado a terminologia a partir dos seus traços de afinidade, o que de meu ponto de vista parece ser o melhor caminho para apreendê-la, não posso deixar de mencionar um outro fator que contribui, também, para seu entendimento: uma ênfase sobre a relação linear que se traduz em “herança do território”. A distinção, que insiste em aparecer no sistema terminológico, é entre linear/colateral que, exceto na geração de ego onde é levado em consideração o traço de cruzamento para constituir a MBD e a FZD como *ibaisi* e, portanto, virtualmente casáveis, engloba nas demais gerações o traço de paralelo/cruzado.

O casamento²⁴

De acordo com o que foi visto acima, pode-se incluir o sistema de parentesco Pirahã numa “estrutura elementar”²⁵, se levarmos em consideração o termo *ibaisi*, que corresponde a MBD e FZD, que vem a ser o modo como os Pirahã designam a mulher com quem se casam. Desde que Needham (1962:9) chamou a atenção para o fato de que os Batak não prescrevem o casamento com MBD, mas com uma mulher da categoria *boru ni tulang*, que compreende entre suas especificações a MBD, esta questão tornou-se complexa e exigiu uma reflexão sobre categoria e genealogia. Neste sentido, falar em casamentos de primos cruzados com referência aos “sistemas matrimoniais prescritivos” ou mesmo às “estruturas elementares de parentesco”, pode gerar alguma imprecisão; melhor seria defini-los como “sistemas” ou “estruturas” que contêm uma regra matrimonial prescrevendo o casamento com uma categoria de parentes²⁶.

O conceito de “aliança de casamento” (Dumont, 1975b) se adapta melhor ao caso Pirahã, do que o “casamento entre primos cruzados”. Essas formulações, a meu ver, não são coincidentes e exprimem formas distintas de se pensar o problema da aliança: se, num caso, o “ca-

samento entre primos” serve para estabelecer um traço, essencialmente, simétrico ao sistema matrimonial, confundindo categoria terminológica e genealogia (primos cruzados), a idéia de “aliança de casamento” problematiza esta coincidência, revelando o valor que a afinidade tem no sistema. No caso, o parentesco é pensado através da afinidade e, por isso, ela ganha uma dimensão diacrônica no sistema matrimonial.

No caso Pirahã, a categoria *ibaisi* recobre as posições genealógicas MBD e FZD, e é de fato o único traço, ao nível da terminologia, que aponta, neste contexto, para uma afinidade virtual; assim, pode-se dizer que *ibaisi* engloba estas posições, mas seu real significado parece residir no valor categórico, e não nas suas implicações genealógicas.

Ibaisi é melhor compreendida enquanto uma categoria que é imputada por um *ego* a uma álter de sexo oposto, significando uma possibilidade potencial de casamento²⁷. Explico: quaisquer que sejam as posições genealógicas das pessoas envolvidas numa relação de casamento, ambas irão se reconhecer, reciprocamente, como *ibaisi*. Como já foi assinalado, o aspecto categorial do termo *ibaisi* é evidente, visto que ele designa um afim real, virtual ou potencial. Mas, apesar da constatação parecer pertinente em relação ao modo como os Pirahã constróem esta categoria, surge aqui um problema, que me obriga a introduzir na discussão o aspecto genealógico, contrariando a advertência que faz Maybury-Lewis quando diz que: “Idealmente deveríamos sustentar uma discussão sobre sistemas matrimoniais prescritivos somente nos termos que evitassem especificações genealógicas em geral e a noção de primos cruzados em particular”; mais adiante, o autor passa a idéia de que a “especificação genealógica aparece importunando a discussão” (1975:256).

Justifico este procedimento, na medida em que verifico entre os Pirahã – e arriscaria incluir o conjunto das sociedades da América do Sul tropical – a não ocorrência de um sistema matrimonial prescritivo, no sentido canônico do termo, isto é, um sistema de troca entre clas-

ses que se concebem enquanto tomadoras e doadoras de mulheres, engendrando ciclos curtos ou longos de reciprocidade²⁸. Nestes casos, o sistema matrimonial pode ser reduzido a fórmulas que não são “importunadas” pela genealogia, como por exemplo $A \leftarrow B$ (para um ciclo curto, isto é, grupos trocando mulheres dois a dois) ou $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ (ciclos longos de reciprocidade, em que um grupo doa e recebe mulheres de grupos diferentes). O uso da genealogia para determinar de quem se trata quando se fala em *ibaisi*, isto é, a qual posição genealógica os Pirahã estão se referindo, não foi um método utilizado por mim para introduzir a discussão da genealogia na categoria, mas o modo como os próprios Pirahã se referiam às *ibaisi* com as quais seria, com base em vínculos genealógicos, virtualmente possível contrair casamento.

Assim, existem duas maneiras de se apreender a categoria *ibaisi*: a) como uma possibilidade de casamento virtual, casando-se com pessoas com quem se pode estabelecer um cálculo genealógico; b) em qualquer casamento contraído, o cônjuge é considerado *ibaisi*, não importando se foge aos princípios virtualmente estabelecidos e, neste caso, estão incluídos os casamentos com não-parentes.

Os Pirahã associam o termo *ibaisi* a determinadas posições genealógicas, vejamos:

Ego Feminino

FZH MZH MH HF

FZS MBS FZDH FBDH MBDH MZDH HB HZH H ZH HS FWS

HBS HZS DH

SWS SDH DDH DHS

Ego Masculino

FBW MBW FW

FZD MBD FZSW FBSW MBSW MZSW WZ WHW W BW MHD FWD

WBD WZD SW

DHD DSW SSW SWD

Estas posições genealógicas são apontadas como ideais e virtualmente possíveis para se contrair o matrimônio. Exceto as posições de MBD e FZD para ego masculino e MBS e FZS para ego feminino, todas as demais são ligadas a ego por uma relação do tipo H ou W, isto é, pessoas que contraíram casamento com alguém vinculado a ego. Desta forma, toda pessoa de sexo oposto ao de ego, que contrai casamento com os “parentes” de ego, torna-se, imediatamente, casável. Poder-se-ia dizer que as posições explicitadas pelos Pirahã como casáveis seguem a lógica: “afins de parentes são meus afins”. As uniões matrimoniais delineiam um grupo ego-centrado, que separa, de um lado, o universo dos parentes, e do outro, as pessoas vinculadas por casamento aos parentes, bastando serem de sexo oposto ao de ego para estarem incluídas na categoria *ibaisi*.

Da perspectiva de ego masculino, o sistema matrimonial trabalha da seguinte forma: as mulheres casáveis podem ser a FZD e a MBD no interior do próprio grupo ou as que contraíram casamento com homens considerados do seu grupo ego-centrado²⁹.

Se o casamento fosse, de fato, com a FZD ou com a MBD, ter-se-ia um sistema em que o MBS/FZS e ego trocariam irmãs, tornando absurda a “extensão” da categoria *ibaisi* aos demais *kintypes*, como ocorre entre os Pirahã. Vejamos: ego masculino se refere a FBW e MBW como *ibaisi*, ao invés de considerar FBW=MZ e MBW=FZ; se assim o fosse, estas seriam *ahaige* e não *ibaisi*. O mesmo se passa na geração de ego; este se refere a WBW como *ibaisi* e não como Z (*ahaige*). Há duas formas distintas de classificar as *ibaisi*, o que produz modos diferentes de concebê-las: num, a FZD e a MBD são únicas posições possíveis dentro de um universo de “parentes”, e noutro, esta categoria abriga pessoas que estão fora desse universo, estendendo o termo *ibaisi* às demais pessoas vinculadas a ego por meio de um casamento com um “parente”.

Dumont (1975b) constata que, nos sistemas matrimoniais em que existe regra positiva de casamento, a determinação do cônjuge pode

se realizar por um sistema de classes ou através das relações individuais, permitindo, assim, distinguir os casos em que uma fórmula global está presente na consciência indígena e aqueles em que ela está ausente. No caso Pirahã, a fórmula global não se encontra ausente nem presente, ela simplesmente não é pertinente à constituição do sistema matrimonial. O que está manifesto é o que se pode designar como fórmula prescritiva categorial, isto é, casa-se com um *ibaisi*. O modo como se classifica uma *ibaisi* pode ser inferido via terminologia ou através do reconhecimento diacrônico da afinidade estabelecida por um cálculo egocentrado. O material Pirahã explicita o reconhecimento diacrônico da afinidade, e aí se faz necessariamente presente a genealogia, ao invés de uma afinidade diacrônica, no sentido que Dumont dá ao termo (1975b). Não quero dizer com isso que os Pirahã se aproximariam mais dos Cingaleses (Yalman, 1962) e, portanto seriam mais “genealógicos”, distanciando-se dos Sul-Indianos, considerados mais categoriais (Dumont, 1981:153). No caso Pirahã, os registros categorial e genealógico não são excludentes; ao contrário, possibilitam pensar e efetuar a aliança de casamento no interior de uma estrutura dravidiana.

Existem duas formas possíveis de se efetuar o casamento: a) no grupo dos *ahaige*, implicando o casamento com a MBD/FZD; b) com os *mage*, aqueles parentes distantes de quem ego e/ou seus parentes *ahaige*, anteriormente, receberam (ou deram) mulheres. O casamento com os *mage* possibilita, sempre, um outro casamento, pois torna os parentes do mesmo sexo do cônjuge casáveis. De um ponto de vista formal, as fórmulas da aliança entre os Pirahã podem ser descritas da seguinte maneira: a FZD/MBD são as *ibaisi*, cônjuges possíveis dentro do universo de parentes que um ego classifica como *ahaige*; as demais posições atribuídas à *ibaisi* são construídas por um vínculo de casamento entre parentes classificados como *mage*. No contexto da construção da afinidade, estas fórmulas fazem sentido, na medida em que afim de afim pode ser um irmão ou um afim. Assim, quando o casamento é efetuado no interior dos *ahaige*, pensado enquanto doa-

ção (*koaga*) e não como troca (*ihiai*), estabelecendo um ciclo curto de reciprocidade, o afim de um afim é, por definição, um irmão. Mas, se o casamento é realizado entre um *ahaige* e um *mage*, o afim de afim será considerado afim. Para um Pirahã, estas duas formas de calcular o casamento não são opostas e contraditórias; são, antes de tudo, possibilidades matrimoniais que, por sua vez, atribuem feições distintas ao sistema matrimonial. Uma fórmula, escrita por Viveiros de Castro (1990:70), denominada “multilateral”, representa de uma só vez as duas formas de casamento encontradas entre os Pirahã. Esta fórmula “multilateral” se aplica ao caso Pirahã, pois permite que os casamentos possam, ao mesmo tempo, ser contraídos num registro fechado, com MDB/FZD ($A \longleftrightarrow B$ ou $B \longleftrightarrow C$ ou $C \longleftrightarrow A$), e num registro aberto, com as demais posições cobertas pela categoria *ibaisi* ($A \longleftrightarrow B \longleftrightarrow C \longleftrightarrow A$).

Embora as formas de casamento engendrem configurações distintas na constituição de um sistema matrimonial, operam levando em consideração um mesmo parâmetro. A forma de casamento com a FZD e a MBD não é mais que uma possibilidade de casamento introduzida por uma afinidade herdada da geração ascendente, o que pode ser identificado como um traço característico do sistema dravidiano. Traço que se manifesta, ainda mais radicalmente, quando examinamos as possibilidades de casamento com as demais posições cobertas pela categoria *ibaisi*. Assim, o sistema produz uma divisão das posições casáveis, antes e depois de casamentos. Vejamos: três posições surgem após o casamento de ego: WZ, WBW, WD; o casamento de seu irmão faz com que adquira mais uma posição casável: BW; com o de seu filho, conquista mais uma possibilidade: SW; com o casamento de sua filha, adquire a posição: DHD; por ocasião do casamento do filho de seu filho, adquire outra posição: SSW; com o casamento do filho de sua filha, adquire a posição: DSW; o casamento de seu pai lhe franqueia duas posições: FW, FWD. As demais posições casáveis são ocupadas

pelos mulheres do irmão do pai, do irmão da mãe e de seus primos cruzados e paralelos. As possibilidades de conquista de posições casáveis vão sendo ampliadas durante a vida de um indivíduo, a partir de seus novos casamentos, dos de seu pai, de seus colaterais, de seus filhos e netos. O resultado desta formulação é que afinidade produz afinidade. Onde um “parente” casa, deixa aberto um caminho para que se prossiga uma relação; assim uma pessoa “herda” posições casáveis, constituindo um sistema aberto que se reorganiza a partir de cada casamento efetuado. Foi em virtude desses fatos, que introduzi a discussão da genealogia para debater a categoria *ibaisi*.

O casamento com alguém, cuja relação é de *ahaige*, significa mais casar-se com um cognato, do que se casar com um afim, isto é, MBD/FZD, afins virtuais, são consideradas *ahaige* e, neste sentido, parece haver um englobamento da afinidade virtual pela relação de *ahaige*. Quando uma pessoa diz que se casou com uma *ahaige*, quer dizer que, por definição, esta mulher é sua MBD ou FZD, as únicas posições casáveis dentro do grupo ego-centrado que a categoria *ibaisi* recobre³⁰. O casamento com um *mage* é percebido como casar-se com um não-cognato, implicando que todo não-cognato ou *mage* é um afim potencial. Embora seja uma distinção de natureza que separa estas definições, não impede que estejam sobrepostas; assim, temos uma superposição de cogação/consangüinidade e não-cogação/afinidade³¹. Até este momento, o material Pirahã não apresenta diferenças significativas se comparado a alguns casos descritos na etnologia da América do Sul tropical, nas quais se observa “a superposição (...) do gradiente próximo/distante ao contraste binário consangüíneo/afim, comandada pela distinção mais básica entre cognatos e não-cognatos” (Viveiros de Castro, 1993:165). Entretanto, o caso Pirahã parece apresentar uma variação significativa, na medida em que um não-cognato residente não passa a ser considerado idealmente como um cognato residente, isto é, não se transforma um *mage*, via a co-residência, em

ahaige. Um *mage* (seja W, WB, WF ou H, HZ, HM) permanece sempre um *mage*; mesmo sendo co-residente, sua posição estratégica de afim efetivo produz afinidades potenciais. A afinidade é processada em dois registros: o da distinção categorial, que produz eco na distinção sociológica de *ahaige*, em que as posições de MDB/FZD são de afins virtuais; e o da distinção sociológica *mage*, que produz eco na distinção categorial, *ibaisi*, passando, então, a definir o universo dos afins potenciais. Chega-se aqui à fórmula “multibilateral” estrito senso; estes dois registros da afinidade e, conseqüentemente, os arranjos matrimoniais que engendram, resultam, necessariamente, nessa estrutura “multibilateral”.

Devem ser, ainda, levadas em conta as categorias usadas para referência a outras posições que denotam afinidade. Considerando-se um ego masculino, temos que: o pai de sua esposa (FW) é referido por *baie*; a mãe de sua esposa (WD) é classificada como *ahaige*, juntamente com os irmãos da esposa (WB); o marido da filha (DH) é *hoage* e a mulher do filho (SW) é *ibaisi*. Para ego feminino, observa-se a seguinte classificação: a mãe do esposo (HM) é *baie*, o pai do esposo (HF) é *ibaisi*, o esposo da filha (DH) é *ibaisi*, a esposa do filho (SW) é *hoage* e as irmãs do marido (HZ) são *ahaige*.

Observa-se que as relações sogro/genro e sogra/nora são simétricas no sistema, expressas pela categoria *baie*. As relações sogro/nora e sogra/genro são assimétricas, referidas por diferentes categorias. O sogro e nora classificam-se, reciprocamente, por *ibaisi*. Para sogra e genro, existem duas perspectivas distintas: a sogra classifica o genro por *ibaisi* e este a designa pelo termo *ahaige*. Esta assimetria pode ser entendida se levarmos em consideração os fatos que os Pirahã apontam como constituintes das formas de se obter uma mulher: a “compra” da mulher ou o “roubo” de mulher. Vejamos a “compra” da mulher.

A “compra” só tem lugar quando envolve mulheres solteiras ou que se encontram separadas, situação em que retornam ao controle do

marido da mãe. Os Pirahã dizem que, para se obter uma esposa, é preciso fornecer uma série de bens ao pai da noiva³². Os bens doados são de dois tipos: a) miçangas, roupas, panelas, rede, cobertor, canoas, forno de farinha, espingarda; b) paneiro de sorva, óleo de copaíba, caixa de castanha. Os bens do primeiro tipo são adquiridos diretamente dos brancos e doados ao pai da noiva, os do segundo são matéria-prima da floresta, transformados, posteriormente, em “mercadorias”³³. A posse destes bens é considerada um sinal de riqueza. Os Pirahã medem, freqüentemente, a “riqueza” dos brancos que conhecem pela quantidade de bens que um homem possui. Estes bens, ao passarem para as mãos dos Pirahã, perdem seu significado original, não produzem distinção de *status* no interior da sociedade. Neste sentido, a “compra” da noiva³⁴ entre os Pirahã não está relacionada à “estrutura de classe hierárquica baseada na diferença de riqueza e *status* onde espera-se que a mulher case-se no mínimo com um igual e preferivelmente com um superior” (Rivière, 1985:7). Sugiro, neste momento, guardarmos esta questão da “compra” da noiva como um problema, que será retomado mais adiante.

Quando Lévi-Strauss apresenta o caso Kachin em que a “compra da noiva” interfere numa estrutura elementar de parentesco³⁵, admite a idéia de que “em qualquer (...) sistema social as mulheres são trocadas por mulheres” (Lévi-Strauss, 1982: 285), supondo, assim, uma equivalência entre o que está sendo trocado. O que o sistema Kachin põe em evidência, via o “preço da noiva”, é a desigualdade instaurada entre doador e receptor, colocando um problema de outra ordem, ou seja, apesar de as mulheres serem trocadas por mulheres, o valor das mulheres trocadas não é equivalente.

Rivière (1984) chama atenção para uma questão: nada há que garanta que quando se dá uma mulher, numa geração, receba-se outra na geração seguinte, indicando que a maneira mais segura de agir é através da troca direta ou imediata (cf. 105). Continuando seu racio-

cínio, deduz que este tipo de mecanismo de troca não gera substitutos como, por exemplo, o *bridewealth* (cf.106). Em outro trabalho, Rivière (1985) aprofunda o tema, ao refletir sobre o material do noroeste amazônico fornecido por Arhem (1981) e C. Hugh-Jones (1979)³⁶, concluindo que “the women exchanged are not the equivalent of one another. Thus, despite appearances, in the northwest Amazon as in Guiana, a descent group never gives away its female resources but merely lends an aspect of them to other groups. This, I would argue is why no substitute for a woman, in the form of bridewealth, exists in the northwest Amazon.” (1985:23)³⁷.

O que os Pirahã enfatizam com os pagamentos necessários para se obter uma mulher é estruturalmente semelhante ao “serviço da noiva”, não parecendo relacionar-se ao que se pode denominar como “compra da noiva”. Quando um indivíduo obtém uma mulher, é ele que fica responsável por fornecer bens ao sogro, não depende de seu pai ou de seus irmãos para efetuar esta prestação, o que seria esperado numa sociedade que praticasse o *bridewealth* (Rivière, 1985:9).

Faço algumas especulações sobre por que os Pirahã preferem usar o idioma da “compra”, ao invés de usar o idioma do serviço da noiva, para expressar as relações de obrigação contraídas pelo casamento. É necessária, ainda, a apresentação de outros dados. O casamento, nesta sociedade, é extremamente instável, o que significa dizer que um indivíduo experimenta, em média, durante sua vida mais de meia dúzia de relações concebidas como relações de casamento. Devido à instabilidade das relações e às conseqüentes separações, os Pirahã praticam a partilha da prole orientada por uma regra que designo como “filiação paralela”³⁸, isto é, as filhas seguem a mãe e os filhos seguem o pai³⁹. A frequência com que ocorrem as separações dos casais permite o surgimento de uma “família”, formada por uma mulher e suas filhas solteiras e um homem e seus filhos solteiros. Esta nova formação tem como principal característica o fato de que os membros de sexo oposto são classificados como cônjuges potenciais.

O homem quando se separa da mulher, separa-se, também, das filhas. A mulher separa-se do marido e dos filhos, que passam a fazer parte de um novo grupo. Da perspectiva Pirahã, o doador de esposas é, por definição, o pai da mulher e não o irmão desta. Tal concepção faz com que o sistema ganhe uma feição distinta, não percebendo o casamento enquanto “troca de irmãs”. A instabilidade dos casamentos cria uma situação *sui generis*: os irmãos, desde cedo, se vêem separados de suas irmãs verdadeiras, estas seguiram a mãe quando da separação do casal. As filhas da esposa do pai e a esposa do pai são classificadas por ego masculino enquanto *ibaisi*, cônjuges possíveis. Um homem perde suas filhas para o marido atual de sua ex-mulher e ganha *ibaisi*, isto é, filhas de sua atual esposa. De fato, os Pirahã expressam a idéia de que é o pai quem tem o controle sobre a cessão das filhas em casamento. Essa situação raramente ocorre em virtude de o homem não residir junto de sua filha à época de seu casamento, vive com as filhas de sua esposa. Neste sentido, as negociações do casamento são feitas com o marido da mãe da futura esposa. Em suma, um homem cede em casamento as filhas de sua mulher, e raramente, suas próprias filhas. Assim, as filhas da mulher são possíveis aliadas, classificadas como *ibaisi*, e os filhos de um homem poderiam casar-se com as filhas da esposa de seu pai. Os Pirahã expressam sua reprovação quando uma união deste tipo se concretiza, isto é, uma união no interior da “família”. Um homem não cede filhas, mas aliadas para outro homem, que será aliado de uma aliada. O que reforça, de outro modo, a fórmula vista acima, em que aliado de aliado pode ser aliado.

O fato de a cessão de uma mulher ser feita pelo marido de sua mãe ou, em outras palavras, por um homem que ocupa o lugar estrutural de pai, repercute sobre as posições de doador e tomador no sistema de prestações. O doador e o tomador estão vinculados por uma relação assimétrica, expressa na própria classificação das posições de afinidade. Resgatemos, agora, a assimetria, vista acima, expressa pelas classificações das posições de afinidade WF, WM e HF, HM. O ho-

mem classifica seu WF por *baie* e sua WM por *ahaige*, enquanto uma mulher classifica seu HF por *ibaisi* e sua HM por *baie*. Este tipo de classificação explícita que, para um homem tomador, fica vedada a possibilidade de casamento com a mulher do doador, ou seja, um homem não pode casar com a mãe de sua esposa. O inverso não é verdadeiro: para a mãe da esposa, o marido da filha é classificado enquanto cônjuge potencial. Para uma mulher, o pai de seu esposo é, também, um cônjuge potencial. Neste caso, a recíproca é verdadeira: um homem classifica a esposa do filho por *ibaisi*. A interdição do casamento com a mãe da esposa pode ser entendida como uma marcação da não-equivalência entre as posições de doadores e tomadores no sistema de prestações. Outra evidência desta não-equivalência é a classificação *baie* e *hoage*, atribuída, respectivamente, a sogro/genro e pai/filho. Esta classificação, no contexto da relação pai/filho, enfatiza o traço de linearidade no sistema, definindo controle sobre território: enquanto *baie* passa o controle de algo, *hoage* o recebe. Na relação sogro/genro, o sogro (*baie*) é aquele que abre mão de uma mulher, a filha de sua esposa, classificada por *ibaisi*, para doá-la a outro homem (*hoage*).

A “compra” da noiva, que encobre o “serviço da noiva”, põe em evidência a não-equivalência entre uma mulher doada e outra recebida.

É curioso como a fórmula da proibição do incesto é construída pelos Pirahã. No âmbito da “família”, um homem abre mão da mulher que ocuparia o lugar de sua filha, isto é, a filha de sua esposa, não porque é proibido o casamento; pelo contrário, esta mulher é uma *ibaisi* com quem poderia, um dia, vir a se casar. Abre mão desta possibilidade em favor de outro homem com quem firmará uma aliança, constituída por meio de uma aliada. Neste contexto, a “compra” de uma mulher, enquanto ganho de uma aliada, pode, também, ser percebida como uma forma de compensar outro homem pela perda de uma aliada potencial. A “compra” tem sua necessidade de existir, pois é o que marca a ocorrência de uma aliança num universo de relações efêmeras constituído pela instabilidade do casamento.

Resta ainda uma questão: por que é o idioma da compra ou do *bridewealth* que se faz presente, e não o dote, nas relações que envolvem o matrimônio? O texto de Tambiah (1989) inspira uma resposta. Para este autor, é a posição da mulher no sistema social que vai engendrar a forma como se instaura a relação matrimonial através da ‘compra’ ou pelo ‘dote’. A mulher Pirahã ocupa uma posição de suma importância no sistema social. Não apenas como produtora e reprodutora da sociedade; para que um homem possa desempenhar um papel de produtor, para vincular-se a atividades produtivas como roça, pesca, caça, coleta, construir casa, é necessário que tenha uma mulher. A esposa solicita os produtos dessas atividades, bem como é a razão de estas serem realizadas. Além disso, um bom xamã é aquele que tem uma esposa, a intermediária entre ele e a sociedade. Neste contexto, a mulher é percebida como algo que deve ser adquirido, como algo que tem “valor de compra”.

Analisemos, agora, o impacto da idéia de que é o marido da mãe da esposa (WMH) que doa a mulher, sobre a concepção de troca imediata ou “troca de irmãs”. Vimos que os Pirahã podem tomar dois caminhos para contrair um casamento: casando no interior do grupo dos parentes de perto, considerados *ahaige*, cujas *ibaisi* são a MBD e a FZD, ou casando-se com aquelas *ibaisi* conquistadas por uma relação anterior de casamento. Escolhido o segundo caminho, não há dificuldade em se efetuar o casamento com uma mulher doada pelo marido da mãe da esposa, já que o sistema incentiva o matrimônio na direção dos casamentos anteriormente realizados, em um sentido multilateral. Tomado o primeiro caminho matrimonial, surge um problema: embora a “prescrição” seja casar com *ibaisi*, e no grupo de *ahaige* as possibilidades são FZD/MBD, há uma “preferência”⁴⁰ em se casar com a FZD. Para o entendimento desta “preferência”, deve-se levar em conta que a instabilidade do casamento não é puro acontecimento que trabalha contra um modelo. É algo estrutural na sociedade Pirahã, influencia a conformação morfológica da sociedade, assim como repercu-

te na concepção cosmológica (veremos esta questão adiante). A não-ocorrência da troca de irmãs produz a seguinte inequação FZ#MBW, o que, por sua vez, torna não-equivalente MBD e FZD. Juntando estes fatos à instabilidade dos casamentos e à sua regra conseqüente de que o marido da mãe da esposa ocupa a posição de doador, temos o seguinte da perspectiva de um ego masculino:

F==FW M==MH FZ==FZH MB==MBW
 ego FWD Z MHS FZD FZHS MBS MBWD

A partir deste quadro, é possível tecer algumas considerações pertinentes ao entendimento dos caminhos matrimoniais que estão à disposição de uma pessoa. Seguindo a regra de que é o marido da mãe da esposa que ocupa a posição de doador, e sabendo que um homem não deve doar a filha de sua esposa para seu próprio filho, a troca direta ocorre quando o pai de ego procura o marido de sua irmã, isto é, o FZH de ego, propondo que este doe a filha de sua mulher, a FZD, para ego, enquanto o pai de ego doa a FWD para se casar com o FZHS. O mesmo ocorre com o MBS que se casa com Z e MHS com MBWD. Nestes casos, o casamento é, também, com a FZD. A MBD, significativamente, está ausente do quadro, visto que seguiu a ex-esposa do MB, ficando ligada a um homem que não tem *a priori* vínculo algum de aliança com o pai de ego. Numa situação de instabilidade dos casamentos, a relação mais positiva é entre um homem e o marido atual de sua irmã, quem detém o controle da FZD, visto que a relação entre o pai de ego e MB desfez-se e, agora, este tem uma relação positiva com o atual marido da mãe de ego. Neste sentido, o casamento no interior dos *ahaige* é um casamento com a prima cruzada patrilateral⁴¹.

O sistema Pirahã parece funcionar a partir do que se pode designar por uma estrutura de redobrimento da aliança patrilateral, gerando um sistema de estrutura não-elementar⁴², ou seja, o casamento com uma *ahaige* ou com um *mage* resulta numa política de dispersão das alianças. A afinidade, neste contexto, embora seja, de direito, prescrita num

sistema categorial, é de fato construída, rejeitando uma fórmula global para assumir uma fórmula local.

Evidenciam-se duas fórmulas de se conceber uma relação entre dois termos implicados numa relação de doador/tomador. A primeira é a relação entre marido da mãe da esposa (WMH)/marido da filha da esposa (WDH) (“sogro”/“genro”); a segunda definida pela relação de irmão da esposa (WB)/marido da irmã (ZH). Deve-se, aqui, introduzir um dado de ordem comportamental, que parece tornar singular este tipo de relação.

Há um tipo de relação ritualizada entre cunhados expressa sob a forma erotizada. Dois homens aproximam-se, um deles apóia uma das mãos no ombro do companheiro, enquanto, com a outra, segura o pênis do cunhado. Os gestos são acompanhados de palavras e gemidos, que evocam uma inter-masturbação, numa alusão à relação sexual. A ritualização finda quando os parceiros, rindo e gritando, se afastam⁴³.

Deve-se entender esta relação ritualizada, levando-se em consideração algumas questões. A relação entre um homem e o marido da mãe da esposa exclui, de fato, uma afinidade real que se daria entre pessoas situadas nas categorias pai da esposa e marido da filha; o idioma da relação atualizada pelo primeiro par é o da “compra” da noiva, indicando os limites desta relação no tempo, uma vez que ela tende a enfraquecer-se uma vez saldado o compromisso proposto. No segundo caso, que se aplica à situação acima descrita, o irmão da esposa comparece como afim real intencionando obter, com o marido da irmã, as filhas desta para seu filho, prática que, como vimos, inscreve-se numa lógica patrilateral. Parece que o irmão da esposa, ao agir assim, busca recuperar uma mulher, perdida na sua geração (sua irmã), através de outra que voltará para seu filho, na geração seguinte (filha da irmã). A representação do ato sexual na relação ritualizada, da perspectiva do irmão da esposa, explicita uma equivalência entre o irmão da esposa e a própria esposa. Um homem, ao se colocar no lugar de sua irmã diante do marido desta, atualiza, se assim posso dizer, uma relação de

afinidade real, religando-se ao marido de sua irmã. Um modo de se pensar a afinidade fora da “compra”, fora da relação mediada pelo marido da mãe da esposa. No contexto da relação ritualizada, a afinidade é pensada enquanto “afinidade conjugal”, criada a partir da relação sexual. Assim, a “relação sexual” entre cunhados faz equivaler sexo à afinidade.

Vejam, agora, a segunda modalidade de conseguir uma esposa, descrita como “roubo” de mulher. *Egahape ibaisi* significa “levar esposa” e/ou “tirar esposa”. O “roubo” é o modo mais difundido de casamento e acontece de duas maneiras: uma, inesperada, avaliada negativamente; outra, esperada, ocorre durante rituais que contam com a participação de indivíduos provenientes de diferentes localidades. O ritual é o espaço privilegiado para se constituir novas relações de casamento e, neste sentido, é marcado por grande expectativa, tanto da parte das mulheres, quanto dos homens. Durante a dança, os parceiros podem trocar anéis ou pulseiras, indicando, assim, interesse em inaugurar uma nova relação, combinando uma fuga, durante a noite. Após o “roubo”, o marido procura por sua esposa e, caso a encontre, irá persuadi-la a retornar com ele para a aldeia. Nestes casos, a esposa considera a fuga com o outro homem uma aventura sem conseqüências.

O sucesso de um “roubo” depende do sigilo por parte dos fugitivos e da escolha do local que servirá de esconderijo para o novo casal. Passados alguns dias, os dois podem retornar para a aldeia e continuar uma vida normal. Neste caso, não se observa qualquer tipo de prestação matrimonial envolvendo o marido da mãe da esposa, ou mesmo o marido lesado. A mulher “roubada” é, por definição, uma cônjuge potencial, uma *ibaisi*. Embora esta forma de obtenção de esposa possa ser comparada ao *bride-capture*, na medida em que abala as relações de afinidade, instaurando uma política de dispersão de alianças, ela não altera de forma considerável o sistema, pois estes casamentos ocorrem no interior de redes de relações matrimoniais estabelecidas.

O “roubo”, praticado no dia-a-dia ou no momento ritual, é, antes de tudo, uma combinação entre a mulher “roubada” e o homem que a

“rouba”. Embora a mulher nunca seja “roubada” contra sua vontade, os Pirahã pensam o *egahape ibaisi* enquanto um ato de transgressão, sujeito a detonar conflitos sociais. Se a mulher “roubada” é aquela classificada como *ibaisi*, por que os Pirahã insistem em pensar que estão “roubando” uma mulher quando, na verdade, estão simplesmente se casando? Parece que, com este tipo de prática, buscam contornar a afinidade. A ideologia do “bride-capture” serve, também, para pôr a afinidade “em suspense”, isto é, para criar a situação de tensão, onde um elemento terceiro, aquele que rouba, passa a ser o vetor da afinidade, a partir do qual são redefinidas as relações anteriormente estabelecidas. Assinalo que o “roubo” entre os Pirahã não deve ser pensado enquanto uma estratégia para construção de um mundo sem afins, sem as figuras do sogro ou do cunhado. É, antes de tudo, a favor da afinidade que ele trabalha; é uma forma de obter esposa e, conseqüentemente, o controle das filhas desta, estabelecendo outras tantas relações de afinidade. Portanto, o “roubo” é mais a substituição de um afim do que a perda de uma mulher.

Vejamos, a partir de agora, a relação homem/mulher, no contexto da constituição do casal⁴⁴. O homem se relaciona com sua: mãe, esposa do pai, irmã, prima paralela, prima cruzada, sogra, cunhada, esposa, filha e filha da esposa. Se considerarmos que o homem é responsável pela pesca e roça, principais atividades produtivas da sociedade Pirahã, tem-se que ele é o provedor de alimentos. Vejamos, agora, quem se apropria desses produtos, e que tipo de relações se estabelecem neste processo de apropriação.

As relações com a mãe, irmãs, primas paralelas e cruzadas são do tipo *ahaige*, ou seja, implicam que, o homem “deva pescar” para estas mulheres. Se for casado, tal prática também se aplica à sua esposa e às suas filhas e filhas de sua esposa. Através de sua esposa, sua sogra e suas cunhadas têm acesso ao produto de sua pesca. Um homem jamais afirmaria que pesca para seu “sogro” (marido da mãe da esposa) ou para seu cunhado; estes terão acesso aos produtos de sua pescaria através das mulheres.

As roças estão referidas aos homens; geralmente, irmãos que se uniram para dividir o serviço e juntos “comerem daquela roça”. Um homem terá acesso aos produtos da roça de outro homem através de uma mulher; assim poderá comer da roça do marido de sua mãe, do marido de sua irmã, do marido de sua filha e do marido da filha de sua mulher.

Observa-se, mais uma vez, a insistência dos Pirahã em contornar a afinidade, não a explicitando enquanto uma relação entre pessoas do mesmo sexo: o termo *ibaisi*, afinidade virtual, é usado apenas para designar pessoas do sexo oposto; os afins reais de mesmo sexo são “consangüinizados”. Quando se chama uma pessoa por um termo de parentesco, sabe-se que se trata, antes, de uma relação de afinidade, do que de uma relação de consangüinidade. Deste modo, o marido da mãe da esposa e o marido da filha da esposa tratam-se, reciprocamente, por *baie/hoage*. Enfim, parece que os Pirahã querem reduzir a afinidade à categoria *ibaisi*; para aquém e para além dela não é possível explicitá-la, embora seja reconhecida.

Vimos que o universo da afinidade surge a partir do “preço” da noiva, do “roubo” de mulher, da dispersão das alianças, da substituição do pai da noiva pelo marido da mãe da esposa, de uma ênfase patrilateral e da instabilidade do casamento. Ao contrário do que se passa na Índia, onde a afinidade assume um *status* igual ao da consangüinidade, fazendo do parentesco “*something like an island of equality in a ocean of caste*” (Dumont, 1981:167), o caso Pirahã aponta para uma diferença significativa de *status* entre consangüinidade e afinidade na constituição do sistema de parentesco. Embora a consangüinidade seja a estrutura manifesta, ela aparece, a todo momento, como um incidente da afinidade, como algo que lhe completa a significação. A afinidade, e todo o universo em que está envolvida, demonstra, por si só, sua importância na constituição deste tipo de sistema social⁴⁵.

A consolidação de uma relação com alguém da categoria *ibaisi* constitui o casal, instaurando uma relação designada *kage*. *Kage* ex-

pressa uma relação com o sexo oposto. Ao mesmo tempo confirma que, entre aqueles *ibaisi*, vigora uma relação de afinidade real.

É com seu *ibaisi*, que um indivíduo passa a maior parte da vida. É, sem dúvida, a relação de maior proximidade entre os Pirahã. Com o cônjuge, conversa-se por horas a fio, se é companheiro das tarefas de subsistência, tem-se os cuidados corporais (pentear os cabelos, catar os piolhos, pintura corporal). A constituição do casal e o casamento propriamente dito saem de uma esfera legalista. Embora, em última instância, restrinja direitos sexuais e estabeleça relacionamentos pautados pela afinidade (Leach, 1974c:163-4), não parece ser este aspecto o enfatizado no casamento Pirahã. A relação *kage* é concebida como transitória, não criando laços sólidos que a perpetuem no tempo. Pode-se “perder” o cônjuge, parte dos filhos, os afins, quando um casamento se desfaz.

Existem quatro tipos distintos de casamentos⁴⁶, considerando-se a idade dos cônjuges: 1) homem jovem com mulher jovem; 2) homem maduro com mulher jovem; 3) homem maduro com mulher madura; 4) homem velho com mulher jovem⁴⁷.

O casamento entre um homem e uma mulher jovens é considerado muito instável. A relação sexual não ocorre, à exceção daqueles raros casos em que o casamento perdura até o tempo em que a menina tem a primeira menstruação. Os cônjuges abraçam-se, beijam-se, conversam, trocam confidências, fazem as “correrias”⁴⁸, dormem no mesmo jirau, fazem pescarias e passam a maior parte do tempo juntos. Por mais que um casal jovem desenvolva atividades de subsistência, ele vive agregado a um casal maduro, a quem cabe a responsabilidade de organizar e conduzir estas tarefas.

O homem maduro, logo após sua separação, procura casar-se com uma mulher jovem, evitando, assim, a situação de não estar casado. A diferença de idade entre os cônjuges, caracteriza este tipo de relação. Embora não haja sexo propriamente dito entre os parceiros, ele está presente através de jogos eróticos. O homem alimenta esperan-

ças de que esta relação perdure até a primeira menstruação da jovem esposa, momento em que o ato sexual passa a fazer parte da vida do casal. A jovem esposa partilha com seu marido o mesmo jirau e o acompanha em todas as atividades. A relação entre os cônjuges lembra um processo de socialização.

A socialização das meninas é diferente da dos meninos. O menino casa-se somente quando tem 15 anos de idade, momento em que está apto a desenvolver a maioria das atividades exigidas para constituição de uma família. A menina vive junto à mãe e ao marido desta, até completar aproximadamente oito anos, quando então se casa, passando a viver com o marido. Este, por ser mais velho, exerce um papel importante no seu processo de socialização. A menina aprende o significado do xamanismo, dos deuses e dos mortos, das estórias de guerra e dos antepassados. Neste tipo de casamento, o grau de investimento e envolvimento não é o mesmo para os cônjuges. Enquanto a jovem esposa se sente comprometida com a relação, o marido procura manter desperto o interesse de sua mulher, pois caso consiga mantê-lo, desfrutará da mulher mais valorizada pelos Pirahã: as meninas recém-púberes. Estas jovens adquirem o maior “preço” nas negociações que envolvem a “compra” de uma mulher. Para atrair o interesse de sua jovem esposa, o homem maduro é capaz de tomar atitudes próprias dos jovens, como promover brincadeiras e jogos para diverti-la: imita ruídos e gestos de animais, faz trocadilhos com o que ela diz, carrega-a nos braços até o rio, rola com ela na areia da praia, faz-lhe cócegas e cata seus piolhos.

O casamento entre homem e mulher maduros é o menos instável. Os parceiros envolvidos nesta relação trazem consigo experiências e filhos de casamentos anteriores. Embora a cooperação econômica não seja um fator fundamental para a constituição do casal, ela é própria do casal maduro. A abertura de uma roça simboliza a consolidação de uma relação deste tipo. A divisão sexual do trabalho não é demarcada

rigidamente: o homem pode cuidar dos filhos, trançar, lavar roupa, caçar, pescar, limpar o peixe, cozinhar, cuidar dos animais domésticos, tarefas que as mulheres também realizam. Na vida diária, os dois alternam-se nessas atividades sem sobrecargas. As atividades que são representativas e que demarcam as fronteiras entre trabalho masculino e o feminino são a confecção do arco e da flecha, de jiraus, de casas (masculino) e fiação do algodão e a esteira para o jirau (feminino). Estas atividades simbolizam a relação *kage*; ao mesmo tempo em que são excludentes, tornam-se também complementares. O homem não poderá pescar, se não possuir arco e flechas. O fio de algodão é que permite ao homem atar a ponta da flecha. A construção do jirau e da pequena habitação, marcas da existência de um casal, são tarefa masculina, porém somente se completam com a esteira, produto feminino. O marido traz consigo seus filhos homens e assume o controle das filhas que vêm com sua esposa. Planejam a vida juntos, decidem aonde irão morar na próxima estação, o local da roça e quando fazer viagens para coleta e pescarias pelo território.

A união entre um homem velho e uma mulher jovem é semelhante à de um homem maduro e uma mulher jovem. A diferença está no fato de que o homem maduro investe para que a relação permaneça após a menstruação da jovem. Para a formação deste casal, não é necessária nenhuma negociação do tipo “compra” da noiva ou troca de mulher. Esta modalidade de casamento não é levada a sério, parece satisfazer a exigência de se estar casado, condição ideal para viver em sociedade. É comum um homem velho passar longos períodos de tempo solteiro, entre uma união e outra. Aliás, não ter cônjuge é um dos indicadores de velhice nessa sociedade.

Os indivíduos, ao longo de suas vidas, experimentam as distintas formas de arranjos que constituem uma relação *kage*: uma relação entre duas pessoas de sexo oposto que compartilham a vida juntos, não implicando, necessariamente, ato sexual e geração de filhos. Neste

sentido, o casal é a unidade mínima destacável no grupo local, ponto nevrálgico da sociabilidade.

Resta, por fim, examinar a aquisição dos nomes e sua vinculação com o casamento. Vimos, acima, que os Pirahã possuem dois tipos de nomes, o “nome de corpo” e o “nome de alma”. Estes são adquiridos de duas maneiras: pelo casamento, via o cônjuge, ou pelo assassinato de um inimigo, através do matador. A cada casamento, o indivíduo recebe um nome novo. Possuir muitos nomes significa ter acesso a uma escatologia pessoal complexa, repleta de transformações. O homicídio, vinculado à prática guerreira, permitia ao matador, *euebihiai*, adquirir o nome do inimigo, podendo, assim, auto-nomear-se ou transmitir esse nome a alguém. Os “nomes de alma” provêm do exterior: dos deuses, dos mortos e dos inimigos. Porém, sua fixação depende de duas figuras da sociedade: o cônjuge e o homicida. A equação casamento/assassinato coloca em evidência a necessidade de um terceiro, para a aquisição de um nome. O cônjuge é produto de uma relação de afinidade. A figura do matador é emblemática, pois problematiza a alteridade e o espaço interior da sociedade. Na nomenclatura, o cônjuge e o matador surgem enquanto “outro real”. Através dos nomes que transmitem, põem o Cosmos em operação, constituindo os domínios que problematizam o interior e o exterior da sociedade: natureza, mortos, deuses e inimigos.

Notas

- 1 Uma versão resumida e preliminar deste artigo foi publicada em Viveiros de Castro (1995).
- 2 As localidades mais próximas ocupadas por regionais são Pau Queimado e Santa Luzia, no rio Marmelos. Desta última localidade atinge-se, por terra, um varador que liga o Marmelos ao Madeira, a Vila de Nossa Senhora de Auxiliadora, na margem direita do Madeira. Esta povoação situa-se entre as cidades de Manicoré e Humaitá.

- 3 Viveiros de Castro (1993:165) assinala que “a diferenciação terminológica e/ou normativa entre parentes ‘próximos’ ou ‘verdadeiros’ e parentes ‘distantes’ ou ‘classificatórios’ parece-me de valor estratégico nos sistemas amazônicos (...) ela introduz um componente genealógico e/ou geográfico que interfere estruturalmente na sintaxe binária do paradigma dravidiano”.
- 4 Ver mais adiante, no item “terminologia”, as posições genealógicas que o termo *ahaige* recobre.
- 5 Aliás, este último traço parece ser o mais distintivo da relação *mage/ahaige*. A maneira pela qual a comunicação é construída varia de acordo com a relação entre as pessoas que estão envolvidas em uma conversa. Entre os *ahaige*, por exemplo, observamos que a conversação se constrói da seguinte forma: uma das pessoas inicia a fala e, antes que chegue ao final da sentença, é imediatamente acompanhada pelo outro falante, que acrescenta outra sentença. Desta forma, a conversa flui sem que aquele que a iniciou precise se calar. Depois de algum tempo, o discurso passa a ser construído, totalmente, em conjunto. O processo implica que o interlocutor participe na construção da mensagem. A conversa construída entre parentes *mage* é marcada por uma não interferência, isto é, o falante que inicia o discurso é acompanhado pelo outro, que repete, como um eco, o que o falante inicial proferiu, até que este complete sua mensagem. Nessa conversação, observa-se a separação entre aquele que fala e aquele que escuta. Parece que tais formas de estabelecer uma conversação apontam para o modo como constróem suas relações.
- 6 O sistema terminológico Pirahã foi apresentado pela primeira vez por Oliveira (1978), registrando seis termos de classificação. Encontrei somente quatro termos básicos de classificação. Um dos termos registrados por Oliveira – “*tsebaihiaga*” – referente à prima cruzada, não foi encontrado. Os termos “*tsehoiçaga*” e “*tsekaaga*”, também registrados pela autora como referentes a posições genealógicas distintas, foram encontrados como sinônimos, abrangendo as mesmas posições genealógicas. A autora apresenta o termo “*tseoguiaga*” para todas as posições da geração +1. Meus informantes atribuíram termos distintos aos colaterais e lineares, nessa geração.

- 7 Chamo atenção para o caráter artificial da situação de coleta do material: juntos, os informantes e eu, por meio de um jogo, reconstruíamos as redes classificatórias de parentesco. Assim, meus dados não resultam de observação; foram obtidos sistematicamente, através da indução do informante a classificar as pessoas vivas e mortas da genealogia, que construíamos com o auxílio dos nomes.
- 8 “Básico” é empregado aqui no sentido de ser a base para transformações, seja por agregação de palavras à base, seja por mudanças morfológicas que produzem palavras derivadas desta base. Quando transpostos para a esfera da terminologia, esses termos parecem cumprir a mesma função que um radical numa sintaxe. Embora isso possa ser verdade, optei por não designar esses termos por “radical”, pois, na estrutura sintática Pirahã, eles não ocupam esta posição.
- 9 À primeira vista, pode parecer que esses modos são formas vocativas e referenciais. Esta hipótese não se sustenta quando se percebe que os três modos derivados de se referir a um grupo de *kintypes* obedecem a critérios específicos.
- 10 Seguimos aqui Fausto (1991:62) que, por sua vez, seguiu Trautmann (1981:34-5), na maneira de organizar este quadro. Devemos usar as mesmas ressalvas feitas por Fausto, quando coloca em negrito os *denotata*, isto é, os “marcadores” que Trautmann empregou, como recurso para simplificar a exposição e a compreensão dos termos, pois “não se deve tirar nenhuma conclusão ‘extensionista’ deste procedimento”. Usaremos, ao longo deste trabalho, o sistema anglo-saxão de notação das posições genealógicas. F=father, M=mother, B=brother, Z=sister, S=son, D=daughter, W=wife, H=husband, Ch=children. Assim, FZD é a filha da irmã do pai (*Father’s sister’s daughter*).
- 11 A montagem deste quadro de referência foi inspirada em Hornborg (1988), que o estabelece como padrão de apresentação das terminologias de parentesco das sociedades indígenas da América do Sul tropical. Este tipo de quadro vem facilitar a leitura dos consangüíneo/afim, paralelo/cruzado nas gerações +1, 0 e -1, ao mesmo tempo que induz à leitura do sistema terminológico, de modo que se perceba seus desvios do padrão do sistema de duas seções.

- 12 Nem mesmo a partir dos termos derivados, pode-se precisar a geração, visto que o critério de idade não revela a geração.
- 13 Levando-se em consideração os termos básicos, no sentido de serem categorias que classificam um álder hipotético, surgem algumas dificuldades em projetar este material sobre as definições clássicas de constituição das terminologias. Kroeber (1969:17-18) afirma que, numa terminologia, oito categorias podem ser discerníveis: 1. A diferença entre pessoas da mesma geração e pessoas de geração diferente. 2. A diferença entre parentesco linear e colateral. 3. Diferença de idade numa mesma geração. 4. O sexo do parente. 5. O sexo da pessoa que fala. 6. O sexo da pessoa através da qual o parentesco tem lugar. 7. A distinção entre parentes consangüíneos e conexões através do casamento. 8. A condição de vida da pessoa através da qual o parentesco tem lugar (1969:17-18). Fica evidente, no texto de Kroeber, que algumas destas categorias devem ocorrer simultaneamente para que se possa constituir uma terminologia. Se considerarmos apenas os termos básicos, a terminologia Pirahã não trabalha com qualquer das oito categorias propostas por Kroeber. Levando-se em conta os termos derivados, a terminologia faz sentido nas categorias 4 (o sexo do parente) e na 8 (a condição de vida da pessoa através da qual o parentesco tem lugar).
- 14 Não estou considerando aqui as posições de afinidade WF (*baie*), WM (*ahaige*), DH (*hoage*) e SW (*ibaisi*) para um ego masculino e HF (*ibaisi*), HM (*baie*), DH (*ibaisi*) e SW (*hoage*) para ego feminino. Estas relações serão tratadas, com mais profundidade, no item sobre casamento.
- 15 A ambigüidade da categoria *baie* fere um princípio, conforme Scheffler & Lonsbury (1971) chamam atenção, qual seja, o da consistência dos recíprocos. No caso Pirahã, vê-se que, ao classificar *hoage*, classifica-se *baie*; ao classificar *baie* classifica-se *hoage* (se for linear) e *ahaige* (se for colateral). Ao classificar *ahaige*, classifica-se *baie* (se for da geração +2) ou *ahaige* (se for da geração 0). Assim, vemos que o cálculo da classificação, nestes casos, não se faz de maneira simétrica. Se o indivíduo for classificado como *baie*, os critérios de classificação que entram em operação são os traços de linearidade e lateralidade. Se o indivíduo for classificado *ahaige*, o critério utilizado para exercer uma classificação é o traço geracional.

- 16 A minha intenção, ao trabalhar com tipologias construídas a partir de determinadas equações terminológicas, não foi a de rotular a terminologia Pirahã, como se tal rótulo tivesse, por si só, um valor explicativo do seu funcionamento. Comparo as equações terminológicas que constituem as tipologias com as da terminologia Pirahã, no sentido de pôr em evidência certos aspectos do sistema, bem como para problematizá-los. Uso as equações terminológicas apresentadas em Fox (1976:250 e seguintes.) e em Barnard & Good (1984:cap.4).
- 17 Segui Trautmann (1981:49), aqui, para estabelecer uma regra de cruzamento, o que configura um sistema dravidiano do tipo *standard*. Fausto (1991:70) estabelece o mesmo cálculo, executado de um ponto de vista dravidiano, para o simétrico inverso da MMBDD que é a FMBSD. Fausto observa, com propriedade, que “Este método de determinação do ‘cruzamento’ traz em si uma regra embutida de casamento de primos cruzados bilaterais, e se distingue, assim, do ‘cruzamento’ numa lógica iroquesa (p.ex., FMBSCh é um parente paralelo num sistema iroquês).” (1991:70).
- 18 Dumont (1953) considera que a terminologia dravidiana pode prescindir de organização dualista, super classes, onde as mulheres circulariam garantindo a “aliança” que, neste caso parece ter um sentido de integração social. Chamo atenção para um fato já apontado acima, mas que merece, neste ponto do trabalho, ser aprofundado. Quando identifico um traço *karia* na terminologia Pirahã, por meio de uma equação terminológica do tipo $MBD=FZD=MMBDD$, ao mesmo tempo que, em seguida, explicito que a MMBDD é calculada de um ponto de vista dravidiano (veja nota anterior), estou buscando algo que, neste contexto, poderia distinguir *karia* de dravidiano. A semelhança terminológica parece ser evidente, como argumenta Yalman: “For, as is well known, the Dravidian terminology is almost identical with the *Karia* type, and what is true for south India and Ceylon may also apply to some features of the kinship systems of Australia.” (1962:548). Pode-se ler nas entrelinhas desta argumentação que o que define o *karia* é muito mais a regulação dos casamentos pelo sistema das classes matrimoniais, do que pela terminologia de parentesco. Yalman prossegue seu raciocínio, enfatizando a contribuição de Lévi-Strauss (1982) para a compreensão do sistema *Karia*, ao mesmo tempo em que pontua sobre as principais tomadas de

posição neste debate, como as de Radcliffe-Brown (1951), Lawrence & Murdock (1949) e Leach (1974b). Neste sentido, pode-se ter duas fórmulas de interpretar a MMBDD, o que acentua a diferença entre o kariera e o dravidiano. Em um primeiro caso, observa-se a lógica do cruzamento como relevante para classificar a $MMBDD=FZD=MBD$, percebido como uma forma de cálculo dravidiano. Em um outro caso, o cálculo kariera das classes, pode entrar em operação: mesma geração e classe desposável. Assim, no primeiro caso, é “estendido” à MMBDD um cruzamento inicial executado com a MBD e FZD. No segundo caso, não é necessária a “extensão” do traço de cruzamento à MMBDD, pois o que está imperando é o critério das classes matrimoniais ancoradas numa representação unifiliativa (Elkin, 1964:65; Lévi-Strauss, 1982:200). Dumont explicita esta diferença entre dravidiano e kariera quando observa a “aliança de casamento” ou “afinidade diacrônica”: “En Australie ... est fondamentalement collective: elle unit des groupes et leurs membres, ou plutôt elle unit des gens à raison de leurs qualité de membres de certains groupes. L’Inde du Sud au contraire généralise l’affinité diachronique à partir du sujet individuel...” (1975b: 5; Cf. id.: 115-116). Assim, parece que Dumont insiste em substituir o sistema das classes pela oposição consangüíneo/afim, pensando nas categorias pelas quais um ego divide seu universo em dois. Busca uma saída ego-centrada para a solução de um problema que era resolvido pelo sócio-centrismo australiano (Cf. 1953:39).

- 19 A idéia de formular “variantes” do modelo dravidiano, como forma de dar sentido a um material que apresenta uma feição dravidiana, pode ser observada em Taylor (1979:114-22). O caso Pirahã se assemelha ao caso Kandoshi, registrado por Taylor, ao equivaler $MB=FB$ e $MZ=FZ$ na geração +1, mas se distingue, quando se toma o ponto de vista de um ego masculino, não ocorrendo a equivalência de $Z=MBD=FZD$.
- 20 No próximo item, veremos que a imposição de uma categoria, que distingue um parente paralelo, estendida a um parente cruzado (MBS, MZS), poderá ser entendida se levada em consideração a situação de doador de esposa, que não coincide com as posições MBS e MZS, e aí, talvez, possa ser explicada a ausência de categoria para cruzamento, quando se trata de parentes cruzados de mesmo sexo.

- 21 Lévi-Strauss, em outro contexto, observou, ao fazer uma crítica a Taylor e Morgan que viam o casamento dos primos cruzados como resíduo da exogamia e da organização dualista, que “era preciso, ao contrário, tratar o casamento dos primos cruzados, as regras de exogamia e a organização dualista como outros tantos exemplos de recorrência de uma estrutura fundamental.” (1982:163).
- 22 Esta fórmula foi apresentada, e discutidas suas implicações, por Viveiros de Castro (1990).
- 23 Seguimos Fausto, aqui, numa definição que imputa a Viveiros de Castro: “Afinidade real caracteriza relações geradas por um casamento efetivo e particular; Afinidade virtual caracteriza relações entre parentes que podem se ligar por um laço de afinidade real e, finalmente afinidade potencial é aquela que existe entre não-parentes.” (1991:70).
- 24 Não farei aqui uma apresentação estatística dos casamentos. Busco, apenas, problematizar alguns tipos de casamentos que encontrei entre os Pirahã. Ultrapassaria os limites deste capítulo cotejar as formulações normativas do matrimônio com a prática dos casamentos.
- 25 No prefácio de “As Estruturas Elementares do Parentesco”, Lévi-Strauss define o que entende por este conceito: “Entendemos por estruturas elementares de parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e o círculo dos aliados, isto é, o sistema que prescreve o casamento com um certo tipo de parente. Ou, se preferirmos, os sistemas que, embora definindo todos os membros do grupo como parentes, dividem-nos em duas categorias, a dos cônjuges possíveis e a dos cônjuges proibidos.” (1982:19).
- 26 Lembro que a regra matrimonial com uma categoria prescritiva de parentes muitas vezes não está expressa em termos dos primos cruzados. Um exemplo interessante ocorre na Nova Guiné, entre os Daribi, onde o casamento entre primos é proibido, devido a uma integração de linhagem agnática e parentesco cognático, mas o sistema matrimonial é prescritivo e as mulheres circulam entre quatro clãs, dando feição a um sistema de troca generalizada, onde não existe o casamento com MBD (cf. Wagner, 1967:156-7; ver, também, os comentários de Lévi-Strauss, 1986:196-204).

- 27 Uso potencial e não virtual, neste caso, em função da possibilidade virtual situar-se entre aqueles parentes com quem se pode contrair o matrimônio; a possibilidade potencial de casamento é aqui estendida aos não-parentes.
- 28 Em outro lugar, já tratei da questão da “teoria da aliança” no contexto das sociedades das terras baixas da América do Sul. Ver, Gonçalves (1990).
- 29 Seguindo Overing Kaplan (1973), uso ‘grupo ego-centrado’ e não *kindred*, para conceituar este grupo de parentes.
- 30 Parece que não se pode estabelecer uma correspondência direta entre o englobamento da afinidade virtual pela categoria de *ahai*ge e o englobamento da afinidade pela consangüinidade, como ocorre em outros contextos das terras baixas da América do Sul (Viveiros de Castro, 1993:174). No caso Pirahã, a afinidade parece assumir um valor positivo na construção do sistema matrimonial, e é explicitada entre os *ahai*ge via afinidade virtual, e entre os *mage* como afinidade potencial. Mesmo levando em consideração a “havaianização” do sistema terminológico na geração de ego, quando este inclui, na mesma categoria, os parentes cruzados do mesmo sexo e os parentes paralelos, o que poderia ser interpretado por um englobamento da afinidade pela consangüinidade, chamo atenção para o fato de ego marcar os parentes cruzados de sexo oposto com uma categoria que denota possibilidade de casamento. Assim, mesmo neste caso, há uma marcação da afinidade e, como já foi dito acima, a mulher (*ibaisi*) atua como um signo distintivo, que instaura e aponta para essa relação.
- 31 “Cognato/não-cognato é uma distinção sociológica de natureza concêntrico-contínua, que contém uma referência genealógica não-trivial; consangüíneo/afim é uma distinção terminológica diametral e discreta de conteúdo categorial.” (Viveiros de Castro, 1993:166).
- 32 Registrei alguns casos em que os pretendentes estavam “pagando” a mulher, mesmo antes de obtê-la.
- 33 Os Pirahã se referem aos bens que adquirem dos brancos como *Bekadogia*

- (mercadoria), o que parece demarcar uma distinção entre os bens que eles mesmos produzem e os bens identificados aos homens brancos.
- 34 Os Pirahã usam a expressão *aoba epoihi* (*aoba*= obter, comprar; *epoihi*=mulher) e *egahape epoihi* (*egahape*=levar, mas, neste contexto, traduzem para o português como roubar).
- 35 Esta questão foi objeto de uma polêmica entre Leach (1974:89-159) e Lévi-Strauss (1982:281-8).
- 36 Rivière (1985) vai discutir esta questão a partir de um trabalho de Arhem (1981), a que não tive acesso. Outro artigo de Arhem (1987) parece querer demonstrar que a norma ideal entre os Makuna é a troca direta de irmãs. Por razões demográficas, os Makuna não conseguem realizar este ideal, o que os leva a buscar estratégias alternativas de casamento, designadas “*bride capture*” e “*gift marriages*”, necessárias para a sociedade Makuna funcionar de acordo com o seu modelo ideal (cf.1987:171 e seguintes).
- 37 A mesma questão aparece entre os Juruna do Xingu, onde a violência praticada por um homem, seja contra a esposa ou contra seu cunhado, durante os efeitos da bebida *yacuha*, comprova “que o que os bêbados questionam é a qualidade das mulheres que têm como esposas, noras, cunhadas; é o fato inelutável de que uma relação de aliança constituída na troca de irmãs não é jamais troca de iguais. É certamente sobre a impossibilidade desta igualdade que os bêbados refletem. Não sendo equivalentes as mulheres apanham.” (Lima, 1986:169).
- 38 Uso este termo, pois lembra uma forma de descendência paralela, onde as filhas seguem o lado materno e os filhos, o lado paterno.
- 39 Este tipo de regra encontra sua funcionalidade quando projetado sobre a regra de “herança do território”, estabelecendo que os filhos herdaram dos pais o respectivo controle.

- 40 Sobre prescrição e preferência ver, especialmente, Dumont (1975b:131-5) que retoma o debate Lévi-Strauss/Needham.
- 41 Needham (1975) retira o sistema patrilateral da fórmula prescritiva de casamento, pensada enquanto algo que integre globalmente uma sociedade. Trata dos matrimônios patrilaterais como contingentes à estrutura social, visto que “não asseguram uma solidariedade total baseada em um sistema de vínculos de afinidade duradoura entre os grupos de filiação (...) um sistema matrimonial prescritivo, baseado no matrimônio exclusivo entre primos patrilaterais, não pode existir em teoria e não existe na realidade.” (:243). Dumont (1975), seguindo Lévi-Strauss (1982), coloca uma questão que define um tipo de sistema, onde o casamento patrilateral pode ocorrer: “A patrilateralidade se caracteriza por um retorno rápido e não por uma dívida a longo prazo e, contrariamente ao casamento matrilateral, não facilita a construção de unidades permanentes...” (Dumont, 1975b: 134). Viveiros de Castro (1990), ao tratar do casamento patrilateral, aponta para sua recorrência na América do Sul e coloca que “o modelo patrilateral é o esquema elementar da troca restrita inclusiva ou troca multilateral” (:47). Ainda no mesmo trabalho, tece algumas considerações sobre o modo como opera o casamento patrilateral, as quais parecem se adequar ao sistema Pirahã: “Não é de se espantar, portanto, que os sistemas patrilaterais se exerçam em condições não-elementares, que lancem mão de desdobramentos não-homotéticos de parentes colaterais, de injunções ou estratégias de dispersão de aliança, da diferença entre redobramentos sociológicos e *bouclages* genealógicos; eles operam segundo uma lógica multilateral complexa, que supõe a gestão política das alianças matrimoniais no tempo e no espaço, não a simples aplicação de uma lei.” (:74).
- 42 Deve-se aqui adotar a distinção entre regimes de aliança (elementar, semi-complexo e complexo) e estruturas de redobramento de aliança (patrilateral, matrilateral e bilateral).
- 43 A sedução erótica, expressando uma relação entre afins, é um tema recorrente na América do Sul tropical (Viveiros de Castro, 1993:207).

- 44 Adoto a mesma perspectiva que Rivière (1971:66), quando afirma que: “Marriage must be studied as one of the possible relationships between men and women, and that this relationship is only meaningful in comparison with other relationships in the same structure.” A ênfase na relação entre homem/mulher, como constitutiva de uma relação de casamento defendida por Rivière, poderia encontrar objeções baseadas no caso de casamento de mulheres entre os Nuer ou mesmo uma generalização, feita por Radcliffe-Brown, para várias sociedades africanas onde “existe um costume pelo qual uma mulher pode contrair o casamento com outra mulher e assim assumir o papel de pai (pater) em relação à prole da esposa, cujo pai físico (genitor) é um amante reconhecido (1982:15). Rivière, no seu próprio artigo, formula uma resposta, considerando que esta relação entre mulheres é chamada de casamento porque se assemelha ao casamento entre um homem e uma mulher (cf. Rivière, 1971:68).
- 45 A importância da afinidade na constituição de um sistema social da América do Sul tropical pode ser ilustrada pelo caso Piaroa, analisado por Overing (Kaplan) (1973,1975); ver especialmente a noção de “alliance-based kinship groups”.
- 46 Todos os casamentos entre os Pirahã são monogâmicos, e por definição, instáveis. Os tipos de casamento variam numa escala de maior ou menor estabilidade.
- 47 Considera-se, aqui, mulher jovem, uma menina que ainda não menstruou, e homem jovem, o que aparenta ter idade variável entre 15 e 20 anos. Homens e mulheres maduros são aqueles que aparentam ter entre 20 e 60, e homem velho é aquele que aparenta mais de 60 anos.
- 48 O homem provoca a mulher dizendo coisas que não a agradam, quando, por exemplo, faz comentários sobre seu físico, ela sai em sua perseguição e, ao alcançá-lo, bate em suas costas.

Bibliografia

ARHEM, K.

1981 “Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in north western amazon”, *Uppsala studies in cultural anthropology*, 4.

1987 “Wives for sisters: the management of marriage exchange in northwest amazonia”, in SKAR, HARALD & SALOMON, F. (orgs.), *Natives and neighbors in south america*, Etnografiska Museum Norra Hamngatan 12, Sweden.

BARNARD, A. e GOOD, A.

1984 “Research Practices in the Study of Kinship”, *ASA Research Methods in Social Anthropology 2*, London, Academic Press.

DUMONT, L,

1953 “The dravidian kinship terminology as expression of marriage”. *Man*, 53-54.

1975a *Introduccion a dos teorias de antropologia social*, Barcelona, Anagrama.

1975b *Dravidien et Kariera. L’alliance de dans l’Inde du sud et en Australie*, Paris, Mouton.

1981 *Affinity as value: marriage alliance in south India, with comparative essays on Australia*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

ELKIN, A.P.

1964 *The Australian Aborigenes*, New York, The Natural History Library/Anchor Books.

FAUSTO, C.

1991 *Os Parakanã. Casamento avuncular e dravidianato na amazônia*, dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

FOX, R.

1976 *Kinship and Marriage*, England, Penguin Books.

GONÇALVES, M.A.

- 1988 *Nomes e Cosmos. Uma descrição da sociedade e da Cosmologia Mura-Pirahã*, dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional-UFRJ.
- 1990a “Trabalhando a endogamia: o caso Paresi”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, ANPOCS, 14:32-45.
- 1990b “Nomes e Cosmos. Onomástica entre os Mura-Pirahã”, *Comunicação* nº 20. PPGAS – Museu Nacional – UFRJ.
- 1992 “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul”, *Boletim Informativo e Bibliográfico* 33, Rio de Janeiro, ANPOCS/Relume Dumará.
- 1993 *O Significado do nome: cosmologia e nomeação Pirahã*, Rio de Janeiro, Sette Letras.

HORNBORG, A.

- 1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*, Upsala, Upsala University.

HUGH-JONES, C.

- 1979 *From the milkriver: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

KROEBER, A.

- 1969 “Sistemas classificatórios de parentesco”, in LARAIA, R. (org.), *Organização Social*, Rio de Janeiro, Zahar.

LAWRENCE, W.E. e MURDOCK, G.P.

- 1949 “Murgin social organization”, *American Anthropologist*, 51:58-65.

LEACH, E.R.

- 1974a “As implicações estruturais do casamento com a prima-cruzada matrilateral”, *Repensando a Antropologia*, São Paulo, Perspectiva.
- 1974b [1951] “Aspectos do preço da noiva e da estabilidade do casamento entre os Kachin e os Lakher”, *Repensando a Antropologia*, São Paulo, Perspectiva.
- 1974c “Poliandria, herança e definição de casamento: com referência particular ao direito consuetudinário Cingalês”, *Repensando a Antropologia*, São Paulo, Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, C.

1982 *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis, Vozes.

1986 *Minhas Palavras*, São Paulo, Brasiliense.

LIMA, T.S.

1986 *A vida social entre os Yudja (índios Juruna). Elementos de sua ética alimentar*, dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

MAYBURY-LEWIS, D.

1975 “Sistemas matrimoniales prescriptivos”, in DUMONT, L., *Introduccion a dos teorias de antropologia social*, Barcelona, Anagrama.

NEEDHAM, R.

1962 *Structure and Sentiment*, Chicago, University of Chicago Press.

1975 “Análisis formal del matrimonio prescriptivo entre primos cruzados patrilaterales”, in DUMONT, L., *Introduccion a dos teorias de antropologia social*, Barcelona, Anagrama.

OLIVEIRA, A.E. de

1978 “A terminologia de Parentesco Mura-Pirahã”, *Boletim do Museu Goeldi*, N-S, Antropologia, 66:33.

OVERING [KAPLAN], J.

1973 “Endogamy and marriage alliance: a note on continuity in Kindred Based Groups”, *Man*, 8:555-70.

1975 *The Piaroa. A People of the Orinico Basin*, Oxford, Clarendon Press.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1951 “Murgin social organization”, *American Anthropologist*, 53:37-55.

1978 “Organização Social das tribos Australianas”, in MELATTI, J.C. (org.), *Radcliffe-Brown*, Coleção Grande Cientistas Sociais, São Paulo, Ática.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. e FORDE, D.

1982 *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

RIVIÈRE, P.

1971 “Marriage: a Reassessment”, in NEEDHAM, R. (org.), *Rethinking kinship and Marriage*, New York, Tavistock Publications.

- 1984 *Individual and society in Guiana*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1985 *Bride-Exchange, Bride-Capture & Bride-Service: Problems of Substitution*, paper apresentado ao Seminário “Organização Social e Sociedade na América do Sul tropical”, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- SCHEFFLER, H. E LOUNSBURY, F.
- 1971 *A study in structural semantics: The Sirionó kinship system*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- TAMBIAH, S.J.
- 1989 “Bridewalth and Dowry Revisited. The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India”, *Current Anthropology*, 30 (4):413-435.
- TRAUTMANN, T.
- 1981 *Dravidian Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, A.
- 1989 “La Parenté Jivaro”, Universidade de Paris, Ms.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.
- 1990 “Princípios e Parâmetros: um contário a L’Exercice de la parente”, *Comunicação* 17, PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA M. (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo, Edusp/Núcleo de História Indígena.
- 1995 *Antropologia do parentesco. Estudos Ameríndios*, (org.), Rio de Janeiro, UFRJ.
- WAGNER, R.
- 1967 *The Curse of Souw. Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*, Chicago, The University of Chicago Press.
- YALMAN, N.
- 1962 “The structure of the Sinhalese Kindred: a re-examination of the dravidian terminology”, *American Anthropologist*, 64 (3):548-575.

ABSTRACT: This work aims to describe and analyse some aspects of kinship terminology and its implications on marriage systems among the Piranhã. I will show how the affinity is produced and what its value in the kinship system is. Firstly, the kinship terminology will be described trying to highlight the place of affinity in this system. Secondly, the implications of the terminological category for spouse and the most frequent type of marriage among the Piranhã will be presented. In this part will be analyzed, also, the constitution of the “family” or the “couple” and the sui generis phenomenon of the “bride price” and its implications for a model of affinity amongst Piranhã.

KEY WORDS: Kinship, affinity, dravidian, kinship terminology.

Aceito para publicação em abril de 1996.