

QUANDO DIZER É FAZER PARENTESCO: CONTRIBUIÇÕES SOBRE A PRÁTICA DA ECONOMIA DOS TERMOS DE PARENTESCO ENTRE RIBEIRINHOS DA AMAZÔNIA PARAENSE¹

WHEN TO SAY IS TO MAKE KINSHIP: CONTRIBUTIONS ON THE PRACTICE OF ECONOMICS OF KINSHIP AMONG RIVERINE PEOPLE OF THE PARAENSE (FROM THE STATE OF PARÁ) AMAZON

Leonne Domingues Alves²

RESUMO

Este artigo visa a compreender de que maneira práticas linguísticas presentes no léxico local revelam práticas de parentesco entre ribeirinhos da região paraense do rio Tocantins. Ancorado no trabalho de campo, a partir de uma observação participante e descrições etnográficas, este trabalho traz reflexões sobre o idioleto desta região, onde termos como primo, parente e compadre são utilizados para estabelecer relações sociais, que podem ser lidas pelas teorias da aliança de parentesco. Antropólogos, sociólogos e linguistas procuraram apresentar a cultura como um conjunto de práticas e um conjunto de símbolos. Contudo a língua e o signo linguístico têm a capacidade de ser performáticos, no sentido de estabelecerem relações factuais e pragmáticas. Por ser o parentesco uma mutualidade do ser que se manifesta em diferentes relações (materiais ou não), e a língua e a linguagem, neste caso, expressões faladas de seus códigos linguísticos, percebe-se que a linguagem ribeirinha revela as relações de parentesco na região tocantina, sobretudo no igarapé Acaputeua, estabelecendo um jogo que se expressa e se cria, entre outras coisas, pelos termos de parentesco.

PALAVRAS-CHAVE: Ribeirinhos. Organização social. Antropologia. Linguística. Amazônia.

ABSTRACT

This article aims to understand how linguistic practices present in the local lexicon reveal kinship practices among riverine inhabitants of the Paraense Tocantins River region. Anchored in the fieldwork, based on participant observation and ethnographic descriptions, this work brings reflections on the idiolect of this region, where terms such as cousin, relative and friend are used to establish social relations, which can be read by theories of alliance of kinship. Anthropologists, sociologists and linguists sought to present culture as a set of practices and a set of symbols. However, language and the linguistic sign in it have the capacity to be performative in the sense of establishing factual and pragmatic relations. Since kinship is constituted by social relations of descent and / or affiliation of real or fictitious bases, and language (*langue* and *parole*), in this case, spoken expressions of their linguistic codes, it is clear that riverine language reveals kinship relations in the Tocantins River region, especially in the *Igarapé Acaputeua*, establishing a game that expresses itself and is created, among other things, by the terms of kinship.

KEYWORDS: Riverine people. Riparian groups. Social organization. Anthropology. Linguistics. Amazon.

Introdução

Este trabalho é produto de uma pesquisa de mestrado realizada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), com

¹ Este artigo é uma continuação revisada e ampliada do trabalho *Considerações sobre a prática da economia dos termos de parentesco entre ribeirinhos da Amazônia paraense*, publicado na revista RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 5, n. 2, abr.-ago., 2019, artigo n. 1627.

² Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado do Pará, IFPA, leonne.alves@ifpa.edu.br, <https://orcid.org/0000-0003-0492-7762>.

financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)³. O propósito deste artigo é trazer algumas reflexões, a partir de um diálogo entre teorias estruturalistas da Antropologia e da linguística observando dados etnográficos, com o intento de compreender de que maneira práticas linguísticas existentes no léxico local expõem práticas de parentesco entre ribeirinhos da região tocantina do estado do Pará, principalmente no Igarapé Acaputeua. No idioleto da região tocantina é comum termos como ‘primo’, ‘parente’, ‘compadre’ ou mesmo ‘sumano’ serem utilizados para estabelecer e evidenciar relações sociais que se enquadram dentro das teorias da aliança de parentesco.

O antropólogo Marc Augé (1975) compreende que parentes são indivíduos que estabelecem ou consideram estarem numa relação parental, quando um descende ou afirma descender do outro. O antropólogo Edmund Leach (1961; 1973; 1989; 2014) por sua vez busca dar ênfase no parentesco como linguagem. Assim como o Antropólogo Lévi-Strauss (1982) o parentesco enquanto código de oposição diádica – essa perspectiva diádica, também já se inscreve nos estudos anteriores de Radcliffe-Brown (1952; 1973) – é reflexo de uma estrutura modelo fornecida, primeiramente, pelo nativo e, posteriormente, construída pelo antropólogo. Contudo, mais recentemente a posição do parentesco sai de o que ele é para o que ele faz. Nesse sentido, sobressaem a concepção de parentesco como mutualidade do ser (SAHLINS, 2013), como a capacidade de interligação entre indivíduos e coisas (CARSTEN, 2014). E é nesta concepção de parentesco como mutualidade de ser capaz de incorporar a palavra dita que buscaremos interligar antropologia e linguística.

Antropólogos, sociólogos e linguistas vêm mostrando que a cultura é um conjunto de práticas, e ao mesmo tempo – e por isso mesmo – um conjunto de símbolos ou, nas palavras de Geertz (2008), “uma teia de significados”. Não obstante, linguistas como Silverstein (2004) e John Austin (1990) mostram como a língua e mesmo o signo linguístico (SAUSSURE, 1999) têm a capacidade de ser performáticos, no sentido de que dizer algo a alguém tem o poder de estabelecer relações factuais e pragmáticas. Portanto, sendo o parentesco uma mutualidade capaz de estar inserida em diferentes substâncias (CARSTEN, 2014), e encontrando na língua e na linguagem, neste caso, formas de ser expressas nos seus códigos linguísticos falados (substâncias não materiais), proponho como guia dessa digressão o seguinte questionamento: ***De que maneira a linguagem ribeirinha revela e estabelece as relações de parentesco na região tocantina, principalmente no igarapé Acaputeua?***

Entre os ribeirinhos do Acaputeua, além das relações de parentesco estarem no cerne de uma organização sócio-espacial, é possível perceber o uso de léxicos capazes de estabelecer relações sociais ou mediar as mesmas. Não obstante, termos como parente, primo, cunhado e, com menos frequência no Acaputeua, sumano, compõem léxicos que expressam relações parentais ou de afinidade. O sistema de parentesco constitui um sistema de códigos, tal qual a língua, capaz de expressar uma mensagem de um remetente, que pode ser um indivíduo ou um grupo, a um destinatário igualmente indivíduo ou grupo.

Ao falarmos de sistema de atitudes e termos (ou léxicos) de parentesco, estamos falando da relação entre ação social e palavras. Nesse contexto, desde Malinowski (2008 [1935]) percebe-se a língua como ferramenta ritual e importante documento etnográfico. Toda a reflexão aqui exposta segue

³ Esta pesquisa contou, ainda, com o apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA).

a concepção de que a língua possui certos performáticos que, ao serem ditos, não descrevem situações, mas realizam atos (AUSTIN, 1990); entretanto, assumo, ainda, que tais termos de parentesco não são simplesmente palavras que estruturam um diálogo entre indivíduos, mas, ao contrário, representam conceitos culturais que são mobilizados em contextos rituais (SILVERSTEIN, 2004).

Antes de me dirigir à descrição etnográfica dos termos do parentesco no Acaputeua, acredito ser importante vermos como língua e cultura se relacionaram entre antropólogos e linguistas, influenciando-se mutuamente com suas descobertas. Relacionar antropologia e linguística torna-se tarefa árdua uma vez que se consolidam como ciência no século XIX e estudam aspectos do homem. A antropologia pode ser entendida como o estudo de costumes e hábitos das diferentes culturas, e a linguística entendida (em algumas de suas correntes) como o estudo dos signos e símbolos da comunicação humana e de suas diferentes formas de usar a linguagem.

De acordo com Martin (2003), o linguista possui o conhecimento das línguas e da função da linguagem. Poderíamos, portanto, intentar, também, que o antropólogo é aquele que detém o conhecimento dos costumes existentes e da função da cultura. Contudo, mesmo que a antropologia e a linguística tenham aspectos que se interceptam, há várias diferenças que não só as distinguem como, também, podem afastá-las. Antropologia e linguística são ciências amplas do ponto de vista histórico, teórico e epistemológico. Segundo Roy Wagner (2010), a antropologia é o estudo do fenômeno humano – “a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, artes ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo”. (WAGNER, 2010, p. 27), e a cultura seria um aspecto manifesto desse fenômeno do homem. A linguística desvendou um campo de possibilidades com o estudo da linguagem, e a antropologia, em algum momento, se viu diante do problema da linguagem, da língua, ou das questões de semiologia.

1. A língua entre a antropologia e a linguística

Um fenômeno social, diz-nos Durkheim (2007), deve, por natureza, ter uma causa necessária que o produz e uma função no interior da organização social de uma determinada sociedade. Em “*Uma teoria científica da cultura*”, Malinowski afirma que a antropologia e a linguística são ciências que só recentemente, em comparação com a filosofia moral e a teologia, passaram a contribuir para o “estudo do Homem” (MALINOWSKI, 1970). No seu artigo sobre as partículas classificatórias da língua Kiriwina⁴, procura analisar a classificação e a formação das palavras da língua Kiriwina, bem como analisar a sintaxe e a semântica, e formar um esboço de uma teoria do significado. Inicia seu artigo chamando a atenção para o fato de que a língua é um importante documento etnográfico⁵. Contudo, para uma boa compreensão desta, é necessária uma compreensão de todos - senão uma maioria - os fatos da vida nativa. Todavia, todos os dados que a língua pode fornecer devem ser interpretados à luz da etnografia,

⁴ Malinowski, B., (1920), “Classificatory Particles of language Kiriwina”. Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, v. 1, n. 4. pp. 33-78.

⁵ Há um problema na etnografia corrente da época – e que não é diferente nos estudos linguísticos de línguas nativas – que é a análise dos dados de segunda mão. Esses dados são por vezes duvidosos, e podem levar a interpretações erradas sobre a função de uma linguagem de determinado grupo nativo. Dessa forma o etnógrafo tem a missão científica de coletar, analisar e interpretar dados de uma língua viva, em uso, jamais ou pouco estudada até o momento.

onde o filólogo deve encarnar o próprio antropólogo, a fim de ajudar a antropologia⁶.

“...O método formal de investigação da linguagem, entretanto, dificilmente pode fornecer o estímulo necessário... O filólogo, então, para ajudar a antropologia, deve ser ele mesmo um antropólogo. . . ele deve correlacionar palavras com pensamentos, deve tratar a linguagem como uma função da vida social”⁷ (MALINOWSKI, 1920, p. 34; cf. nota 2 (idem, ibidem)).

Os linguistas vinculados a determinadas correntes mostraram que a língua constitui-se de signos⁸, e os antropólogos interpretativistas⁹ defenderam que a cultura é uma teia destes. Um dos grandes feitos de Saussure foi a elaboração de uma nova concepção de signo linguístico, concepção

⁶ Como era próprio do funcionalismo estudar a cultura de maneira sistemática, procurando entendê-la num dado momento, a língua não poderia estar de fora deste alcance metodológico. Portanto o antropólogo deve estudar, também, a língua e a linguagem de um grupo específico, a fim de compreender a relação entre “uma realidade cultural e uma necessidade humana, básica ou derivada” (MALINOWSKI, 1970, p. 44), e é a análise desta relação que ele denomina funcional. Malinowski, sem dúvida, contribuiu significativamente para o avanço da antropologia e para o estudo das línguas nativas.

⁷ No original de Malinowsky (1920, p. 34 e nota 2 (ibidem)), pode-se ler: “...The formal method of investigating language, in the meantime, can hardly supply the needed spur... The philologist, then, if he is to help anthropology, must himself be an anthropologist . . . he must correlate words with thoughts, must treat language as a function of the social life.(Idem, p. 34)”. “R. R. Marett, Anthropology, in “Home University Library”, pp. 136-7. Every word of this, I am sure, will be endorsed by anyone, who has tried to do ethnolinguistic field-work” (Idem, p. 34, nota 2)

⁸ A linguística, jovem ciência no século XIX – considerando que a linguagem se torna um domínio de estudos autônomos com Franz Bopp, quando da descoberta do sânscrito – passa pela onda biologizante no tratamento dos fenômenos humanos. August Schleicher, representante da corrente naturalista da linguagem, afirmava que a língua era um organismo vivo independente da vontade humana, dessa forma as línguas evoluíam genealógicamente. Esta corrente de pensamento compreende a linguagem no campo das ciências naturais e retira dela as dimensões do humano, reduzindo-a a relações fisiológicas. Talvez um dos responsáveis pelo resgate da subjetividade humana nos estudos da linguagem tenha sido o norte-americano W. D Whitney, que considerava a linguagem como produto do homem e que a linguística deveria, por excelência, se inscrever no âmbito das ciências humanas. Apesar de Saussure ser considerado o pai da linguística, este não deixou de reconhecer a influência de Whitney, bem como seu papel revolucionário quando afirma a respeito do que disse Whitney sobre a linguagem ser uma ‘instituição humana’: “Isso mudou o eixo da linguística”. Whitney (2010) resgata a subjetividade da linguagem quando a define como fenômeno estritamente humano, sendo expressão do pensamento deste: “A linguagem propriamente dita é um conjunto de signos pelos quais o homem exprime consciente e intencionalmente seu pensamento a seus semelhantes: é uma expressão destinada à transmissão do pensamento.” (WHITNEY, 2010, p. 17). Whitney entende a língua como um conjunto de signos e símbolos responsáveis pela comunicação e representação das experiências cotidianas. Além disso, ele também já mencionava a arbitrariedade do signo, com isso talvez tenha exercido forte influência sobre o genebrino Saussure. É com Whitney que a linguagem passa a ocupar um papel central nas ciências do homem. É como expressão do pensamento humano que poderemos perceber sua dimensão cultural. Para o norte-americano Whitney, a linguagem é aprendida, passada de geração em geração, e nesse processo pode ser transformada. É nesse momento, precisamente o do resgate da linguística para as ciências do homem, que se dará a renovação linguística feita por Saussure que inserirá, de fato, a linguística no campo das ciências modernas. A importância de Ferdinand de Saussure se dá ao fato de ele ter levado a rigorosidade científica à linguística através do método estruturalista, que seria a procura de um conceito seguro a partir da análise das diferenças no interior das estruturas. Não obstante, o estudo da língua (como já vimos) e o estruturalismo não são criações da Saussure e da modernidade. A filosofia grega já se ocupava de pensar a linguagem muito antes daqueles. Platão e Aristóteles são os filósofos gregos, talvez, que mais contribuíram no estudo da linguagem. Aristóteles via no estudo da linguagem bases importante para o estudo da lógica. E Platão desenvolveu estudos sobre significados e significantes, muito parecidos com os modelos revolucionários de Saussure, segundo Damasceno (1977). Como vemos o estruturalismo já existia, porém, não como um conceito metodológico, nem como método; o que existia eram interpretações, ou a ideia de Estrutura. Mas não se pode negar que o embrião que Saussure desenvolveria já havia sido fecundado pela filosofia.

⁹ Clifford Geertz é a maior expressão desta corrente de pensamento antropológico que se consolidou na antropologia entre os anos de 1950 e 1970.

esta que influenciaria antropólogos como Lévi-Strauss¹⁰. O Signo para Saussure seria, então, a união do significado com a imagem acústica. Saussure atribui ao significado a concepção de conceito ou ideia. Ou seja, a representação mental condicionada pela cultura é a parte inteligível, é sincrônico¹¹. A imagem acústica seria, então, a impressão psíquica do som, a “imagem acústica é o significante”, a parte sensível. O Signo linguístico é uma “entidade psíquica” para Saussure¹² (1999, p. 20), possuindo dimensão social por meio da língua de que é parte constitutiva, segundo este mesmo autor. Como diz Eco (2001), o signo é um código que “estabelece uma correspondência entre um significante... e o significado” (2001, p. 6-7).

¹⁰ Diferentemente de outras ciências que já possuem seu objeto dado previamente, a linguística deve criar o seu objeto, os fatos linguísticos dependem do ponto de vista do linguista (SAUSSURE, 1999). Dessa forma Saussure elege a língua como ponto de partida para estabelecer seu método linguístico, pois “é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações” (SAUSSURE, 1999, p.16). A língua é, então, para Saussure, parte fundamental da linguagem. Malinowski, diferentemente, diz-nos Tambiah (2018), não fazia distinção entre “*langue*” e “*parole*”, e centrou, portanto, sua análise na fala, entendendo as palavras como parte das ações e equivalentes a estas.

¹¹ Roman Jakobson conceberá o sincrônico, diferentemente de Saussure, não como algo estático, ainda que seja o que está dado, mas como dinâmico, e este dinâmico pressupõe uma história, portanto o diacrônico; logo todo sincrônico tem em si, por excelência, o diacrônico inerente a ele, pois um não se faz sem o outro, são dependentes. E para nos convencer disto, Jakobson exemplifica através dos fonemas: “Parece-me que o grande erro e a grande confusão, a separação entre sincronia e diacronia, foi em grande medida a confusão entre duas dicotomias. Uma é a dicotomia entre sincronia e diacronia, outra a dicotomia entre estático e dinâmico. Sincrônico não é igual a estático. Se, no cinema, eu lhe perguntar o que estão vendo num dado momento da tela, os senhores não verão algo estático, verão cavalos a correr, pessoas a andar e outros movimentos. Onde vêem o estático? Somente nos painéis de cartazes. Nos cartazes, há o estático, mas não necessariamente o sincrônico... Passemos aos problemas de dinâmica. Tomarei como exemplo uma mudança que pude observar já em minha infância: trata-se de uma mudança notável ocorrida no sistema vocálico do russo corrente. Em posição inacentuada especialmente pretônica, os dois fonemas /e/ e /i/ eram distinguidos pela geração de nossos avós em Moscou. No linguajar de nossa geração e no de nossos filhos, esses dois fonemas fundiram-se num /i/. Para a geração intermediária, a de nossos pais, a distinção era facultativa. O que quer isto dizer? O seguinte: a geração intermediária tem um código que contém essa distinção. Quando se tem necessidade de fazer a discriminação para evitar ambiguidades ou para tornar o discurso particularmente claro, distinguem-se os dois fonemas na pronúncia. Mas num estilo negligente, despreocupado, elíptico por assim dizer, esta distinção, ao mesmo tempo que certas outras, pode ser omitida: o discurso se torna menos explícito. Assim, durante certo tempo, o ponto de partida e o remate da mutação coexistem sob a forma de duas camadas estilísticas diferentes; além disso, quando o fator temporal entra em jogo num sistema de valores simbólicos como a linguagem, ele próprio se torna um símbolo e pode ser utilizado como recurso estilístico. Por exemplo, quando falamos de maneira mais conservadora, empregamos as formas mais arcaicas. Em russo moscovita, a geração de nossos pais não empregava a distinção entre /e/ e /i/ inacentuados na conversação familiar: preferivelmente, seguia a nova moda de fundir os dois fonemas para dar a impressão de ser mais jovem do que era realmente. Suponhamos que uma geração faça sempre a distinção e que a seguinte não a faça nunca. Entretanto, não acontece jamais que uma só geração exista a certo tempo e que todos os membros da geração precedente morram simultaneamente no mesmo dia. Portanto, os dois sistemas coexistem sempre durante certo tempo, e habitualmente as duas gerações têm entre si algum intercâmbio e o receptor pertencente a uma delas tem hábito de recodificar as mensagens recebidas do emissor da outra. Uma mudança é, pois, em seus primórdios, um fato sincrônico e, na medida em que não desejemos simplificar demais, a análise sincrônica deve englobar as mudanças linguísticas; inversamente, as mudanças linguísticas só podem ser compreendidas à luz da análise sincrônica.” (JAKOBSON, 1973, p. 25).

¹² É assim que Saussure estabelece o princípio da arbitrariedade e da linearidade do signo linguístico. O signo linguístico é arbitrário numa dada língua porque um determinado significante não se liga ao seu significado por nada além de uma convenção arbitrária do grupo social que usa determinada língua. Portanto, a ideia ou conceito de ‘primo’, ‘parente’, ‘compadre’, não está intrinsecamente ligada por nada as sequências de sons ‘p-r-i-m-o’, ‘p-a-r-e-n-t-e’, ‘c-o-m-p-a-d-r-e’; podem, contudo, ser representadas sem problemas por outras sequências de sons, como o são em outras línguas (cf. SAUSSURE, 1999, p. 82). A linearidade diz respeito a que cada elemento do significante deve vir linearmente numa ordem no tempo: ‘p-r-i-m-o’.

O antropólogo Franz Boas, analisando o problema do “daltonismo sonoro” – a incapacidade de distinguir certos sons –, percebe que, ao ouvir uma nova palavra de um novo idioma, esta é lida a partir do conjunto de sons do nosso universo linguístico cultural. Dessa forma, o que se chamou de sons alternantes, as variações fonéticas de uma determinada língua percebida por filólogos e antropólogos seriam, na verdade, percepções variantes.

Todos esses erros decorrem de uma percepção errônea causada pelo sistema fonético da nossa língua materna. Por esta razão, sustento que não existe o fenômeno dos sons sintéticos ou alternantes. Sua ocorrência não é sinal de primitivismo da língua em que ocorrem; esses sons alternantes são percepções alternantes de um mesmo som. Um estudo completo de todos os sons alternantes – ou sons sintéticos – mostrará que sua existência pode ser explicada por percepções alternantes (BOAS, 2004, p. 103.)

A língua e a linguagem, para Boas, assim como para os linguistas desde Whitney, é um fenômeno do inconsciente dos indivíduos, inscreve-se na cultura imaterial de um determinado grupo; e por ser um fenômeno de ordem imaterial, não tem relações – como já o evidenciamos em Boas – com as raças ou aspectos físicos de um grupo social¹³.

Seguindo na perspectiva do relativismo boasiano, entendemos por que Estevão Pinto (1956) identifica uma série de diferenças fonológicas¹⁴ encontradas por vários antropólogos, filólogos e

¹³ No livro ‘A mente do ser humano primitivo’ (sua primeira publicação foi 1911), Boas desmistifica logo nos primeiros capítulos a ideia comum de que raça e culturas são diretamente proporcionais, ou seja, que as culturas mais evoluídas são próprias das raças mais evoluídas. Esta concepção a respeito do desenvolvimento das culturas humanas era próprio do evolucionismo, que fora fortemente influenciado pelos postulados darwinianos, assim como a linguística evolucionista de August Schleicher, que já mencionamos acima. Das concepções evolucionistas, então, podia-se inferir que, assim como as culturas, as línguas mais evoluídas eram próprias das raças que se encontravam num estágio mais avançado de desenvolvimento. Franz Boas, diferentemente da corrente evolucionista, vai afirmar que língua e raça não possuem ligação que justifique a estrutura da língua “Embora seja evidente, portanto, que em muitos casos um povo, mesmo sem experimentar considerável mudança de tipo em consequência da miscigenação, mudou completamente sua língua e sua cultura, podemos aduzir outros casos que provam que um povo conservou seu idioma apesar das mudanças essenciais sobrevindas no sangue ou na cultura, ou em ambos. Cabe mencionar, como exemplo desse processo, os magiares da Europa, que conservavam seu idioma, mas se mesclaram com povos de idiomas indo-europeus e, para todos os efeitos, adotaram a cultura europeia” (BOAS, 2011, p. 106). Num outro trecho, Boas afirma que “o próprio fato de que a língua não depende da raça e de que na literatura de muitas nações os mestres de estilo não foram de berço aristocrático – Alexandre Dumas e Puchkin são bons exemplos disso – prova a independência do estilo cultural e da língua” (BOAS, 2011, p. 93). Franz Boas, na análise da língua, apropria-se dos conhecimentos da linguística e da fonética para construir argumentos lógicos que comprovem a limitação dos argumentos evolucionistas que tentam encontrar uma unidade entre raça, língua e cultura. A cultura, para Boas, será um “conjunto de atividades mentais e físicas” que caracterizarão o comportamento dos indivíduos, e a língua deve ser incluída dentro das análises culturais. “Pode-se definir a cultura como a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam as condutas de indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo. Também incluem os produtos destas atividades e sua função na vida dos grupos... As atitudes éticas e as atividades racionais têm sido tratadas em geral muito superficialmente e raras vezes se incluiu a língua na descrição da cultura” (BOAS, 2011, p. 113).

¹⁴ Para a Escola de Praga, fonemas são capazes de diferenciar sentidos, e nisto distinguem-se dos sons. Pois que o fonema só existe como oposição a outro fonema. A definição de som e fonema na linguística de Saussure era bastante diferente das noções que a Escola de Praga assumirá mais tarde com Trubetzkoy e Jakobson. A fonética seria o estudo evolutivo dos sons, enquanto que a fonologia seria o estudo do aparelho de articulação. Para Saussure cada signo gráfico corresponde a um som simples, portanto, “o fonema é a soma das impressões acústicas e dos movimentos articulatórios da unidade ouvida e da unidade falada, das quais uma condiciona a outra; portanto, trata-se já de uma unidade complexa,

pesquisadores na língua Fulniô. Toda a percepção da cultura linguística que o antropólogo possui em campo é permeada, primeiramente, por sua própria língua cultural, e depois em comparação outras de seu domínio.

...O padre Lemos Barbosa (128) chama até a atenção para certas particularidades da língua, - o *h* aspirado, o *c* italiano antes do *e* e *i*, a oclusiva faringal *q*, o tom mais elevado de certas sílabas, etc. Budin notou a ocorrência do *j* espanhol da palavra *mujer*, do *ch* e do *tch* alemães da palavra *ich* e *kutsche*, o *glottal stop*, o *y* forte turco, o *c* com o som de *dj* (raro); ao passo que Geraldo Lapenda marcou o valor das vogais brevíssimas (ou *shwas*, como no hebraico). O dialeto dos Fulniô possui as mesmas vogais da língua portuguesa (observadas as irregularidades); as consoantes são *b, d, f, h, j, k, l, m, n, p, s, t, x* e *z*, sendo raras as letras *y, z* e *b*. O *g* não existe e só foi encontrado no neologismo *gãlxa* (garças). (PINTO, 1956, pp. 74-5).

No capítulo II de Antropologia estrutural I, onde Lévi-Strauss trata das questões estruturais dentro da linguística e da antropologia, é fácil perceber a influência do método estruturalista da linguística de Jakobson que Lévi-Strauss aplica à antropologia¹⁵, transformando os fenômenos de parentesco (os termos de parentesco) em elementos capazes de gerar sentido quando relacionados; resultado de leis gerais e inconscientes.

“No estudo dos problemas de parentesco (e certamente também no estudo de outros problemas), os sociólogos se veem numa situação formalmente análoga a dos linguistas fonólogos: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem essa significação se integrados em sistemas; os “sistemas de parentesco”, assim como os “sistemas fonológicos”, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; e finalmente, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento e atitudes igualmente prescritas entre certos tipos de parentes etc., leva a crer que, num caso como no outro, os fenômenos observáveis resultam da operação de leis gerais, mas ocultas. O problema pode, portanto, ser

que tem um pé em cada cadeia” (SAUSSURE, 1999, p. 51). Desta forma Saussure estabelece a linguística da língua e a linguística da fala. Trubetzkoy (1981) refina a noção de fonema de Saussure e define seu estudo diferente dele, mas parte do estabelecimento de Saussure sobre o som material e o significante imaterial. A fonética, para Trubetzkoy, é que deverá se encarregar dos aspectos materiais, ou seja, físicos e fisiológicos, enquanto que a fonologia se ocuparia das ideias fônicas diferenciais de determinado grupo social. Assim, um fonema só poderá se realizar e gerar valor positivo em relação com os outros fonemas do sistema linguísticos. Umberto Eco relembra os preceitos da Escola de Praga sobre os fonemas quando afirma que “devemos considerar que todos os signos (as palavras) de uma língua são construíveis mediante a combinação de um ou mais fonemas; os fonemas são as unidades mínimas de emissão vocal dotadas de valor diferencial; são breves emissões vocais que podem ou não identificar-se com a letra do alfabeto, e que – tomadas em si – não tem nenhum significado: salvo que a presença de um fonema exclui a presença de um outro que, se tivesse aparecido em lugar do primeiro, teria mudado o significado da palavra... mas a variedade pronunciada não constitui oposição fonemática” (ECO, 2001, p. 12).

¹⁵ A Lévi-Strauss, Jakobson mostrou uma nova concepção de língua. Toda a visão da linguística estrutural – que já mencionamos acima – contribuiu para que Lévi-Strauss levasse o método estruturalista da linguística para a antropologia. Diferentemente de Malinowski e Boas, Lévi-Strauss não se apropria de algumas conclusões da linguística concernentes à língua ou à linguagem, mas transporta toda uma metodologia. Todo fenômeno cultural é, agora, um fenômeno vazio, sem significação em si mesmo, porém, sua relação com outros fenômenos culturais é que poderão produzir sentido. Igualmente importante foi o encontro de Lévi-Strauss com a antropologia cultural de Franz Boas nos Estados Unidos. Lá ele entrou em contato com os documentos do Bureau of American Ethnology que permitiram que os dados coletados nas sociedades indígenas no Brasil fossem relacionados num contexto mais amplo com as outras sociedades ameríndias pré-colombianas; contudo, a meu ver, isso não representa um retorno à antropologia de gabinete, mas uma ampliação da experiência do etnógrafo, transformando a experiência etnográfica naquilo que ele vai chamar de antropologia.

formulado do seguinte modo: numa outra ordem de realidade, os fenômenos de parentesco são fenômenos do mesmo tipo que os fenômenos linguísticos. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 47)

Lévi-Strauss, seguindo o modelo matemático linguístico de oposições, mostra como os termos marido e irmão da esposa (membros de dois grupos separados de homens) tomados com valores negativos – semelhantes aos dos fonemas zero da linguística de Jakobson – quando relacionados, geram os valores positivos que são a dinâmica (sistema) de atitudes entre os membros da família. Para Lévi-Strauss, um átomo de parentesco, ou seja, a relação mais simples capaz de gerar valor positivo, a partir de termos que isoladamente são negativos, é construída por um marido, uma mulher, uma prole, e um representante do grupo social de onde a mulher foi cedida (LÉVI-STRAUSS, 2013).

Toda a análise de Lévi-Strauss, seja em As estruturas elementares do parentesco ou nas Mitológicas, segue análoga à da linguística. A linguística, outrora, se perguntava se a linguagem era um conjunto de sons ou um conjunto de ideias; contudo, a linguística estrutural sugeriu solução a este problema ao definir a linguagem como um conjunto de signos, que une ao mesmo tempo som e ideia (significante e significado). A partir deste ponto, a linguística reformulou o problema da linguagem da seguinte forma: compreender como surge uma circulação de signos a partir de um signo que produz sentido sem ser um som (fonema zero de Jakobson). De modo semelhante Lévi-Strauss se propõe a resolver se a vida social é cultural ou natural. Para tanto, ele precisa de um fenômeno humano que instaure a cultura, negando a natureza. É somente assim que a vida social como fenômeno positivo pode ser estudado; dessa forma ele pode identificar o começo onde a vida social faz sentido¹⁶ (KECK, 2013).

A proibição do incesto não nem é puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimos parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 62).

Na análise estrutural dos mitos, Lévi-Strauss procede de forma semelhante à análise feita por ele nas estruturas elementares do parentesco. O mito, para Lévi-Strauss, é um conjunto variante de uma mesma narrativa, e a estrutura destes se apresenta ao etnógrafo na sua comparação. Portanto, o mito é manifestação das estruturas mentais nas outras formas mais comuns da vida social (KECK, 2013). Para a análise estrutural dos mitos é necessário, da mesma forma que na análise estrutural do parentesco e da análise estrutural dos fonemas linguísticos, buscar unidades elementares que isoladas não possuem sentido, mas cuja relação produz o sentido do mito. É a essa menor unidade do mito que Lévi-Strauss chama de “*mitemas*: pacotes de relações entre elementos significantes que produzem frases entre si desprovidas de sentido.”¹⁷ (KECK, 2013).

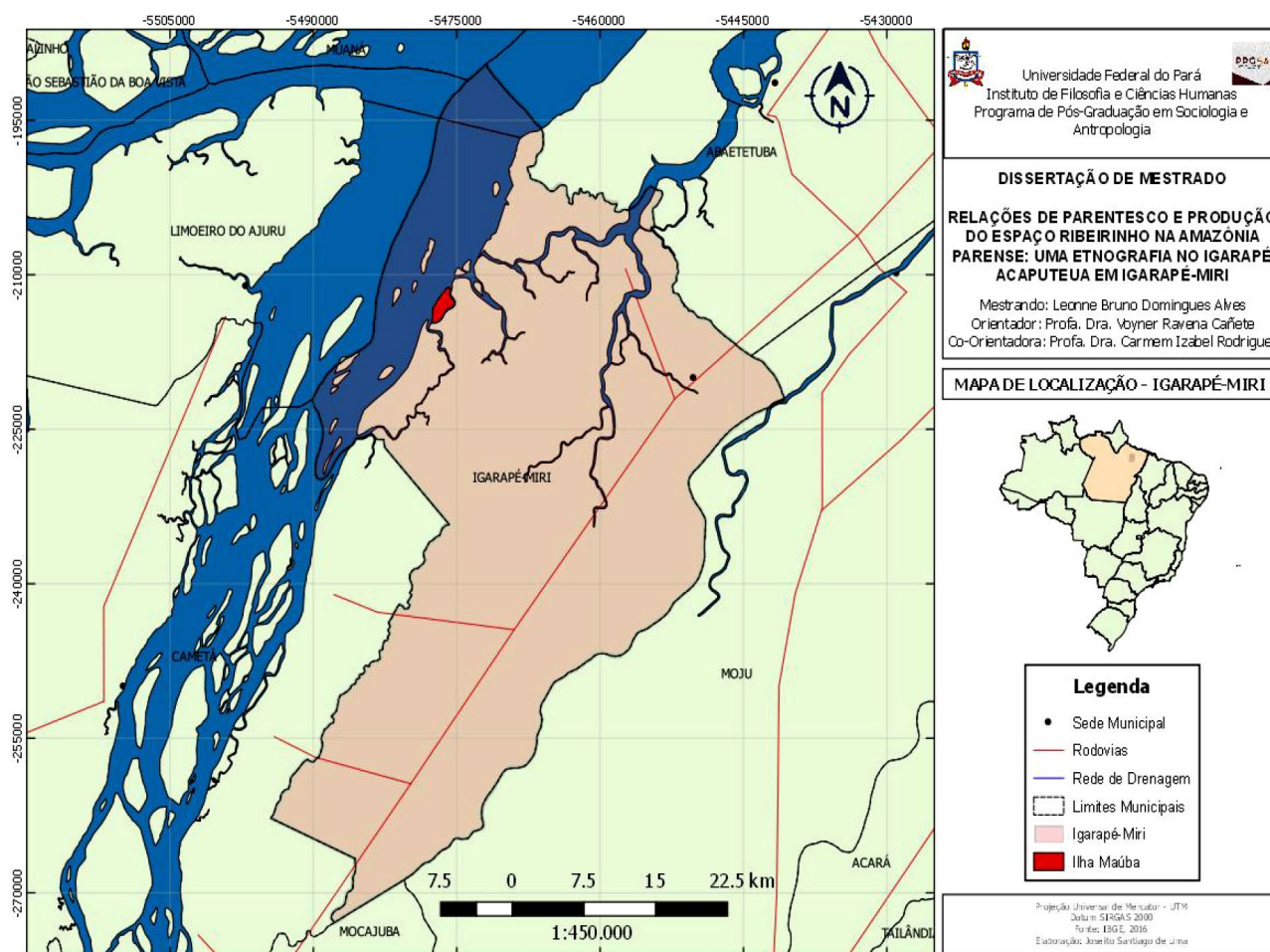
¹⁶ A norma de proibição do incesto na estrutura do parentesco distingue as mulheres que permanecem na cultura e as que representam o sistema cultural, da mesma maneira que o fonema zero distingue um som natural de um sentido cultural, “os homens se casam porque não podem se unir a todas as mulheres, e falam porque não podem se contentar em dar gritos” (KECK, 2013).

¹⁷ No mito KLIKITAT: A esposa escondida (M660A), presente na obra ‘O homem nu’ das mitológicas, seria um mitema

2. Tio, avô, parente, primo, cunhado e compadre: Quando dizer é fazer parentesco no igarapé Acaputeua na Amazônia paraense.

A análise que aqui se desenvolve etnograficamente é fruto de meses de pesquisa de campo realizada entre os ribeirinhos do igarapé Acaputeua no município de Igarapé-Miri no nordeste do estado do Pará (figura 1). Tal grupo social vive numa relação de simbiose com seu meio social e ambiental. Destaco, primeiramente, que os ribeirinhos parecem não distinguir parentes do lado materno e paterno, nem fazer diferença entre primos e tios paralelos ou cruzados. No Maúba existe a presença da residência virilocal e as vilas são um conjunto de casas de parentes numa mesma propriedade, encontrando-se casamentos entre tias e sobrinhos, e entre primos. A escolha do Maúba se justifica pelo fato de que, sendo uma área pequena, torna-se favorável para estudos de parentesco, além de, em alguma medida, quase todos os moradores do igarapé Acaputeua pertencerem, segundo contam, à família Pantoja.

Figura 1: Mapa de localização (município, ilha)



“Apareceu uma mulher, Cangambá a escondeu” ou “Era uma vez Águia, e também seu irmão caçula, Cangambá.” (LÉVI-STRAUSS, 2011). Ainda que tenham um sentido linguístico, essas unidades frasais não possuem sentido mitológico. Seus sentidos só podem ser desvendados pelo antropólogo quando os mitemas estão todos relacionados em seus contextos, revelando as estruturas a partir da comparação com outros mitos. Lévi-Strauss procede de maneira análoga à forma de Jakobson com o fonema, contudo, num nível de significação diferenciado (KECK, 2013).

Assim, parte-se da compreensão do parentesco dos ribeirinhos do Maúba como um sistema cultural, ou seja, um sistema de símbolos. Se a cultura, como defende Schneider (2016) para a cultura americana, pode ser pensada como um conjunto de unidades culturais (tio, cidade, esperanças, ideia etc.), podemos, também, pensar o mesmo da cultura ribeirinha; que ela é um conjunto de unidades (elementos) culturais dentre os quais poderíamos colocar o rio, a casa, o mato, a vila, parente, primo, família etc. Isso porque no mundo ribeirinho a posição dessas unidades culturais em relação umas às outras definem como elas se relacionam entre si, o que são e o que fazem bem como este sistema cultural é.

O parentesco americano, diz Schneider (2016), é assentado em duas noções básicas: sangue e lei, ou seja, os parentes de sangue e os relativos ou por afinidade. Não cremos, entretanto, que no Maúba essas sejam as categorias predominantes, sobretudo pelo uso do léxico parente que, em uma série de situações observadas, parece muito mais sugerir que parentes de sangue e por afinidades são, muito mais, desdobramentos de uma categoria ou conceito maior, o de ‘parente’. Essa reflexão surge quando se percebe que, à medida que a estranheza de ter um indivíduo de fora do lugar, percorrendo os espaços e fazendo perguntas, vai diminuindo, os léxicos de parente e primo vão sendo empregados a este antropólogo.

No campo léxico do parentesco ‘primo’ parece ser um marcador igualmente importante das relações de parentesco, principalmente porque parente parece ser um termo generalizante. Como diz Schneider (2016), parente pode ser qualquer parente, entretanto, o termo primo estabelece uma distância parental, ou seja, especifica qual a posição das unidades culturais que compõem o sistema de parentesco.

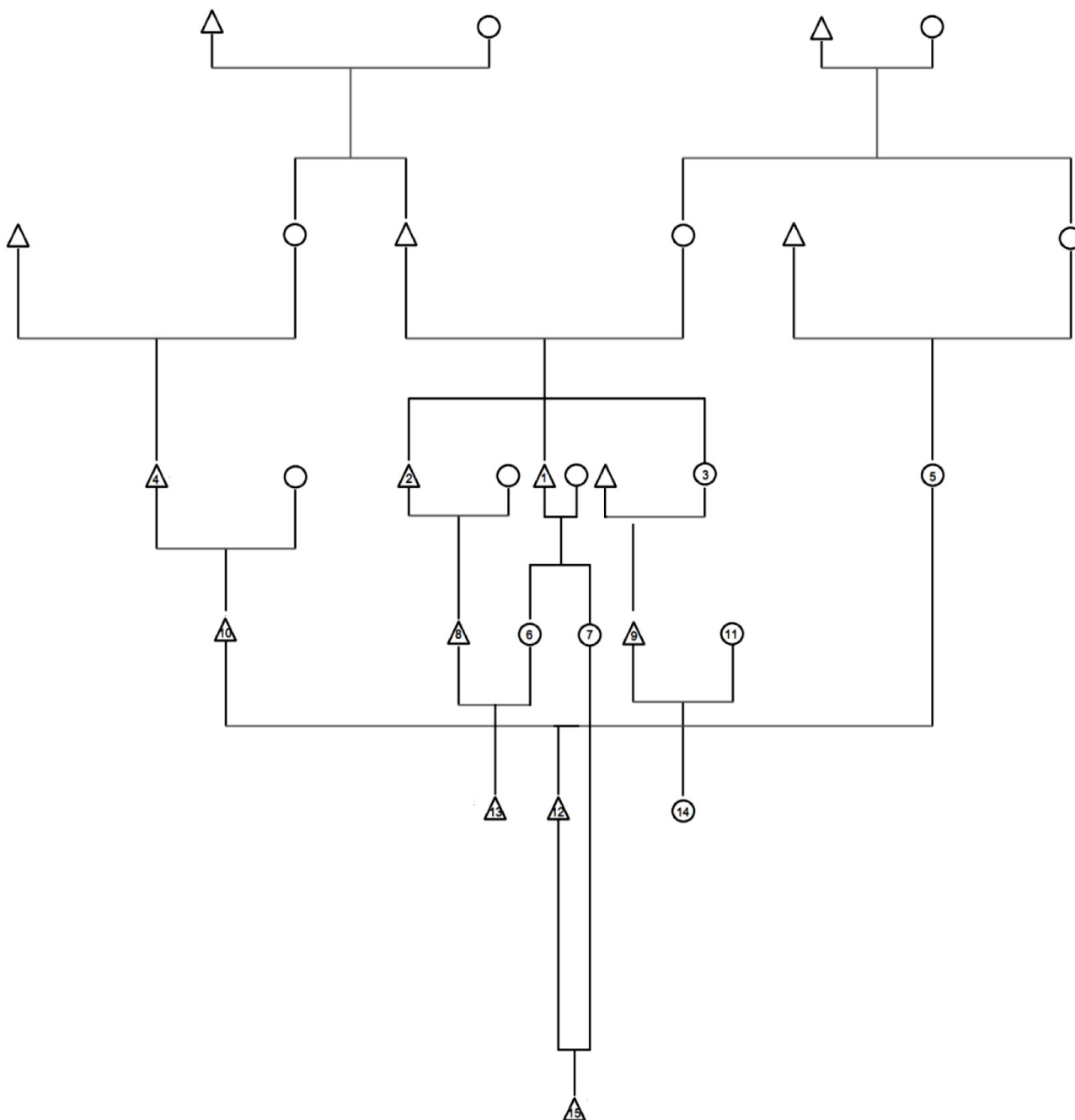
Assim sendo, as primeiras impressões do campo no rio Maúba levam-nos a pensar que, ao invés do sangue e da lei, as categorias que engendram o sistema de parentesco no rio Maúba são, de um lado, o sangue e a afinidade (consanguínea ou social), do outro, o sentido de ‘parente’ e ‘primo’, que, por ora, tudo o que posso dizer é que me exigirá mais observação e análise, além das que se seguem.

Constatou-se que, entre os ribeirinhos do Acaputeua, os termos aplicados aos parentes nucleares de Ego – o que os antropólogos britânicos (dos anos de 1930 e 1940) chamariam de descendência – não é extensível a nenhum outro parente. Para os companheiros de suas tias é utilizado o termo tio, como se os mesmos fossem irmãos de seu pai ou de sua mãe; suas tias, por sua vez, integram, também, igual terminologia, não importando se é do lado paterno ou materno. A distinção, neste caso, só é feita caso alguém queira saber a que lado (materno ou paterno) da família pertence o tio ou tia. Neste ponto lhes são acrescentados os “sufixos” ‘por parte de pai’ ou ‘por parte de mãe’. O mesmo vale para os primos e para os sobrinhos. Ser ‘por parte’ não significa ‘não fazer parte’ da família, mas representa uma forma de marcar como a aliança é importante, pois ser ‘por parte’ é em alguma medida estar sempre intermediado por uma aliança.

Não obstante, há alguns desses termos que se tornam extensivos a outros membros do grupo. São os termos neto e sobrinho. O filho de um primo é equivalente, na terminologia dos ribeirinhos

do Acaputeua, a um filho de um irmão; ambos são chamados de sobrinho, sem a discriminação de primeiro ou segundo grau. O filho do sobrinho, por sua vez, pode receber por parte de Ego a terminologia de neto. Vi diversas vezes esses termos serem aplicados entre os ribeirinhos do Acaputeua. Vários indivíduos tomavam a benção dos primos de seus pais, tratando-os por tios; assim também os indivíduos chamavam mais de um indivíduo de avô ou avó.

Figura 2: do arquivo suplementar - Diagrama de parentesco dos ribeirinhos do Acaputeua. Construído com auxílio do software Genopro.



É possível depreender, pela figura acima (figura 2), que Ego (indivíduo 1) se relaciona ao menos de duas maneiras com parentes da periferia da estrutura. Seguindo o raciocínio exposto anteriormente, percebe-se que os indivíduos 4 e 5 são primos de Ego, ou seja, são filhos de seus tios (não importando se patrilinear ou matrilinear). O filho do 5 (indivíduo 12), portanto, seguindo a terminologia *emic* dos ribeirinhos do Acaputeua, seria sobrinho de Ego. Porém o 12, além de ser filho da prima de Ego, é filho do sobrinho (indivíduo 10) de Ego, e por esse motivo é, também, no idioleto usado no igarapé Acaputeua, neto de Ego. Neste ponto, para que seja possível pensarmos em uma fusão dos termos sobrinho e neto, devemos ancorarmo-nos no que a experiência etnográfica nos mostrou. O mesmo indivíduo 12 é, também, sobrinho e neto do irmão de Ego, representado como indivíduo 2. Contudo, durante o período em que se deu a pesquisa de campo no Acupeuta, percebeu-se que o indivíduo 12 se dirigia a Ego utilizando o termo tio e não avô, demonstrando, assim, uma habilidade estratégica prática para lidar com os parentes. A posição do indivíduo 12 dentro da estrutura se apresenta como uma posição estratégica que exige habilidade para lidar com o universo do jogo de parentesco, pois, ao dirigir-se a Ego ou ao indivíduo 2 como tio ou avô, coloca-se juntamente com os léxicos de parentesco um conjunto de atitudes. Assim, ao dizer ‘tio’ ou ‘avô’, o indivíduo 12 faz o seu parentesco.

Pode-se perceber, também, que ao não adotar uma diferenciação entre os primos e entre os tios, e ao colocar, dependendo da geração, os filhos dos primos como sobrinhos, e os filhos dos sobrinhos como netos, a terminologia dos ribeirinhos sugere uma agregação da família nuclear em grupos maiores, como a família extensa; além disso, pelo fato de ‘ego’ considerar parentes próximos (consanguíneos) e afastados (afins) de acordo com o “número de ligações genealógicas que os separa de si” (BATALHA, 1995, p. 753), favorece a constituição de uma ‘parentela’ (Kindred).

Os ribeirinhos do Acaputeua não estão organizados em grupos de metades ou clãs, como frequentemente ocorre com grupos indígenas, como os Apinayé¹⁸, por exemplo, ou nas etnografias clássicas. Como não estão divididos em grupos de linhagem de parentesco, e sendo eles de filiação bilateral, o conjunto das relações sociais que se forma em torno de ego é a sua parentela. A parentela é, portanto, esse conjunto de indivíduos cognatos que ‘ego’ reconhece socialmente como parentes e, conseqüentemente, desenvolve um conjunto de relações (SANTOS, 2006). Não obstante, o pertencimento a essa parentela depende de um jogo semântico.

Frequentemente ouve-se, no igarapé, a frase ‘não tem um aqui dentro desse Acaputeua que não é parente’; muitos dos ribeirinhos do igarapé Acaputeua e seus igaraés afluentes, o Urucunzal e o Pai mucura¹⁹, possuem o sobrenome Pantoja ou descendem de alguém com este sobrenome. A parentela é, portanto, o espaço genealógico, uma comunidade de parentes (*kingroup*).

¹⁸ Sobre a estrutura social dos Apinayé, conferir DaMatta (1976). Nesta obra o autor expõe a organização social dos Apinayé. No artigo “O mundo unificado dos Apinayé ou o mundo dividido dos antropólogos” (1977) a antropóloga Alcida Ramos crítica o modelo dualista utilizado por Roberto da Matta. Para Ramos, DaMatta privilegia a dimensão ritual a partir dos modelos que o antropólogo desenvolve e não a partir da dinâmica social da aldeia Apinayé.

¹⁹ Urucunzal e Pai mucura são pequenos igarapés que se ramificam do igarapé do Acaputeua.

É a partir dessa concepção de comunidade de parentes que os itens léxicos primo, parente e compadre somam-se ao xadrez do parentesco²⁰. Uma vez que todos no Acaputeua são parentes, seja por aliança, seja por consanguinidade, a “periferia” da parentela emerge com maiores possibilidades de movimentação nesse tabuleiro. Assim como o filho do sobrinho de ego é seu neto, isso faz dele primo do filho do filho de ego. Os ribeirinhos do igarapé Acaputeua sabem que, ainda que não conheçam todos os moradores do igarapé, a melhor estratégia para a sua reprodução material e social é aproximar todos, uma vez que num ambiente cuja reprodução social é incerta, é sempre preferível ter um parente por perto. Partindo de uma perspectiva espacial, aqueles que moram próximos sabem que são, em alguma medida, primos, muito embora não tenham certeza se a consanguinidade existe; essa questão espacial do parentesco é frequentemente evidenciada através de adjetivos geográficos que se expressam pelo termo ‘primo distante’.

Diante disso, torna-se imagem comum ribeirinhos em suas rabetas que passam pelo igarapé cumprimentarem-se gritando do meio do igarapé: ‘hê, parente’. Essa terminologia, nesses casos, é de caráter geral cuja finalidade é a cordialidade e a manutenção de vínculos sociais. Afinal, ninguém sabe quando se precisará de um parente. É sob essa mesma perspectiva, a da evitação do conflito e da desavença, que os desconhecidos são aproximados através de léxicos genéricos como ‘primo’ e ‘parente’. Mesmo a mim, um completo ‘desaparentado’, era com frequência chamado de parente por onde passava, e com o passar do tempo passei a ser chamado de primo, a ponto de confundir mesmo moradores que detinham conhecimento da genealogia local – confusão esta que compreendo como uma das estratégias úteis deste jogo de parentesco. E, mesmo em situações em que se procurou esclarecer a confusão, diziam que já estavam tão familiarizados com minha convivência a ponto de me verem como um parente.

Seguindo o mesmo pensamento, do parentesco como evitação da guerra – perspectiva esta que foi resgatada por Lévi-Strauss em seus trabalhos – o termo cunhado pode ser utilizado da mesma forma. Porém, num jogo mais informal, e até mesmo jocoso, a brincadeira de chamar a outro de cunhado não pode ser encarada como uma provocação à honra da família, mas um convite ao estreitamento de vínculos sociais. Foi desta forma que, sem ter conhecimento sobre se tinha ou não irmã, cumprimentei um ribeirinho chamando-o por cunhado e, a partir deste fato, começamos uma relação de amizade que se mantém mesmo após o término da pesquisa de campo.

Mesmo sendo de maioria evangélica, onde a noção de compadre, teoricamente, não existiria, o compadrio é uma relação muito presente no Acaputeua, principalmente entre os mais velhos. Não foi possível verificar se, no Acaputeua, essa relação se dá através de uma formalidade religiosa, mas percebeu-se o empenho em manter essas relações. São, notadamente, muitos os compadres, tantos quantos forem possíveis de manter os laços. Esforçam-se em manter essas relações devido à importância econômica que as mesmas têm. São geralmente com os compadres que as relações econômicas maiores ocorrem. Os compadres têm preferências nas transações econômicas. Assim, quando se chama alguém

²⁰ Roy Wagner (2010) utiliza a metáfora do xadrez para mostrar como o parentesco é um ‘jogo’ de habilidade onde a manutenção das relações é extremamente importante. A “grande jogada” no parentesco, segundo Wagner, é conseguir o maior número de estratégias, e para isso é preciso um grande número de relações parentais.

de compadre é precisamente para favorecer-se desse prestígio do termo de parentesco²¹. Em uma ocasião em que se acompanhou a venda de um terreno para plantio de açaí entre dois compadres, percebeu-se, pelo desenrolar da conversa, que havia mais de um interessado, mas como os dois sempre tinham muito apreço um pelo outro, houve a preferência, na venda, pelo compadrio.

As relações de parentesco no igarapé Acaputeu, portanto, como diria Bourdieu (2011, p. 275) “são algo que se faz e com as quais se faz algo”, todas essas relações existem mediante um incessante trabalho de manutenção e existe entre elas uma “economia das trocas materiais e simbólicas entre as gerações” (BOURDIEU, 2011, P. 275). Ao invés de se preocupar com os modelos estruturais que refletem apenas a genealogia oficial, a compreensão das relações de parentesco a partir das práticas linguísticas permite evidenciar práticas de parentesco em que os indivíduos podem, por exemplo, atribuir distinções a indivíduos que se encontram na mesma distância e geração de ego, essas questões dependerão de um jogo estratégico, uma lógica prática para fazer o parentesco.

Assim sendo, entendemos ser possível compreender o parentesco ribeirinho no Maúba na ‘prática’, ou seja, como formas de fazer, com as quais os ribeirinhos utilizam um sistema determinado de taxonomia para legitimar ou identificar as relações estabelecidas pertencentes a um sistema de disposições que são organizadoras dessas mesmas práticas que estabelecem as relações de parentesco, ou seja, um *habitus*. Podemos, então, pensar que, ao movimentar o sistema, e se movimentar nele, os ribeirinhos do rio Maúba mobilizam todo o seu capital cultural para estabelecer essas relações práticas.

Conclusão

Língua e linguagem são, sem dúvida, produtos da cultura; porém, na mesma medida, a cultura é produto da linguagem. Como afirma o antropólogo Geertz (2008), a cultura é uma “teia de significados”. Lévi-Strauss (2008) mostrou que a linguagem não comunica apenas palavras, fonemas, merismas, mas que a cultura possui também uma espécie de sintaxe e uma semântica. Essas duas disciplinas, que em algum momento estão sempre em constante diálogo, são, portanto, responsáveis pelos avanços dos estudos sociolinguísticos. Se a semiologia, como pretendia Saussure (1999, p. 25), deveria ser, por excelência, a ciência dos signos, os avanços nas pesquisas semiológicas devem muito à linguística e à antropologia.

Os ribeirinhos do Acaputeua, ao utilizarem os termos de parentesco, movimentam, num jogo constante, possibilidade de relações sociais e ações. Os termos de parentesco não são apenas signos, são signos dentro de outros signos, e são, ainda, formas de fazer. Os termos tio, avô, de acordo com o que expomos, levando-se em consideração a distância consanguínea e a geração, são apropriados num jogo semântico e por um sistema de atitudes. Os termos parente, primo, cunhado e compadre servem, também, ao mesmo jogo das relações de parentesco, movimentando a afinidade para garantir, no futuro, relações das quais possam se beneficiar.

²¹ Como demonstrou Ellen F. Woortmann (1995) em *Herdeiros, parentes e compadres*, o compadrio não é apenas um “parentesco ritual” ou “parentesco fictício”, mas parte da própria estrutura de parentesco (WOORTMANN, 1995, p. 285). Não obstante, relacionando suas conclusões sobre o compadrio com a definição de Sahlins (2013) e Carsten (2014) podemos dizer que o compadrio é a própria substância da mutualidade do ser no qual o parentesco se liga.

Tais termos, quando entram em jogo na economia do parentesco, movimentam todo um sistema de atitudes, apresentando-se como mais do que palavras, apresentando-se como conceitos culturais capazes de fazer relações. Assim, dentro de contextos específicos, dizer é fazer parentesco, e fazer parentesco é dizer quem é e quem não é parente. Esta é, sem dúvida, uma das expressões ou substâncias que parentesco comporta. Todo esse movimento semântico, linguístico e de ações mostra como as relações de parentesco estão, ainda, no cerne de muitos processos de socialização na Amazônia.

Referências

- AUGÉ, M. (Dir.). *Os Domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BATALHA, L. Breve análise sobre o parentesco como forma de organização social. In: *Estudos de Homenagem ao Professor Adriano Moreira*. Lisboa: ISCSP/UTL, v. II, pp. 749-62, 1995.
- BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BOAS, Franz. Sobre sons alternantes. In: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana, 1883-1911: antologia*. In: BOAS, Franz; organização e introdução George W. Stocking, Jr. ; tradução Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg; revisão técnica: Marco Antonio Teixeira Gonçalves e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora da UFRJ, 2004.
- BOURDIEU, P. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 6, n. 2, pp. 103-118, jul/dez. 2014.
- CARVALHO, Castelar de. *Para compreender Saussure: fundamentos e visão crítica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- DAMATTA, R. *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- DURKHEIM, Émilie. *As regras do método sociológico*. 3. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DAMASCENO, J. Ribeiro. *Introdução ao Estruturalismo em Linguística*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. (7. ed.). São Paulo: Perspectiva, 2007.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 6. ed. 1973.
- KECK, Frédéric. *Introdução a Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- LEACH, E. R. *Pul Eliya: A village in ceylon: a study of land tenure and kinship*. Cambridge at the University Press, 1961.
- LEACH, E. R. *As idéias de Lévi-Strauss*. São Paulo: Cultrix, 1973.

- LEACH, E. R. *A diversidade da antropologia*. Coleção Perspectiva do homem. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LEACH, E. R. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*. Mitológicas v. 4. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural – Coleção os pensadores. 1. ed. 1976.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *As partículas classificatórias da língua kiriwina*. (Classificatory Particles of language Kiriwina) publicado no *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, v. 1, n. 4, pp. 33-78, 1920.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Coral Gardens and Their Magic - A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands - Vol II: The Language Of magic and gardening*, London:George Allen & Unwin Ltd., 2008.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*, Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- MARTIN, Robert. *Para entender a linguística: epistemologia elementar de uma disciplina*. Robert Martin; tradução Marcos Bagno. – São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- PINTO, Estevão. *Etnologia brasileira: Fulniô, os últimos Tapuias*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento* (Introdução). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- RAMOS, A. R. *O mundo unificado dos Apinayé ou O mundo dividido dos antropólogos*. /Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, v. 76, p. 263-281, 1977.
- SAHLINS, Marshall. *What kinship is...and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. 120pp.
- SANTOS, A. *Antropologia do parentesco e da família*. Lisboa: Instituto PIAGET, 2006.
- SAUSSURE, F. de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 25. ed. 1999.
- SILVERSTEIN, M. “Cultural” concepts and the language-culture nexus. *Current Anthropology* , volume 45, number 5, pp. 621-52, December 2004.
- SCHNEIDER, D. M. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- TAMBIAH, S. *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

Quando dizer é fazer parentesco: contribuições sobre a prática da economia dos termos de parentesco entre ribeirinhos da Amazônia Paraense

TRUBETZKOY, N. S. A fonologia atual. Trad. R. A. FIGUEIRA. *In*: DASCAL, M. (org.). Fundamentos metodológicos de linguística. *Fonologia e sintaxe*, v. 2. Campinas: 1981, pp. 15-35.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*; tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WHITNEY, W. D. *A vida da linguagem*; tradução Marcio Alexandre Cruz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres*: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo / Brasília: Hucitec, EdUnB, 1995.