

Linguagem e Parentesco *

Marcio Silva

Professor do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: Este artigo tem por objetivo traçar um esboço tentativo das relações entre terminologias e atitudes convencionais entre os povos indígenas do nordeste da América do Sul, região conhecida como “Guiana” na literatura etnográfica recente. O exercício consiste em dar a essas esferas dos sistemas de parentesco o mesmo tratamento que Lévi-Strauss concedeu às formas variantes de um mito.

PALAVRAS-CHAVE: sistemas de parentesco, terminologias e atitudes convencionais, povos ameríndios da Guiana.

La flexibilité des combinaisons possibles ouvre la porte aux modifications qu'apporte l'Histoire, mais les blocages, eux - ce qui n'est pas pensable, ce qui n'est pas possible, ce qui n'est jamais réalisé-, sont des phénomènes de structure.

Françoise Héritier, 1996



O problema da relação linguagem e cultura vem, há mais de um século, desafiando a imaginação antropológica, por apresentar, entre outras coisas, muitas faces simultâneas. Ao longo do tempo, o problema suscitou uma gama de hipóteses, todas, em maior ou menor grau, válidas, mas nenhuma delas capaz de tornar superada a questão. Tylor (1871), por exemplo, entendia a linguagem como *parte* da cultura. Boas, por sua vez, supunha ser ela um de seus

produtos. Whorf (1936), ao contrário, afirmava ser a cultura um *produto* da linguagem, enquanto alguns de seus contemporâneos a concebiam como o seu *espelho*. Estudiosos como Linton (1936) insistiam que a linguagem fosse apreendida como *condição* da cultura, uma vez que a cultura dela dependia para a sua própria reprodução. Já especialistas em antropologia física procuraram argumentar em sentido inverso, sugerindo ser a cultura *condição* da linguagem, já que seria absurdo supor o desenvolvimento da fala na espécie humana completamente divorciado de alguma forma de vida social.

Tentativas como as que acabamos de evocar rapidamente contribuíram para a problematização do tema que foi, pouco a pouco, se libertando de concepções muito ingênuas e simplificadoras. Mas é necessário sublinhar que nenhum dos caminhos propostos consegue sozinho esgotar a questão. Cada uma dessas tentativas, embora aponte para um aspecto significativo do problema, parece se ver obrigada a dividir seus louros com as hipóteses rivais.

Os rumos deste debate foram definitivamente alterados pela obra de Lévi-Strauss, já em seus primeiros trabalhos. Em sua contribuição à célebre *Conferência de Lingüistas e Antropólogos*, realizada em 1952, em Bloomington, Lévi-Strauss propôs a retomada da reflexão -- que até então parecia oscilar entre dois pólos, ora tematizando a relação entre *uma* língua e *uma* cultura particular, ora a relação entre *linguagem* e *cultura* em geral -- em um novo patamar de investigação: a partir das possibilidades de cooperação interdisciplinar entre a *Lingüística* e a *Antropologia*. Isto porque, o autor chamava a atenção, "a linguagem e a cultura são duas modalidades de uma atividade mais fundamental: [...]: o espírito humano" ([1952] 1975:89), insistindo na tese, já formulada em um trabalho pioneiro, que fenômenos da linguagem e da cultura, resultavam "do jogo de leis gerais", correspondendo a realidades de ordens distintas mas do mesmo tipo e, portanto, interpretáveis a partir de um método comum (idem; [1945] 1975:49). Em suma, as propostas lévi-straussianas, retomando vigorosamente um velho projeto saussuriano, convergiam "para uma ciência ao mesmo

tempo muito antiga e muito nova", uma Antropologia "*em sentido mais lato*", uma ciência do Humano (Lévi-Strauss, [1952] 1975:99) ou, como preferia Saussure, uma *Semiologia*, capaz de integrar as conquistas alcançadas pela Lingüística, Antropologia, Psicologia etc. Passados quase cinquenta anos da conferência de Bloomington, e às vésperas do centenário dos cursos de Saussure, evidentemente distantes estamos ainda da consolidação de uma Antropologia "*em sentido mais lato*", embora, nas últimas décadas, alguns passos tenham sido ensaiados nesta direção, muitos dos quais graças à própria obra lévi-straussiana.

*

Os estudos de parentesco correspondem, sem dúvida alguma, a uma arena privilegiada para o desenvolvimento da reflexão sobre a relação linguagem e cultura, como assinala Lévi-Strauss. Consagrado tanto na Lingüística quanto na Antropologia, o campo de pesquisa tradicionalmente denominado "estudos de parentesco" articula duas ordens de realidade inextrincavelmente imbricadas: um *sistema terminológico*, que consiste fundamentalmente em um vocabulário (portanto, um fenômeno lingüístico), e um *sistema de atitudes*, que corresponde a um código que atribui a indivíduos, ou a classes de indivíduos, condutas determinadas em função das relações sociais que estabelecem entre si (logo, um fenômeno cultural).

A relação entre terminologia (ou vocabulário) de parentesco e sistema de atitudes recobre um conjunto de preocupações clássicas na Antropologia. Uma das primeiras polêmicas da disciplina, ainda no século XIX, envolvendo dois de seus heróis fundadores, Morgan e McLennan, tematizou exatamente a questão. Recordemos. Enquanto Morgan (1870) tomava os vocabulários de parentesco como vias legítimas de acesso às instituições sociais e às condutas dos indivíduos nos diferentes estágios de evolução da humanidade, McLennan (1876), em seu furioso ataque a Morgan, alegava que os vocabulários de parentesco não passavam de simples fórmulas de etiqueta, desprovidas de qualquer importância sociológica.

Esta questão foi retomada várias vezes na primeira metade do século

XX, enquanto a disciplina assistia a seu período de consolidação. Assim, por exemplo, Kroeber (1909) acreditava que as terminologias não apresentavam qualquer conteúdo sociológico mais relevante já que os fenômenos da linguagem remetiam à psicologia e, só indiretamente, à esfera social. Rivers (1913), ao contrário, afirmava que os vocabulários de parentesco correspondiam a correlatos lingüísticos obrigatórios de práticas sociais existentes ou recentemente desaparecidas. Pouco depois, Malinowski (1930) argumentou que os vocabulários de parentesco não passavam de meros rótulos para as relações sociais, cujo estudo parecia ter sido desumanizado por uma pseudo-álgebra, não dando a eles, portanto, qualquer atenção maior. Já Radcliffe-Brown (1941), defendia que os vocabulários de parentesco eram sempre um “*reflexo fiel das relações jurídicas*” entre os indivíduos, constituindo um meio para o estabelecimento e reconhecimento dessas relações. Estes exemplos permitem aferir não só o interesse mas também a temperatura deste debate prolongado, que remete à reflexão mais geral -- a relação linguagem e cultura --, com implicações teóricas e metodológicas importantes para outros domínios da disciplina.

Em seu artigo de 1945, Lévi-Strauss contribui para a discussão, a partir de uma reinterpretação de um daqueles temas clássicos da disciplina, o *avunculado*. Entusiasmado com os avanços das pesquisas lingüísticas propiciados pelas idéias de Trubetzkoy e Jakobson, o autor propugna o emprego do “método estrutural” no estudo de fenômenos culturais, sem esquecer de chamar a atenção para os cuidados necessários que requerem tal transposição metodológica. Neste sentido o autor adverte que “[u]ma fidelidade demasiado literal ao método do lingüista trai, na realidade, o seu espírito” ([1945] 1975:51).

Convém dizer que tais cautelas não eram, no tempo em que este artigo veio à luz, desprovidas de fundamentos. No período posterior à Segunda Guerra Mundial, duas vertentes teóricas distintas da disciplina antropológica passaram a reivindicar o rótulo “análise estrutural” para os métodos que começavam a desenvolver. Uma delas, inaugurada por Goodenough (1951

e 1956) e Lounsbury (1956, 1964a e 1964b), foi responsável pela consolidação da “análise componencial” e, posteriormente, dos estudos de “*ethnoscience*”, com fortes ressonâncias futuras na antropologia norte-americana. A outra vertente, inaugurada por Lévi-Strauss, assistiu igualmente ao desenvolvimento de um sem número de pesquisas nas mais variadas áreas da disciplina, em diferentes contextos: nas antropologias inglesa e francesa, especialmente a partir da virada dos anos 60 e também na antropologia brasileira, na década seguinte.

Uma primeira aproximação a essas duas “análises estruturais” permite verificar alguns pontos de convergência entre elas. Ambas, além de guardarem laços diretos com modelos estruturais de análise lingüística (não os mesmos, é bom que se diga), compartilham também pressupostos mais gerais como os que postulam, por exemplo, a anterioridade lógica das relações sobre os termos. Mas as semelhanças entre tais “análises estruturais” param por aí. Como todos sabemos, a utilização do método lingüístico está, para a vertente da análise componencial, diretamente vinculada ao uso empírico de dados lingüísticos. Lévi-Strauss, ao contrário, jamais reivindicou tal vinculação, mesmo onde o sistema cultural em questão encontra uma forma de expressão propriamente verbal, como nos campos da mitologia e do parentesco, por exemplo. Esta divergência fundamental pode ser imediatamente verificada se compararmos, por exemplo, o estudo de Bock sobre a “estrutura social e estrutura lingüística” (1964) com a “A Estrutura dos Mitos” (Lévi-Strauss, 1955).

Tal diferença, flagrada no contraste entre as duas vertentes analíticas, não reflete preferências meramente táticas ou estilísticas, mas decorre de concepções distintas sobre a relação entre linguagem e cultura e, conseqüentemente, sobre o próprio objeto da análise. Enquanto, para a análise componencial, os vínculos entre os sistemas lingüísticos e culturais são de *contigüidade*, a aposta lévi-straussiana se faz numa relação de *analogia*¹ entre as duas ordens, como aquela que o totemismo estabelece entre as séries da natureza e da sociedade. Para encerrar esta digressão, convém dizer ainda que a análise estrutural de Goodenough, Lounsbury e outros

visa, no limite, a descrição de *códigos* estruturados. Enquanto isso, a análise estrutural lévi-straussiana tem como foco a própria *atividade* estruturante. Voltemos a ela.

No já mencionado artigo de 1945, Lévi-Strauss oferece, com base no método lingüístico, uma análise da face não-lingüística do parentesco, isto é, dos sistemas de atitudes, recusando-se a focalizar cada um de seus termos constitutivos isoladamente, mas procurando observá-los no interior de feixes de relações que os definem e os organizam, exatamente como os lingüistas procedem com os fonemas de uma língua. O fato de Lévi-Strauss ter privilegiado, em sua obra, o plano das atitudes não traduz um desinteresse do autor pela dimensão vocabular do parentesco, como julgam alguns de seus leitores². Embora em sua obra maior (Lévi-Strauss, 1949), o autor privilegie as estruturas de aliança e não as estruturas semânticas a elas correspondentes, os vocabulários não deixam de ser considerados com atenção em muitos momentos. Além disso, não devemos esquecer que o próprio autor, no início de uma conferência dos anos 60, presta “um tributo aos resultados importantes obtidos e aos projetos fascinantes desenvolvidos por estudiosos que buscam a formulação de regras onde a coerência interna da nomenclatura do parentesco possa ser rigorosamente demonstrada” ([1965] 1969:126). Lévi-Strauss, é verdade, não esconde sua veia irônica diante de alguns exageros da análise formal, como aquela interessante tentativa de Davis e Warner, em que o sentido do termo marido corresponde à fórmula “C^{2a/2d/o}SU^{1a}8/Ego” ([1945] 1975:51, nota 17). Por outro lado, devemos concordar com Hérítier que as análises formais de Lounsbury (1964b), “críticas que possam ser, permanecem entre as mais estimulantes e esclarecedoras que têm sido escritas sobre os sistemas de parentesco crow e omaha” (Hérítier, 1989:28). O mesmo poderia ser dito da análise formal de Scheffler (1971) sobre os sistemas iroqueses e dravidianos, retomada por Trautmann (1981), em sua monumental síntese dos sistemas indianos.

Isto posto, convém resumir as noções que interessam mais de perto aos propósitos deste artigo. Em primeiro lugar, tendo como ponto de

partida a idéia de que terminologias e atitudes devem ser apreendidas como sistemas, e que linguagem e cultura são fenômenos de ordens distintas mas de mesma arquitetura, o próximo passo será definir, retomando o velho debate iniciado por Morgan e McLennan, que vínculos exatamente podem ser estabelecidos entre os sistemas terminológicos e atitudinais. Para tanto, poderíamos ensaiar hipóteses que, em certo sentido, oscilariam entre o que denominaremos provisoriamente duas versões da aposta lévi-straussiana, a “fraca” e a “forte”. As hipóteses centradas na versão “fraca” se contentariam em admitir que os vocabulários e as atitudes devem ser observados com base nos mesmos pressupostos metodológicos, isto é, que merecem o mesmo tratamento descritivo. Já as hipóteses centradas na versão “forte” reivindicariam, para além das homologias metodológicas, a possibilidade de apontar relações mais profundas entre os dois fenômenos, sem confundi-los analiticamente.

Ora, qualquer leitor da obra lévi-straussiana se sentiria desafiado a testar os rendimentos da versão “forte” da aposta. Bastaria lembrar, por exemplo, as notáveis correlações apontadas pelo autor entre os códigos sociológico, cósmico, econômico e geográfico na história de Asdiwal (Lévi-Strauss; [1958b] 1976), para admitir a plausibilidade de uma hipótese “forte”, que, no âmbito do parentesco, da mesma forma apontasse correlações não triviais entre os códigos terminológicos e atitudinais. Este artigo pretende fazer um breve exercício neste sentido. Tendo como horizonte o problema da relação linguagem e cultura, procuro retomar aqui algumas das intuições que vieram à luz no conjunto de artigos reunidos em sua *Antropologia Estrutural* ([1958a] 1975) sob o rótulo “Linguagem e Parentesco”. O exercício, em resumo, consiste em tomar as esferas do parentesco como códigos relativamente autônomos, mas que repousam, pelo menos parcialmente, sobre os mesmos princípios subjacentes (semântico-sociológicos), e em tentar relacioná-las por um conjunto de transformações. Não se pretende com isso insistir em uma correspondência termo a termo entre vocabulários e atitudes mas, para empregar os próprios termos do autor (Lévi-

Strauss, [1945]1975:55), em uma *integração dinâmica* entre as duas ordens. Rejeita-se, portanto, a idéia de que vocabulários e atitudes mantêm entre si uma relação especular, como aquela que se verifica, por exemplo, entre o código morse e a escrita alfabética, em que não temos propriamente duas ordens de fenômenos, mas duas variantes livres de uma única ordem. A noção de integração dinâmica procura captar a idéia de que qualquer passagem de um código a outro acarreta inevitavelmente perdas, acréscimos e rearranjos, como Lévi-Strauss aponta na comparação de versões de um mito verificadas em contextos culturais distintos.

*

A região nordeste da América do Sul, conhecida na literatura etnográfica como Guiana ou Norte Amazônico, é composta por algumas sociedades que guardam entre si um notável grau de homogeneidade. Nesta região, observa-se, entre povos de diferentes famílias lingüísticas, a recorrência de uma paisagem marcada pela ausência de unidades sociais permanentes (clãs, linhagens, classes de idade etc.) e de fórmulas globais de integração (sistemas de metades, *chiefdoms* etc.), pela atomização política e dispersão geográfica das populações, que se distribuem em núcleos cujo total de habitantes raramente ultrapassa dois dígitos, pela filiação indiferenciada e pela forte tendência a endogamia dos grupos locais (Rivière, 1984:2-5). Além disso, observa-se entre os povos indígenas da região, a generalização de terminologias de tipo dravidiano, que, sabemos desde os tempos de Rivers, constituem correlatos lingüísticos do costume de casamento de primos. Sistemas deste tipo têm como traço mais saliente a dicotomia entre consangüíneos e afins, fundada na distinção entre parentes paralelos e cruzados. Outras oposições, como aquelas que definem as diferenças geracionais e etárias, concorrem com esta para a caracterização dos vocabulários de parentesco guianeses (idem, 1984:42-48), gravitando em torno de uma grade dravidiana (figura 1) em que cada espaço corresponde a uma posição que se define por oposição a todas as demais.

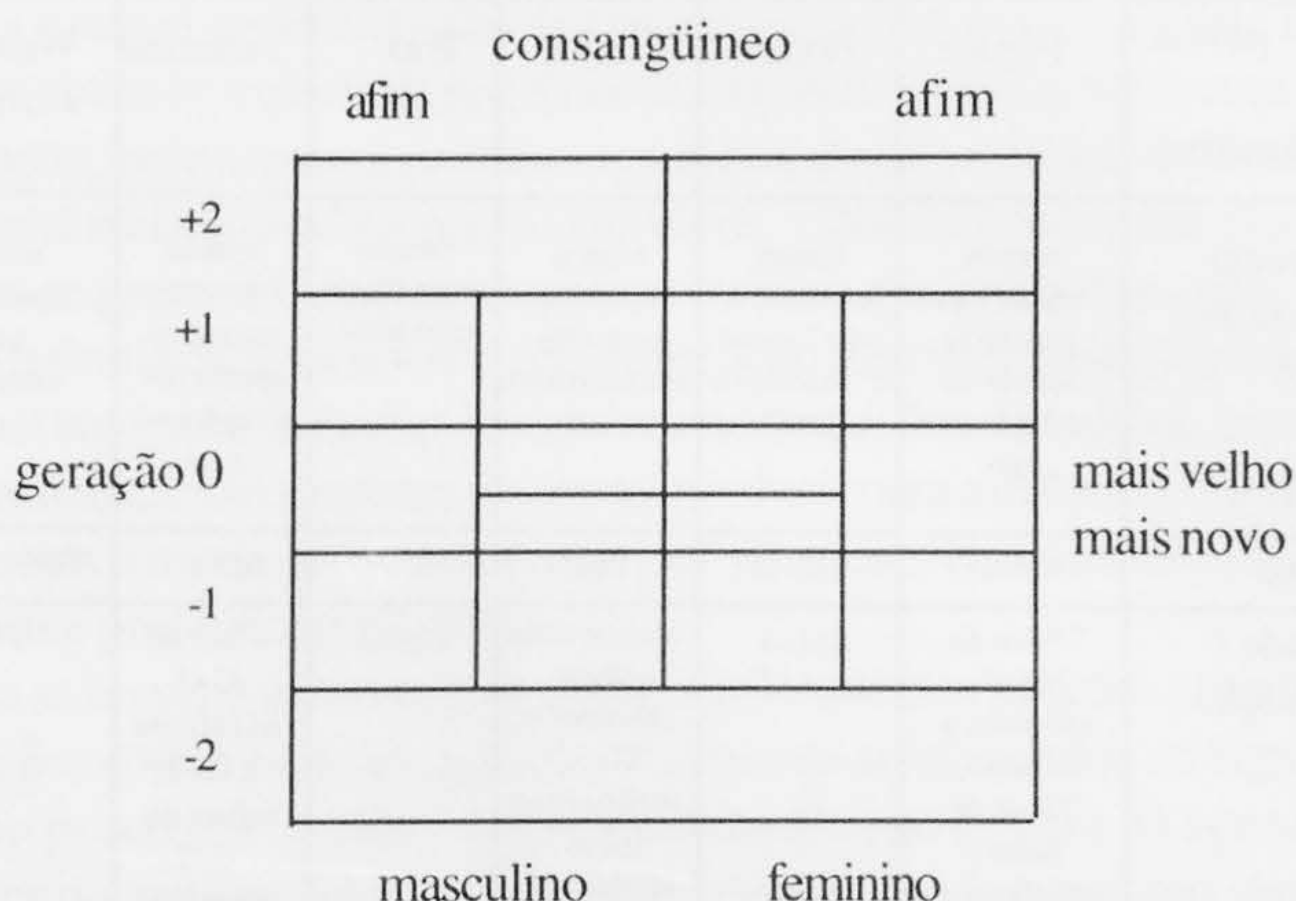


Figura 1.: A grade dravidiana.

Embora não existam dois sistemas terminológicos idênticos na região, todos eles repousam sobre o mesmo princípio que organiza a troca matrimonial: a regra de casamento bilateral. A figura 2 procura dar uma idéia da variabilidade verificada no interior do paradigma terminológico na região. Consideremos seis casos, cinco dos quais reproduzidos por Rivière em sua síntese (os casos panare, pemon, piaroa, trio e ye'cuana, a partir das etnografias de Henley (1982), Thomas (1978), Kaplan (1975), Rivière (1969) e Arvelo-Jimenes (1971), respectivamente), e um último (o caso waimiri-atroari), por mim observado (Silva, 1993a, 1993b). E exatamente como Lévi-Strauss procede com as versões de um mito, consideremos esses exemplos etnográficos como variantes de uma mesma armadura, relacionadas por regras de transformação que poderíamos facilmente enunciar à moda dos lingüistas.

povos: parâmetros:	Panare	Pemon	Piaroa	Trio	Ye'cuana	Waimiri- Atroari
parente cruzado / afim	termos específicos para afins apenas na geração de ego.	termos específicos para "sogra" e "marido da irmã"	termos específicos para afins (tecnônimos)	termos específicos para afins	termos específicos para afins apenas nas gerações +1 e -1	termos específicos para cônjuges
sexo	típica	típica	típica	típica	típica	típica
idade / geração	"filhos de filho" idênticos a irmãos", "filhos de filhas" idênticos a "primos cruzados"	típica	"irmãos mais velhos" idênticos à G+3; "irmãos mais novos" idênticos à G-3	típica	afins da G+1 idênticos à G+3; afins da G-1 idênticos à G-3	típica
consangüi- nidade / afinidade	mantém oposição C/ A nas G+2 e -2	neutraliza oposição C/ A entre parentes da G0 de sexo oposto	neutraliza oposição C/ A entre parentes da G0 de sexo oposto	neutraliza oposição entre "filhos e irmão"e "de irmã"	neutraliza oposição "C/ A entre G0 de sexo oposto	típica
graus de distância	típica	típica	típica	típica	típica	estabelece distinção entre linear e colateral nas G+1 e -1; e entre afins do mesmo sexo na G0

Figura 2.: Variações sobre o tema dravidiano.

Obs.: Neste quadro, "típica" não significa a forma "mais comum" na região, mas aquela que se manifesta exatamente como prevê o "tipo" definido acima (figura 1).

Esta notável generalização do paradigma terminológico norte amazônico, tão bem explorada por Rivière, no entanto, defronta-se com uma afirmação, pelo menos à primeira vista, paradoxal: a virtual ausência de um padrão atitudinal na região (Rivière, 1984:67). Por essa razão, a Guiana se presta admiravelmente ao exercício que propomos aqui. Ora, a coexistência de uma notável recorrência do padrão terminológico com a virtual ausência de qualquer regularidade na esfera atitudinal, uma vez demonstrada, criaria embaraços intransponíveis para a defesa de hipóteses que se aproximassem da versão “forte” da aposta lévi-straussiana, que é o que se pretende explorar.

Para se ter uma idéia do grau de variabilidade dos padrões atitudinais na região, voltemos às etnografias dos povos selecionados na figura 2, e como procedeu Rivière, consideremos abaixo (figura 3) apenas as atitudes na geração de ego (G0). Retomemos ainda o mesmo sistema notacional empregado por Rivière, que define atitudes convencionais que vão de uma maior ou menor intimidade (‘++’ ou ‘+’, respectivamente) a uma maior ou menor distância social (‘--’ ou ‘-’, respectivamente). A sua notação introduz uma certa gradação no esquema binário empregado por Lévi-Strauss ([1945] 1975:63), em que “o sinal ‘+’ representa as relações livres e familiares [e] o sinal ‘-’ as relações acentuadas pela hostilidade, antagonismo ou reserva”. À primeira vista, diante da figura 3, deveríamos nos resignar com a ausência de regularidades atitudinais na Guiana.

parentes povos	irmão	irmã	primo cruzado	prima cruzada
Panare	+	-	++	--
Pemon	++	+	-	--
Piaroa	++	+	--	+
Trio	+	-	--	++
Ye'cuana	-	--	++	+
Waimiri-Atroari	++	-	+	--

Figura 3.: Padrões atitudinais na Guiana (para ego masculino).

Obs.: As categorias “irmão” e “irmã” incluem, por definição, os “primos paralelos”.

A comparação dos casos *pemon* e *ye'cuana* revelaria, por exemplo, que todos os valores e graus (‘++’ ‘+’ ‘-’ ‘--’) podem ser invertidos na matriz e que, se tomássemos tais casos como os dois extremos de uma série, todas as combinações intermediárias seriam igualmente válidas. Um reexame dos arranjos atitudinais expressos nesta figura poderia, no entanto, sugerir que a ausência de limitações combinatórias corresponda a um fenômeno apenas aparente. Devemos admitir, logo de início, que as figuras 2 e 3 não descrevem fenômenos propriamente do mesmo tipo. Quando afirmamos a recorrência de um padrão vocabular, para além das diferenças plásticas que as terminologias mantêm umas com as outras (figura 2), não estamos nos referindo à sua dimensão lexical, mas queremos sublinhar os princípios subjacentes, invariantes e em pequeno número, que o organizam (figura 1). Em outras palavras, a recorrência terminológica remete a parâmetros que só podem ser apreendidos pela análise estrutural. Parâmetros que, diga-se de passagem, foram apontados pela primeira vez por Kroeber (1909), em um texto que, nesse aspecto, é surpreendentemente atual. No entanto, quando afirmamos a ausência de um padrão atitudinal, o que estamos fazendo não é mais que uma primeira generalização indutiva a partir dos dados fornecidos pelas etnografias; estamos ainda no plano

de suas manifestações concretas e não no de seus princípios estruturantes.

E quais seriam eles? Provavelmente, pelo menos em parte, aqueles mesmos que subjazem às terminologias, devemos supor, se desejamos continuar arriscando as nossas fichas na versão “forte” da aposta lévi-straussiana. Seria preciso, em suma, encontrar evidências que nos convencessem de que padrões atitudinais, como os verificados acima, embora aparentemente díspares, pudessem ser igualmente descritos como *variações sobre um mesmo tema*. Evidentemente, uma demonstração exaustiva desta tese escaparia aos limites deste exercício, uma vez que requereria a consideração em detalhe de um sem número de variáveis terminológicas e atitudinais, que a etnografia da região já nos oferece. Poderíamos, no entanto, contentar-nos com algo bem menos ambicioso neste artigo: uma hipótese de trabalho que permitisse, pelo menos, indicar os caminhos a serem explorados para uma possível solução do problema.

Isto posto, devemos nos perguntar em que aspecto da etnografia poderíamos apoiar as premissas de nossa hipótese de trabalho. Ora, é o próprio Rivière quem fornece a pista mais atraente: “[u]m traço invariante da organização social da região é que o conjunto de categorias sociais denominadas terminologias de parentesco é articulado por um princípio de troca direta prescritiva” (1984:43).

O “princípio de troca direta prescritiva”, evocado por Rivière, remete a uma das formas elementares de reciprocidade definidas por Lévi-Strauss (1949), estando diretamente vinculado ao casamento bilateral. Ora, este princípio implica necessariamente uma dicotomia básica entre *indivíduos do mesmo sexo* e *indivíduos do sexo oposto*, que distingue posições como “irmão do pai” e “irmão da mãe”, “irmã da mãe” e “irmã do pai” e, conseqüentemente, “primo paralelo” e “primo cruzado”, “filhos do irmão” e “filhos da irmã” etc. Este mesmo princípio identifica posições como as de “pai” e “irmão do pai”, “mãe” e “irmã da mãe”, “irmãos” e “primos paralelos”, e assim por diante, todas elas fundadas na identidade do sexo do(s) parente(s) de ligação. Tal distinção corresponde ao eixo central desses sistemas, em torno do qual os parentes de um determinado indivíduo se distribuem em

uma das duas categorias mutuamente exclusivas, a dos *paralelos* (*consangüíneos*) e *cruzados* (*afins*). Portanto, a distinção entre indivíduos do mesmo sexo e indivíduos do sexo oposto corresponde a um parâmetro que está na base dos próprios processos de produção de identidades e diferenças sociais, a partir dos quais os indivíduos se definem uns em relação aos outros. Seria então de se esperar, tendo em vista o seu caráter central na esfera dos conceitos nativos, que pelo menos em algum de seus registros, os sistemas de atitude fossem igualmente infletidos por esse parâmetro.

Este último ponto nos leva a um próximo passo, a saber, a aproximação das categorias de identidade e de diferença às de proximidade e distância social, respectivamente. Sabemos que tais correlações são recorrentes nas etnografias dos povos da região, aproximando o *idêntico* e o *diferente*, respectivamente, às categorias de *interioridade* e *exterioridade* em diversos níveis, como o dos grupos domésticos, o dos grupos locais, o dos aglomerados multi-comunitários, o dos falantes de uma mesma língua etc. Na esfera das terminologias, como acabamos de ver, as categorias de identidade e diferença se fundam, em última análise, na dicotomia entre o *mesmo* sexo e o *sexo oposto*.

A matriz apresentada por Rivière, retomada na figura 3, ao definir dois graus de proximidade e distância social para a caracterização das quatro posições de parentesco da geração zero, a saber, “irmão”, “irmã”, “primo cruzado”, “prima cruzada”, prevê um total de vinte quatro *possibilidades combinatórias*³. Ao afirmar a inexistência de padrões atitudinais, estamos tacitamente admitindo que tudo aí pode acontecer, isto é, que as vinte quatro possibilidades lógicas seriam, em tese, *possibilidades sociológicas*.

Mas seriam mesmo, *todas elas*, sociologicamente pensáveis na região? Para que possamos explorar melhor esta questão, devemos elaborar um quadro, com base no sistema notacional proposto por Rivière, com todas as possibilidades combinatórias dos valores (‘++’ ‘+’ ‘-’ ‘--’), tendo como referência as quatro posições de parentesco da geração zero para um ego masculino, mencionadas acima. Por comodidade didática, subdividimos as vinte quatro possibilidades em seis subclasses distintas (A,B,C,D,E,F.).

parentes povos	irmão	irmã	primo cruzado	prima cruzada
Pemom (A)	++ + ++ +	+ ++ + ++	- - -- --	-- -- - -
Piaroa Trio (B)	++ + ++ +	- - -- --	-- -- - -	+ ++ + ++
Waimiri-Atroari Panare (C)	++ + ++ +	- - -- --	+ ++ + ++	-- -- - -
Ye'cuana (D)	- -- - --	-- - -- -	++ ++ + +	+ + ++ ++
(E)	- -- - --	++ ++ + +	-- - -- -	+ + ++ ++
(F)	- -- - --	+ + ++ ++	++ ++ + +	-- - -- -

Figura 4.: As possibilidades combinatórias.

Obs.: As categorias “irmão” e “irmã” incluem, por definição, os “primos paralelos”.

Um retorno às fontes sobre as quais repousam as generalizações de Rivière nos permite constatar que alguns padrões atitudinais gerados pela matriz não encontram correspondentes na etnografia, como aqueles

definidos pelas subclasses (E) e (F). Esta ausência de exemplos etnográficos para determinadas combinações poderia ser tomada como acidental, interpretada como um fruto do acaso, tendo em vista o caráter inevitavelmente fragmentário e incompleto do *corpus* etnográfico considerado aqui. Esta não é, entretanto, a única maneira de tratar o fenômeno.

Estamos, em suma, diante de duas alternativas: uma delas é afirmar o acaso; outra é procurar uma razão capaz de explicar a não ocorrência, no *corpus* guianês, de certas combinações atitudinais. Tais alternativas não seriam, é claro, as únicas possíveis. Uma terceira via seria a de tentar demonstrar que a inexistência de padrões atitudinais na região talvez pudesse corresponder a um esforço dessas sociedades para ultrapassar ou resolver contradições expressas nas próprias terminologias, que é o que parece ocorrer em alguns casos mencionados por Lévi-Strauss (1945:54), como aqueles entre os *Apache* e os *Yuma* (América do Norte) e entre os *Wik Munkan* (Austrália). Nada nos autorizaria a sugerir, no entanto, uma solução do mesmo tipo para os exemplos sul-americanos em questão. Fiquemos, então, com as nossas duas alternativas.

Se a afirmação do acaso sempre traduz uma atitude mais prudente, especialmente em uma área de investigação como a nossa, em que a paixão pelos “contra-exemplos” está sempre pronta a se insurgir diante de qualquer tentativa de generalização, a renúncia desses esforços, por outro lado, apenas *dissolve* -- isto é, não *resolve* -- o enigma inicial, a saber, o convívio, no domínio do parentesco, de uma estrutura terminológica indiscutivelmente recorrente na região acompanhada da ausência absoluta de padrões atitudinais. Entretanto, se não nos contentarmos com a evocação do acaso, somos obrigados a formular uma hipótese tentativa para o problema que, se vier a ser declarada falsa diante de novas informações etnográficas, terá pelo menos o mérito de ter servido de ponto de partida para a formulação de modelos mais finos sobre os sistemas de atitudes na região. Retomemos a questão, procurando, antes de mais nada, afastar algumas tentativas que, sabemos de antemão, não resistiriam aos primeiros testes, no confronto com a etnografia regional.

Diríamos, para começar, que não podemos supor que, *em todos os níveis*, as relações entre os indivíduos de mesmo sexo sejam socialmente mais próximas ('+' ou '++') que as relações com o sexo oposto. Rapidamente, os casos *piaroa* e *trio* forneceria evidências contrárias a esta afirmação. Da mesma forma, como Rivière sublinhou, não há uma relação direta entre as categorias da afinidade e as da distância social, que poderiam ser traduzidas, no código das atitudes, ora em fórmulas rígidas de evitação ('- -') ora em formas discretas de cerimônia ou deferência ('-'). Os casos *panare* e *waimiri-atroari* se insurgiriam contra esta tese. Além disso, o caso *pemon* nos alerta contra a possibilidade de associarmos a idéia de "matrimonialidade", que caracteriza a relação entre primos cruzados de sexo oposto, às categorias de familiaridade e intimidade ('+' ou '++'). Finalmente, o caso *ye'cuana* rejeitaria uma equação direta entre a consangüinidade e as categorias marcadas com o sinal positivo, que indicam relações mais próximas.

Há, no entanto, uma maneira de enfrentar o problema, retomando em outra chave a dicotomia entre as relações de identidade e diferença sexual. Segundo o cálculo dravidiano, os filhos de um consangüíneo do mesmo sexo e mesma geração dos pais de um indivíduo, assim como os de seus afins de sexo oposto, são imediatamente consangüíneos deste indivíduo. Da mesma forma, os filhos de consangüíneos de sexo oposto e de mesma geração dos pais deste mesmo indivíduo, assim como os de seus afins do mesmo sexo, são, em todos os casos, seus afins. Conseqüentemente, os filhos de um consangüíneo do mesmo sexo e mesma geração de um indivíduo, assim como os de seus afins de sexo oposto, são imediatamente consangüíneos de seus próprios filhos. Enquanto isso, os filhos de consangüíneos de sexo oposto e mesma geração de um indivíduo, assim como os de seus afins do mesmo sexo, são, em todos os casos, afins daqueles mesmos indivíduos.

Como procurei demonstrar para o caso *waimiri-atroari*, a "relação entre [consangüíneos do mesmo sexo e mesma geração] constitui a expressão máxima da consangüinidade e, analogamente, a relação entre [afins do mesmo sexo e mesma geração], a expressão máxima da afinidade" (Silva, 1995:55). A noção de "expressão máxima" traduz a idéia de que tais relações não

apresentam qualquer grau de ambigüidade estrutural. Os filhos de irmãos e dos primos cruzados *do mesmo sexo* são, assim como seus pais, consangüíneos ou afins, respectivamente. Entre esses pontos extremos (“expressões máximas”), situam-se, por exemplo, os irmãos e os primos cruzados *de sexo oposto*, “expressões mínimas” da afinidade e da consangüinidade, respectivamente. Enquanto os primeiros, embora consangüíneos, geram afins na geração seguinte, os segundos, da mesma forma, correspondem a afins geradores de consangüíneos. Em suma, “a expressão mínima da consangüinidade equivale a um princípio de afinidade entre germanos e, inversamente, a expressão mínima de afinidade remete a um princípio de consangüinidade entre afins” (Silva, 1995:55).

O caso *pemon*, revelador de atitudes de maior proximidade entre “irmãos” do que entre “primos cruzados”, independente do sexo desses parentes, poderia ser interpretado como o reflexo da afirmação, *na geração dos pais de ego*, do princípio elementar de identidade e diferença sexual. Por esta razão, os filhos de FB e MZ seriam socialmente mais próximos que os filhos de MB e FZ. Analogamente, poderíamos supor que os casos *piaroa* e *trio* estivessem afirmando, *na geração dos filhos de ego*, esse mesmo princípio, o que permite reunir, entre os parentes próximos em termos atitudinais, o irmão e a prima cruzada, uma vez que ambos geram indivíduos idênticos (consangüíneos) aos filhos de ego. Finalmente, os casos *panare*, *waimiri-atroari* e *ye’cuana* permitiriam verificar, *na geração de ego*, a afirmação deste mesmo princípio, já que, em todos esses casos, o parente de mesmo sexo é sempre mais próximo que o seu correspondente de sexo oposto.

Ora, as possibilidades combinatórias (E) e (F) da figura 4, por sua vez, não afirmam este princípio elementar em qualquer um dos ambientes estruturais considerados, de resto os únicos que serviriam de tela para a projeção de tal princípio⁴, mas parecem, ao contrário, embaralhá-lo. Os demais casos (D), com exceção daquele representado pelos *ye’cuana*, em que os parentes de mesmo sexo da geração de ego são mais próximos que os seus equivalentes de sexo oposto, negam, da mesma forma, uma expressão deste princípio. A situação é diferente em relação às possibilidades (A),

(B) e (C), para as quais não temos exemplos etnográficos reais mas que, se estivermos certos, seríamos obrigados a admitir que poderiam perfeitamente ocorrer. Em síntese, gostaríamos de supor que, ao contrário daquelas possibilidades combinatórias que negam a expressão do princípio de base, essas últimas seriam sociologicamente plausíveis na região, embora talvez não encontremos correlatos etnográficos para todas elas.

Uma vez que o princípio de base aqui postulado implica diretamente a troca direta, somos ainda levados a supor que a variabilidade do dado etnográfico, tanto no plano das terminologias quanto no plano das atitudes, encontre aí os seus limites. Afinal, não devemos esquecer que “a função de um sistema de parentesco é gerar possibilidades ou impossibilidades de matrimônios, quer diretamente entre pessoas que se tratam por certos termos, quer indiretamente entre as que se tratam por termos derivados, de acordo com regras determinadas, daqueles usados por seus ancestrais” (Lévi-Strauss, [1965] 1969:127-8). Em outras palavras, gostaríamos de formular tentativamente a hipótese de que combinações como (E) e (F) são sociologicamente *implausíveis* na região, tanto quanto seria, por exemplo, um vocabulário de outro tipo, como os de tradição ocidental, enquanto o “*princípio de troca direta prescritiva*” continuar a operar na Guiana como fórmula organizadora das estruturas da aliança. A consideração do caso *mamo* (uma facção *karinya* estudada por Schwerin) permitiria observar que a grade dravidiana parece resistir, mesmo em contextos em que os idiomas indígenas foram substituídos por línguas nacionais ou, melhor dizendo, em que os idiomas nacionais foram tornados línguas indígenas. Assim, por exemplo, em *mamo*, os vocábulos “tio” e “tia”, assim como “primo” e “prima” correspondem a posições de *afinidade* (Schwerin, 1984:138) e não de *consangüinidade*, como se dá em espanhol.

*

Pelas mesmas razões que somos impedidos de determinar *a priori* o número a ser sorteado por um dado, não poderíamos pretender determinar em que registro um sistema de atitudes qualquer deve expressar o princípio básico.

Mas se não podemos prever o número que o dado vai sortear, por outro lado, graças à sua forma cúbica, sabemos que só há seis resultados possíveis em cada jogada. Não devemos, portanto, confundir os dois tipos de *ausência* de exemplos etnográficos no quadro das possibilidades atitudinais apresentadas na figura 4. Evidentemente, um dado viciado pode nunca sortear, por exemplo, o número seis. Nesse caso, devemos, considerar a trapaça como um “fenômeno de estrutura”. Mas não devemos ter esperança de sortear o número sete.

Falsa ou verdadeira (o valor de verdade de um exercício como este não é o seu aspecto mais importante), nossa hipótese de trabalho, convém sublinhar, se filia a uma vertente teórica da disciplina que rejeita a atomização culturalista, fundada no culto à singularidade e no império do específico e do diferenciado, uma vez que não se contenta em reafirmar *ad nauseam* a variabilidade do dado fenomenológico, mas visa, ao contrário, submetê-lo à pesquisa de mecanismos a ele subjacente, capazes de revelar suas constantes. Esta via analítica corresponde também a um contraponto ao que Hérítier condena como a “proclamação da universalidade da natureza humana, traduzida em grandes arquétipos em que todas as culturas e sociedades podem ser confundidas” (1996:36), embora pudéssemos nos indagar se o seu princípio universal da *dominância masculina* não seria também um daqueles arquétipos. Mas isso nos levaria a uma discussão que não teria cabimento fazer, apenas enunciá-la aqui.

Rejeitando, por um lado, a atomização culturalista e, por outro, a substantivação dos universais, a vertente inaugurada por Lévi-Strauss continua oferecendo as alternativas mais atraentes. O exercício de Hérítier (1981) -- que serviu de imagem-guia para este -- demonstrando a impossibilidade *sócio-lógica* de ocorrência de um certo padrão terminológico, esquecido por Lowie (1928) e Murdock (1949) em suas macro-tipologias⁵, revela como as trilhas abertas pelo autor que homenageamos aqui continuam ainda a ser as mais promissoras diante dos desafios intelectuais que, há mais de um século, os *sistemas de consangüinidade e afinidade da família humana* propõem à disciplina antropológica.

Por outro lado, convém sublinhar que nossa hipótese de trabalho sobre

os sistemas de atitudes guianeses não corresponde a uma variante do modelo de Hérítier sobre a relação de gênero, que “substancializa e absolutiza uma oposição entre um termo e uma relação [...], reduzindo-a indevidamente, sob todos os pontos de vista, a uma dominação substantiva dos homens sobre as mulheres” (Viveiros de Castro, 1990:27), em sentido inverso àquele defendido por Lévi-Strauss (1949) e Dumont (1971), e flagrado por Viveiros de Castro em sua teoria da *dominância masculina*. O exercício que acabamos de fazer pretende apenas chamar a atenção para o rendimento, na esfera das atitudes, de alguns *motivos* regionais -- para usarmos a linguagem dos têxteis -- também expressos nas terminologias guianesas.

Seria injusto, por outro lado, omitir que a obra de Hérítier, nos momentos em que segue mais de perto as pegadas de Lévi-Strauss, tem o inegável mérito de insistir na compreensão da variabilidade cultural a partir da consideração do que denomina “mecanismos invariantes... que ordenam [esta variabilidade] e lhe conferem ... sentido”. Dessa perspectiva, os objetos etnográficos não corresponderiam a singularidades históricas irreduzíveis e incomparáveis umas com as outras, mas de fato “a associações contingentes de traços pertinentes, situados em alguns de seus diferentes registros” (idem, 1996:36). Ora, tal afirmação vai precisamente no sentido do exercício aqui proposto, que procura explorar a intuição de que as variantes terminológicas e atitudinais “resultam de aspectos estruturais mais básicos que podem explicar, eles mesmos, suas semelhanças e diferenças” (Lévi-Strauss, [1965] 1969:127).

Ao afirmar a implausibilidade de determinadas configurações terminológicas e atitudinais no caso em questão, não estamos pressupondo um cenário teórico enfadonho em que terminologias e atitudes estejam sempre a nos dizer as mesmas coisas. A premissa da *integração dinâmica* entre as duas ordens não se confunde, como lembramos no início deste exercício, com a de *correspondência termo a termo* entre terminologias e atitudes. Por outro lado, não deveríamos usar tal premissa como uma espécie de escudo protetor capaz de absorver todos os golpes, na forma de contra-exemplos, que os críticos poderiam contra ele endereçar. Nesse caso,

deixaríamos de oferecer uma hipótese de trabalho e tudo não passaria de uma profissão de fé. Devemos então definir com clareza as condições de teste desta hipótese. Ao afirmar, por exemplo, que as atitudes definidas pelas possibilidades combinatórias (E) e (F), tendo em vista o “princípio de troca direta prescritiva”, são fenômenos sociologicamente *implausíveis* na Guiana, não estamos evidentemente querendo dizer que, em um dado contexto etnográfico específico, elas não possam, porventura, vir a ocorrer, acompanhadas por um vocabulário dravidiano. Convém assinalar, no entanto, que a nossa hipótese de trabalho só estaria diante de um verdadeiro *cheque-mate* se, nesse mesmo caso etnográfico, não houvesse razão nenhuma para supor o colapso do próprio “princípio de troca direta prescritiva”. Caso contrário, poderíamos estar diante de situações como as que foram evocadas por Lévi-Strauss (1945) (*apache, yuma, wik munkan*), em que as atitudes correponderiam a esforços de uma dada sociedade para ultrapassar ou resolver contradições entre a esfera conceitual do parentesco (o *vocabulário*) e o próprio princípio que a constitui. Em outras palavras, nos defrontaríamos com uma daquelas “exceções” que, no fundo, corresponderiam a evidências independentes a nosso favor.

A reconsideração da paisagem guianesa permite ainda retomar uma teima, já enunciada em situações anteriores, que diz respeito diretamente a um aspecto a meu ver negligenciado pelo debate sobre a região (Silva, 1993:322 e Silva, 1995:60, nota 38). A de que não seria inútil continuar insistindo que o *amorfismo* e a *fluidez* -- conceitos bastante recorrentes na caracterização dos povos da Guiana -- devem ser tomados como *efeitos* de um determinado tipo de estrutura social e não como *causas* sociológicas da variabilidade de situações lá encontradas. Como as estruturas fonológicas, aquelas que dizem respeito propriamente à Antropologia Social podem da mesma forma apresentar áreas de instabilidade e espaços de indeterminação, que induzem uma ilusão de amorfismo e fluidez. Tais miragens, com reflexos na percepção analítica dos fenômenos sociais e nas ideologias nativas, correspondem a planos que, nas etnografias guianesas, temos algumas vezes dificuldade de distinguir.

Notas

- * Este trabalho foi originalmente apresentado no Seminário *Lévi-Strauss e os 90*, realizado na Universidade de São Paulo, em 26 e 27 de novembro de 1998. Sou grato às críticas e sugestões de Fernanda Arêas Peixoto, Tania Stolze de Lima, Marcio Goldman, Eduardo Viveiros de Castro, Tania Alkmin, Marcos Lanna, Mauro Almeida, Carlos Machado Jr., Gabriel C. Barbosa, Renato Sztutman, Beatriz Perrone-Moisés, Ana Cecilia Venci Bueno e Clarice Cohn, às primeiras versões deste texto. A alusão óbvia que faz o título corresponde, além de uma homenagem a Lévi-Strauss, no transcurso de seus noventa anos, à expressão de uma dívida pessoal em relação aos quatro textos reunidos sob este rótulo em sua *Antropologia Estrutural*, decisivos em minha trajetória acadêmica, da fonologia aos estudos de parentesco.
- 1 A noção de *analogia* confunde propositalmente, neste contexto específico, dois sentidos diferentes entre os quais a perspectiva lévi-straussiana parece oscilar. A primeira se define, à moda dos físicos, como a relação entre fenômenos distintos que podem ser descritos de maneira idêntica, como, por exemplo, os fenômenos acústicos e elétricos, que podem ser apreendidos com base em um mesmo modelo ondulatório. A segunda remete à idéia de semelhança de estrutura, evocando uma noção que os biólogos preferem denominar de *homologia*.
 - 2 Diante de um comentário de Lévi-Strauss sobre a terminologia *kachin*, Dumont (1971:151), pergunta-se: “Não se pode ir mais longe na análise estrutural dos vocabulários? Digamos com todas as letras: há alguma coisa de decepcionante no estudo das terminologias nas Estruturas [Elementares do Parentesco]”.
 - 3 As possibilidades combinatórias estão nesse caso limitadas ao fato de que nenhum dos valores (++, +, -, - -) se repete em um mesmo caso. Sem esta limitação, o número de combinações seria muito maior.
 - 4 Na grade apresentada acima (figura 1), o princípio se manifesta terminologicamente apenas nas três gerações mediais (0, +1 e -1), sendo neutralizado nas gerações distais (+2 e -2), o que corresponde à paisagem típica. Nos sistemas terminológico que distinguem consangüíneos e afins nas gerações distais, encontraríamos novos ambientes para a manifestação deste princípio

na esfera atitudinal, o que evidentemente implicaria alterações do quadro de possibilidades sociológicas.

- 5 Hérítier se refere a um padrão terminológico caracterizado pela equação $F=MBFZ$ que, de fato, não é curiosamente contemplado pelas “possibilidades lógicas” de Lowie (1928:266) como também pelos seis grandes tipos de Murdock (1949:anexo 1).

Bibliografia

ARVELO-JIMENES, N.

- 1971 *Political relation in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Latin American Program Dissertation Series 31.

BOCK, P.K.

- 1964 “Social Structure and Language Structure”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 20, pp: 393-403.

DUMONT, L.

- 1971 *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale*, Paris, Mouton.

GOODENOUGH, W.

- 1951 "Property, Kin and Community on Truk", in HYMES, D. (ed.), *Language in Culture and Society*, Nova Iorque, Harper and Row, 1964.
- 1956 “Componential Analysis and the Study of Meaning”, *Language* 32, pp: 195-216.

HENLEY, P.S.

- 1982 *The Panare. Tradition and change on the Amazonian frontier*, New Haven, Yale University Press.

HÉRITIER, F.

- 1981 *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, Seuil.
- 1989 "Parentesco", in *Enciclopédia Einaudi*, i vol. 20: *Parentesco*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- 1996 *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

KAPLAN, J.O.

- 1975 *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press.

KROEBER, A.

- 1909 "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39, pp: 77-84.

LÉVI-STRAUSS, C.

- [1945]1975 "A análise estrutural em Lingüística e em Antropologia", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1949] 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- [1952]1975 "Lingüística e Antropologia", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1955]1975 "A estrutura dos mitos", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1958] 1975 "*antropologia estrutural*", Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1958a]1976 "A gesta de Asdiwal", *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1965]1969 "O futuro dos estudos de parentesco", in. LARAIA, R.B. (org.), *Organização Social*, Rio de Janeiro, Zahar.

LINTON, R.

- 1936 *The Study of Man: An Introduction*, New York, Appleton-Century. [1981 *O homem: uma introdução à antropologia*, São Paulo, Martins Fontes].

LOUNSBURY, F.

- 1956 "A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage", *Language* 32, pp: 158-94.
- 1964a "The Structural Analysis of Kinship Semantics", *Proceedings of Ninth International Congress of Linguistics*, Haia, Mouton, pp: 1073-93.
- 1964b "A Formal Account of the Crow and Omaha-Type Kinship Terminologies", in GOODENOUGH, W.(org.), *Explorations in Cultural Anthropology*, Nova Iorque, McGraw-Hill, pp. 351-94.

LOWIE, R. H.

- 1928 "A note on relationship terminologies", *American Anthropologist*, 30 pp: 263-67.

MALINOWSKI, B.

- 1930 "Kinship", *Man*, 30 (2), pp: 19-29

MCLENNAN, J.F.

- 1876 *Studies in ancient history*, Londres, Macmillan.

MORGAN, L.

- 1870 *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, Smithsonian Institution.

MURDOCK, G.P.

Social Structure, Nova Iorque, Macmillan.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

- 1941 "The study of kinship systems", in *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West.

RIVERS, W.H.R.

- 1913 "Terminologia classificatória e matrimônio com primo cruzado", in OLIVEIRA, R.C. de (org.), *A Antropologia de Rivers*, Campinas, Edunicamp.

RIVIÈRE, P.

- 1969 *Marriage among the Trio*, Oxford, Clarendon Press.
- 1984 *Individual and Society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHEFFLER, H.

- 1971 "Dravidian-Iroquois: The Melanesian Evidence", in HIATT, L.R., JAYAWARDENA, C. (orgs.), *Anthropology in Oceania, Essays Presented to Ian Hogbin*, Sidney, Angus and Robertson, pp: 231-54.

SCHWERIN, K.

- 1984 "The kin-integration system among Caribs", *Antropologica*, 59-62, pp: 125-53.

SILVA, M.F.

- 1993a "O parentesco waimiri-atroari: algumas observações preliminares", in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP/FAPESP.
- 1993b *Romance de Primas e Primos: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*, Rio de Janeiro, tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 1995 "Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari", in VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.), *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

THOMAS, D.J.

- 1978 "Pemon zero generation terminology: social correlates", *Working papers on South American Indians, 1, Social correlates of kin terminologies*, Bennington College.

TRAUTMANN, T.

1981 *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

TYLOR, E.B.

1871 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, J. Murray. [1977 *La cultura primitiva*, Madrid, Ayuso.].

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1990 “Princípios e Parâmetros: um comentário a *l'exercice de la parenté*”, *Comunicação* n. 17. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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, NHII/USP/FAPESP.

WHORF, B.L.

1936 “A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities”, in HYMES, D. (ed.), *Language in Culture and Society*, Nova Iorque, Harper and Row, (1964).

ABSTRACT: The purpose of this paper is to sketch a tentative outline of the relationships between terminologies and conventional attitudes among the indian peoples of Northeast South America, region referred to as "Guiana", in the recent ethnographic literature. The exercise consists in dealing with these spheres of the kinship systems in the same way Lévi-Strauss proceeded with the variant forms of a myth.

KEY WORDS: kinship systems, terminologies and conventional attitudes, Guiana amerindian peoples.

Recebido em agosto de 1999.