

# Alto Xingu

UMA SOCIEDADE MULTILÍNGUE

organizadora  
BRUNA FRANCHETTO





# Alto Xingu

UMA SOCIEDADE MULTILÍNGUE

organizadora  
BRUNA FRANCHETTO

Rio de Janeiro  
Museu do Índio - Funai  
2011

COORDENAÇÃO EDITORIAL, EDIÇÃO E DIAGRAMAÇÃO

André Aranha

REVISÃO

Bruna Franchetto

CAPA

Yan Molinos

IMAGEM DA CAPA

Desenho tradicional kuikuro

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Alto Xingu : uma sociedade multilíngue /  
organizadora Bruna Franchetto. --  
Rio de Janeiro : Museu do Índio - FUNAI, 2011.

Vários autores.  
ISBN 978-85-85986-34-6

1. Etnologia 2. Povos indígenas - Alto Xingu
3. Sociolinguística I. Franchetto, Bruna.

11-02880

CDD-306.44

Índices para catálogo sistemático:

1. Línguas alto-xinguanas : Sociolinguística  
306.44



EDIÇÃO DIGITAL DISPONÍVEL EM  
[www.ppgasmuseu.etc.br/publicacoes/altoxingu.html](http://www.ppgasmuseu.etc.br/publicacoes/altoxingu.html)



MUSEU DO ÍNDIO - FUNAI  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DO MUSEU NACIONAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



## SUMÁRIO

Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade  
multilíngue: O Alto Xingu . . . . . 3

*Bruna Franchetto*

Comparando línguas alto-xinguanas:  
Metodologia e bases de dados comparativos . . . . . 39

*Sebastian Drude*

Alto Xingu: Uma sociedade multilíngue? . . . . . 57

*Lucy Seki*

Pragmatic Multilingualism in the Upper Xingu speech  
Community . . . . . 87

*Christopher Ball*

Léxico Comparativo: Explorando aspectos da história trumai. . . 113

*Raquel Guirardello-Damian*

Aweti in Relation with Kamayurá:  
The two Tupian Languages of the Upper Xingu . . . . . 155

*Sebastian Drude*

Aspectos da morfofonologia e morfologia nominal da língua Mehinaku (Arawak) . . . . .	193
<i>Angel Corbera Mori</i>	

Distinções prosódicas entre as variantes Karib do Alto Xingu: Resultados de uma análise acústica . . . . .	217
<i>Glauber Romling da Silva, Bruna Franchetto &amp; Manuela Colamarco</i>	

Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana . . . . .	235
<i>Michael Heckenberger</i>	

## ANEXOS

1. *Tabela comparativa de termos culturais alto-xinguanos*
2. *Tabela comparativa de termos designativos de artefatos alto-xinguanos*

Tabelas em formato .xls para Microsoft Excel disponíveis em:

[www.ppgasmuseu.etc.br/publicacoes/altoxingu.html](http://www.ppgasmuseu.etc.br/publicacoes/altoxingu.html)



# EVIDÊNCIAS LINGUÍSTICAS PARA O ENTENDIMENTO DE UMA SOCIEDADE MULTILÍNGUE

O ALTO XINGU

BRUNA FRANCHETTO

*UFRJ, CNPq*

## INTRODUÇÃO

Este livro reúne a versão revisada e atualizada da maioria dos trabalhos apresentados em workshop realizado de 17 a 22 de março de 2008 no Museu Nacional-UFRJ, no Rio de Janeiro, contendo os resultados do Projeto ‘*Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu*’ apresentado para o Edital Universal 2006 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq.

Apresentamos aqui resultados não conclusivos, mas já suficientes para lançar as bases de uma nova visão comparativa e global do sistema nativo regional multilíngue e multiétnico conhecido como Alto Xingu<sup>1</sup>, objeto privilegiado, há mais de um século, das atenções dos que procuraram entender a história indígena, antes e depois da Conquista.

---

<sup>1</sup> O Alto Xingu é uma área de transição entre a savana e a floresta densa amazônica, localizada ao norte do altiplano central brasileiro e os limites meridionais da bacia amazônica. A região apresenta características ecológicas únicas.

No sistema alto-xinguano convivem, ainda hoje, falantes de:

- a que nós chamamos de língua Karib alto-xinguana com as suas duas variantes principais: Kuikuro e Uagihütü, de um lado, Kalapalo e Nahukwa/Jagamü/Matipu, do outro;
- Wauja e Mehinaku, variantes de uma mesma língua Arawak;
- Yawalapiti, outra língua Arawak;
- Kamayurá, uma língua tipicamente Tupi-Guarani;
- Aweti, língua às margens da família Tupi-Guarani;
- Trumai, língua isolada.

Estamos diante de um sistema regional histórica e etnograficamente complexo, com tradições de origem distinta, línguas geneticamente distintas e variantes internas a cada língua, um amálgama que articula semelhanças e diversidade, com processos de tradução nas diferentes línguas de conceitos e ‘objetos’ compartilhados.

Os resultados obtidos graças ao projeto CNPq são também indicativos das direções que a pesquisa deverá seguir. Trata-se de dar impulso ao trabalho comparativo entre as línguas do Alto Xingu, um sistema nativo ainda vigoroso para o qual são vitais a convivência de línguas distintas e o compartilhamento de uma mesma cultura. O Alto Xingu nos coloca, ainda, questões instigantes, sobretudo quando procuramos compreender a sua formação histórica e a confluência de distintas línguas e tradições. Para este fim, é necessário abrir o empreendimento para a colaboração efetiva dos outros pesquisadores que se dedicam ao estudo dessas línguas, sobretudo das mais cruciais para o entendimento do sistema alto-xinguano em diversas escalas temporais e espaciais.

Este projeto mobilizou um trabalho coletivo e solidário entre linguistas investigadores de um caso exemplar da história indígena das terras baixas da América do sul, com abertura interdisciplinar e experimentação de metodologias ainda novas no contexto brasileiro.

## 1. A QUESTÃO

Os primeiros resultados da pesquisa interdisciplinar entre os Kuikuro do Alto Xingu, integrando linguística, etnologia e arqueologia começam a clarear o processo pelo qual povos falantes de línguas pertencem



centes aos três maiores agrupamentos linguísticos da América do Sul (Arawak, Karib e Tupi) e de uma língua isolada (Trumai) chegaram a criar um sistema social único e vivo até hoje: o complexo sociocultural do Alto Xingu (Mato Grosso, periferia da Amazônia meridional). A pergunta fundamental que nós nos colocamos é: como surgiu este sistema, num longo período que se estende de século IX D.C. até o presente e formado por povos de culturas e línguas distintas? Tendo como pano de fundo esta pergunta, outra se impõe e nos interessa mais de perto: qual tem sido o papel da(s) língua(s) e do multilinguismo nesse processo, que resultou em uma sociedade onde a diversidade linguística tem sido uma das principais condições de sua reprodução? Começamos a responder a estas perguntas no artigo *‘Language, ritual and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society’* (Fausto et al, 2008), onde foram articuladas diferentes escalas temporais e diferentes abordagens, focando a vida ritual, bem como a linguagem e a(s) língua(s) a ela associadas, como porta de entrada para a exploração das conexões que delinearão o sistema alto-tinguano no tempo e no espaço.

## 2. A PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA

O que diz a pesquisa arqueológica realizada de 1993 até agora por Michael Heckenberger no território dos Kuikuro, um dos grupos karib alto-tinguanos? No último capítulo deste livro, Heckenberger nos oferece um balanço atual de seu caminho investigativo e de suas descobertas. Este texto introdutivo contém apenas os preâmbulos necessários para uma sua leitura mais fundamentada.

A primeira evidência de ocupação data do século IX D.C. A colonização inicial foi marcada por aldeias circulares e uma indústria cerâmica comparável àquela produzida hoje pelos povos arawak do Alto Xingu, o que leva à hipótese de que os primeiros colonizadores devem ter sido arawak (Heckenberger, 2005). A família linguística Arawak é a mais amplamente dispersa, geograficamente, na América do Sul, se estendendo das ilhas caribes, ao norte, até a periferia meridional da Amazônia, ao sul. Parece altamente provável que os primeiros colonizadores

do Alto Xingu foram povos arawak que migraram para o norte e para o sul a partir da Amazônia central (cerca de 3000 anos atrás), para então chegar à Amazônia meridional e se dispersar num eixo leste-oeste, das planícies da Bolívia ao Alto Xingu. Os povos arawak, conhecidos historicamente e etnograficamente, além de pertencerem a uma mesma família linguística, apresentam elementos culturais recorrentes (Schmidt, 1917; Heckenberger 2002): hierarquia, espaços político-rituais definidos, participação em sistemas regionais pluriétnicos e multilíngues, redes extensas de troca, sedentarismo e práticas agrícolas elaboradas.

Esta hipótese supõe que haja uma associação estreita entre um determinado agrupamento (genético) linguístico e um ‘tipo cultural’, assim como uma gramática cultural perpetuada através de séculos. Tal hipótese demanda, contudo, uma boa dose de precaução analítica e necessita ser avaliada a partir de novos dados e de uma investigação interdisciplinar aprofundada. Seja como for, a população alto-tinguana colonizadora chegou à região com uma gramática cultural estabelecida: aldeias circulares com a sua ‘praça’, seu centro político-ritual. Ela cresceu até meados do século XIII e, por volta de 1250, tinha alcançado proporções impressionantes superando de muito os limites habitualmente atribuídos às sociedades indígenas das terras baixas. O período de ‘boom’ demográfico e cultural durou até meados do século XVII, com aldeias dez vezes maiores do que as atuais, caracterizadas por estruturas defensivas, como revelam as escavações de 12 sítios, até o momento. Os sítios ‘pré-históricos’ (complexos formados por aldeias principais e aldeias satélites) eram conectados por amplos caminhos, indicando uma densa interação social (Heckenberger et al 2003, 2008). A presença de pontes, barragens, canais, assim como uma transformação significativa da cobertura vegetal, revelam um sistema complexo e uma ocupação e exploração do território surpreendentemente profunda e extensa. Essa escala ‘monumental’ se deve não tanto a demandas econômicas, mas, sobretudo, indica uma função político-ritual: prestígio (em competição) das aldeias e de seus chefes. Quem conhece o Alto Xingu reconhece aqui a razão de ser do sistema atual, embora em menor escala.

Em meados do século XVII, o sistema alto-tinguano entra em colapso por causa dos efeitos diretos e indiretos da Conquista. As grandes

aldeias desaparecem, a população é drasticamente reduzida por sucessivas epidemias (Heckenberger, 2001b). Este foi o quadro encontrado pelo primeiro etnógrafo e testemunho da sobrevivência desse sistema pluriétnico e multilíngue, o alemão Karl von den Steinen (1886, 1894).

Segundo Heckenberger o sistema alto-xinguano se formou pela absorção, assimétrica, de povos e tradições distintos num modelo arawak pré-existente. Não é fácil, contudo, definir quão assimétrico ou simétrico foi o processo que resultou em identidades construídas a partir de uma rede de diferenças. Se há evidências consistentes de uma proeminência e de uma precedência arawak, é não menos claro que o pluralismo cultural e linguístico enriqueceu o sistema como um todo.

### 3. A PERSPECTIVA ETNOLÓGICA

A pesquisa etnológica procura responder à questão seguinte: que tipo de formação sócio-política é o sistema alto-xinguano?

É muito diferente das estruturas reticulares, sem centro, fortemente igualitárias, formadas por grupos locais ligados por trocas e conflitos. No Alto Xingu, a ‘guerra’ foi substituída por outras práticas sociais. O confronto foi ritualizado em eventos intertribais (Gregor 1990:113; 1994).

Este complexo cultural se define por uma ética alimentar, um comportamento estritamente regrado, a ritualização do poder político dos chefes, esferas de troca, exposição e transmissão de riquezas simbólicas. Precisa observar que o caso xinguano não é uma exceção na Amazônia, onde encontramos paralelos, em outras áreas, apesar de hoje bastante transformados.

O ritual é o *locus* do que os Kuikuro, por exemplo, chamam de *tisügübütü*, ‘a nossa (*tis-*, 1a pessoa plural exclusiva) maneira de ser’, e *tisakisü*, ‘a nossa palavra/língua’. A vida cerimonial é objetivada e é um dos mecanismos chaves para a produção da identidade do todo e, ao mesmo tempo, da autonomia política dos grupos locais. Tal autonomia só se torna real, efetiva, a partir do momento em que uma aldeia satélite de outra, da qual se separou, pode receber e enviar mensageiros-convidadores para as ‘festas’ intertribais. No Alto Xin-

gu, existem cerca de 15 diferentes rituais, estruturados em torno de conjuntos de cantos, uma ou mais narrativas míticas e uma rotina coreográfica precisa. Há rituais intra e intertribais. Estes últimos incluem confrontos cerimoniais entre anfitriões e hóspedes: hoje, a luta corporal, no passado, jogos de bola e competições entre corredores. Sem poder entrar em detalhes, nos limites desta apresentação, pode-se afirmar que os rituais alto-xinguanos compartilham de uma mesma estrutura organizacional, bastante complexa, que chega a envolver a maioria dos moradores de uma aldeia durante longos períodos do ano e a transmissão de papéis, prerrogativas e responsabilidades. Há rituais ligados à chefia e rituais que mediam entre humanos e não-humanos (*itseke* em Kuikuro). O ritual media sócio-politicamente entre humanos e cosmo-politicamente entre humanos e não-humanos (Barcelos Neto, 2004).<sup>2</sup>

A configuração espacial descrita pela perspectiva arqueológica codifica, hoje, um universo de ‘donos’ e ‘chefes’ que produz uma forte integração ritual, intra e inter-aldeias, e o controle de conhecimentos rituais. As ‘festas’ alto-xinguanas servem, também, para a construção de estruturas comunais e para a produção de *surplus* alimentar.

Os dados do presente indicam que um sistema relativamente semelhante ao atual poderia explicar muitos dos registros arqueológicos. Todavia, nos faltam dados suficientes para compreender a continuidade dessa combinação de assimetrias locais e simetrias inter-locais. Ou formas de agrupamento hierarquizado teriam operado (e operariam) também regionalmente? Seja como for, estamos diante de um sistema amazônico, embora se encontrem, hoje, apenas os restos de redes regionais em outros cantos das Terras Baixas. Qual era afinal o panorama humano amazônico às vésperas da Conquista?

---

<sup>2</sup> Novas pesquisas etnográficas no Alto Xingu estão acrescentando dados e análises, tornando ainda mais complexo o quadro e contribuindo para um debate em torno do modelo proposto por Heckenberger. Em 2010, Marina Vanzolini defendeu tese de doutorado no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ intitulada ‘A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu’; João Veridiano Franco Neto concluiu a dissertação de mestrado em antropologia ‘Xamanismo Kalapalo e assistência médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas’, na UNICAMP; Antonio Guerreiro Junior desenvolve projeto de doutorado na UnB sobre chefia e estética política a partir de uma etnografia do Kwaryp entre os Kalapalo.

#### 4. A PERSPECTIVA LINGUÍSTICA

O que diz, finalmente, a pesquisa linguística?

Do ponto de vista linguístico, o modelo até o momento proposto pela arqueologia e, mesmo com uma flexão crítica, pela etnologia, apresenta um razoável número de problemas. Por outro lado, é preciso lembrar que se o Alto Xingu tem sido objeto de muitos estudos antropológicos, há pelos menos 60 anos, a pesquisa arqueológica vive um re florescimento nos últimos 15 anos e a pesquisa linguística, tão antiga como a antropológica, tem se intensificado apenas recentemente. Os estudos linguísticos, todavia, são ainda fragmentários.

Temos apenas duas gramáticas de referências, uma publicada (Seki, 2000, para o Kamayurá), outra ainda inédita (Guirardello, 1999, para o Trumai). Três projetos de documentação exaustiva foram realizados no âmbito do Programa DOBES (Documentação de Línguas Ameaçadas, Instituto Max Planck e Fundação Volkswagen, Alemanha) para as línguas Kuikuro, Aweti e Trumai. Além da obra importante de Ellen Basso, uma antropóloga norte-americana que tem se dedicado a uma fina análise de parte do acervo de narrativas dos Kalapalo, há um conjunto de estudos pontuais ou preliminares praticamente para cada uma das línguas alto-xinguanas (ver a bibliografia linguística alto-xinguanas no final deste capítulo). O artigo de Corbera Mori neste livro oferece um novo estudo no âmbito da morfossintaxe do Mehinaku, uma das línguas Arawak, ainda incipientemente documentada.

Este livro oferece mais um estudo comparativo inédito, entre as duas línguas Tupi alto-xinguanas, Aweti e Kamayurá, realizado por Sebastian Drude. Os estudos comparativos anteriores são apenas dois: Seki & Aikhenvald (1994) sobre as línguas Arawak alto-xinguanas (Yawalapiti, Mehinaku, Wauja) e Meira & Franchetto (2005).

Estes dois últimos autores vasculharam o vocabulário básico de línguas Karib setentrionais e de três línguas Karib meridionais (Ikpeng, Bakairi e Kuikuro) em um pormenorizado trabalho de cunho histórico-comparativo, propondo a existência de dois ramos karib meridionais, resultado de duas migrações independentes, provavelmente vindo do norte do rio Amazonas e subindo o rio Xingu: o ramo alto-xinguanos e o ramo ‘pekodiano’, este incluindo Bakairi e Ikpeng/Arara.

#### 4.1. NOTAS SOBRE A LÍNGUA KARIB ALTO-XINGUANA

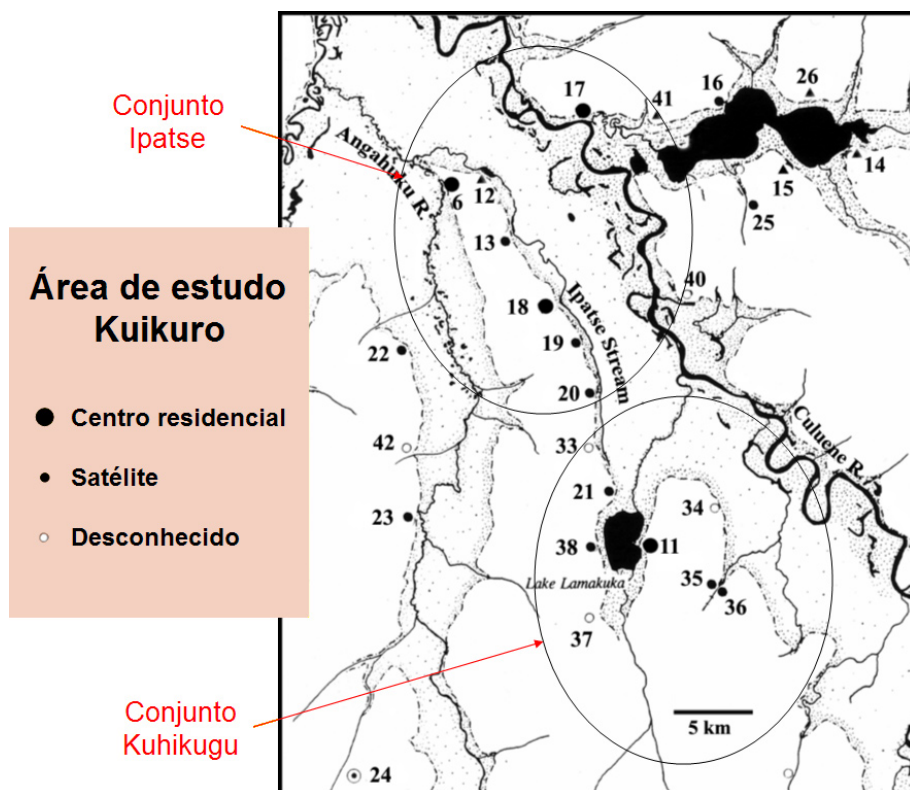
Introduzimos através desta seção um resumo dos resultados alcançados até o momento pela investigação histórica da língua ou ramo Karib alto-xinguano em seu contexto sul-amazônico.

A família Karib é uma das maiores da América do Sul, com línguas faladas no Brasil, nas três Guianas, na Venezuela e na Colômbia. Nas classificações anteriores ao trabalho de Meira & Franchetto, as línguas meridionais – Arara-Ikpeng, a língua alto-xinguana e Bakairi – são quase sempre incluídas num mesmo grupo (Derbyshire 1999, Kaufman 1994, Durbin 1977). É possível hoje avaliar mais precisamente o grau de parentesco entre as línguas meridionais com o objetivo de apresentar melhores argumentos a favor ou contra a hipótese de um único agrupamento meridional. Vejamos um breve histórico.

Foi Karl von den Steinen (1886, 1894) o ‘descobridor’ das línguas Karib meridionais: Bakairi, Nahukwa, Apiaká (Tocantins). Ele chamou todos os grupos karib alto-xinguanos de ‘nahuquá’, ciente de que este era somente um rótulo provisório que subsumia uma considerável variedade dialetal. Krause (1936), a partir de materiais trazidos para a Alemanha pelo primo de Steinen e os coletados por Hermann Meyer, afirmava que um grupo chamado de Yarumá habitava a área ao leste e sudeste do rio Culuene, entre o Xingu e o Araguaia. Os ‘Nahuquá’ (Nahukwa) e os ‘Calapalu’ (Kalapalo), grupos karib da bacia do Alto Xingu, tinham relações descontínuas e não sempre pacíficas com os Yarumá ao longo do rio Yarumá (talvez o rio Tanguro) e do rio Paranayuba (hoje Suyá-Missú). Finalmente, Krause publicou uma comparação entre Yarumá, Apiaká do Tocantins, os ‘dialetos Nahuquá’ e o Bakairi (baseado em Steinen 1892). Concluiu que havia relações linguísticas estreitas entre Yarumá e Apiaká, e mais distantes com os ‘dialetos Nahuquá’.

Retomando as hipóteses decorrentes da pesquisa arqueológica de Heckenberger, na primeira metade do século XVII, o rio Culuene separava os Karib ao leste das grandes aldeias arawak a oeste. É possível que grupos karib tenham atravessado o Culuene do leste para oeste, forçando grupos arawak a se deslocarem para o norte e para oeste. Estes recém-chegados karib teriam se tornado os Karib alto-xinguanos de hoje





(Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa, Matipu). Na figura acima, Heckenberger identifica os sítios arqueológicos em volta da lagoa Tahununu (no alto à direita, ao leste do rio Culuene) e os conjuntos Kuhikugu e Ipatse dos antepassados karib já a oeste do rio Culuene.

Outros grupos karib teriam dado origem aos Yarumá-Apiaká, ocupando as áreas em que Meyer os encontrou. No começo do séc. XX, os Yarumá já tinham desaparecido da região entre o alto Xingu e o Araguaia, assim como não existiam mais os Apiaká do rio Tocantins, por epidemias e ataques de outros grupos.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ver as narrativas kalapalo sobre os Yaruma ou Jaguma em Basso (1995); há ainda descendentes de cativos Yarumá entre os Suyá, povo jê que vive na Terra Indígena do Alto Xingu, ao leste do Posto Diauarum (Patrick Menget, comunicação pessoal).

Quais as mudanças compartilhadas pelas três línguas Karib meridionais?

Meira e Franchetto (2005) reconstruíram os segmentos proto-karib, comparando cognatos de três línguas do sul (Kuikuro, Bakairi, Ikpeng) com cinco línguas setentrionais (Yukpa, Tiriyó, Hixkaryana, Makuxi, Panare). Os cognatos encontrados na lista Swadesh foram contados e tabulados. Os resultados sugerem que as três línguas meridionais (Bakairi, Ikpeng e Kuikuro) não formam um grupo claramente definido. Apesar de Ikpeng e Bakairi serem mais próximos entre si do que de qualquer outra língua Karib, a porcentagem de cognatos compartilhados entre Kuikuro e Bakairi não é maior daquela entre Kuikuro e Tiriyó e o compartilhamento é bem menor entre Kuikuro e Ikpeng.

Yukpa								
39	Tiriyó							
34	55	Hixkaryana						
36	56	48	Makuxi					
32	50	45	48	Panare				
32	44	37	44	39	Bakairi			
26	46	37	41	39	51	Ikpeng		
30	42	36	40	41	44	45	Kuikuro	

Porcentagens de cognatos encontrados na lista Swadesh (100 termos)

A reconstrução dos proto-segmentos foi usada para determinar as mudanças que poderiam ser definidas para as línguas meridionais e essas mudanças foram comparadas de modo a estabelecer a possibilidade de que pelos menos algumas delas pudessem ter sido compartilhadas. A conclusão é que há bons argumentos a favor de um sub-grupo que compreende Bakairi e Arara-Ikpeng, mas não Kuikuro. Este, com seus dialetos (Matipu, Kalapalo, Nahukwa), deveria ser visto como um ramo totalmente independente dentro da família Karib. Resumimos as mudanças históricas mais significativas:

- **\*p** > **h** em Hixkaryana e Kuikuro; > **w** /V\_\_V em Bakairi e Ikpeng; preservado nas outras línguas.
- **\*n** (também outros possíveis proto-fonemas como **\*ɲ**) > **ŋ** em Kuikuro (e no Karib alto xinguano em geral); velarização em todos os ambientes, exceto nos grupos consonantais ou em casos de empréstimos.
- **\*r** > flap uvular em Kuikuro, mudança não compartilhada pelas outras línguas Karib meridionais; no ramo Bakairi-Ikpeng, temos **\*l** como inovação compartilhada, mas não no ramo meridional (Kuikuro **l** parece ter sido um fenômeno independente).
- **\*e** > Kuikuro **i** em todos os ambientes, mas nenhuma mudança correspondente em Bakairi ou em Ikpeng.
- **\*o** > Kuikuro **o, e, i**.
- **\*ô** > Kuikuro **e, i**.
- **\*i** foi conservado ou perdido através de redução silábica no Karib alto-xinguano (Kuikuro).

Meira e Franchetto propuseram, então, a existência de dois ramos meridionais independentes na família Karib: um inclui somente o Kuikuro e os seus co-dialetos alto-xinguanos e o outro inclui Bakairi e Ikpeng. Nomeamos o último sub-ramo, de Pekodiano, das palavras Bakairi *pekodo* e Ikpeng *petkom*, ‘mulher’. Atribuímos as afinidades entre os dois ramos, especialmente entre Bakairi e Kuikuro, a empréstimos, já que um grande número de Bakairi viveu, até 1920, ao longo dos rios Culiseu e Batovi, próximos dos Nahukwa. Estudos comparativos são ainda necessários para revelar outros traços compartilhados. Por exemplo, as três línguas meridionais possuem um sufixo de aspecto-tempo verbal com a forma **-li** ou **-iy**, não encontrado nas línguas Karib setentrionais. Não é claro se estamos diante de uma inovação compartilhada ou de empréstimo, talvez um traço areal.

De qualquer maneira, os resultados tendem a enfraquecer a hipótese de uma origem sul-amazônica da família Karib, hipótese apresentada por Steinen, entre outros.

## 4.2. ENCONTROS LINGÜÍSTICOS

Seki (1999) é autora do único trabalho com visão abrangente do sistema alto-xinguano. Neste livro, ela nos apresenta uma nova versão

de artigo anterior (Seki, 1999). Sua hipótese de que o Alto Xingu seria uma ‘área linguística incipiente’ é fundamentada e instigante e precisa ser retomada e avaliada à luz dos dados de novas pesquisas, sobretudo no que concerne a influência arawak. O trabalho de Seki é um dos raríssimos estudos comparativos que possam dialogar com a etnologia e a arqueologia. Como vimos, alguns avanços foram possíveis graças à experiência multidisciplinar do Projeto DOBES de documentação da língua Kuikuro (KKDP). Por isso, só podemos avançar algumas ideias e alguns resultados a partir do KKDP, abrindo o leque de possibilidades que o Projeto se propôs a explorar.

A reconstrução do passado alto-xinguano e a etnografia do presente pressupõem dois processos opostos no que diz respeito à relação entre língua(s) e cultura(s). De um lado, pressupõe um sistema extremamente estável entre um modelo cultural específico e uma população linguisticamente diferenciada (os Arawak). Por outro lado, pressupõe uma considerável plasticidade dessa mesma relação quando se chega aos grupos tupi e karib. Como explicar isso? Se a hipótese é correta, porque os Arawak teriam retido um modelo cultural desenvolvido 3.000 anos atrás na Amazônia Central, enquanto Karib e Tupi teriam sido moldados por este mesmo modelo, abandonando suas características singulares com exceção da língua?

Esta pergunta poderia ser respondida se estivéssemos diante de uma expansão ‘imperial’, mas não é este o caso. Conflitos belicosos pontuaram a história das relações entre os povos alto-xinguanos. Ao invés da “*predação familiarizante*”, uma expressão de autoria de Carlos Fausto (1999, 2001), em sua análise da guerra e do xamanismo na Amazônia, a estratégia no Alto Xingu foi a produção de relações cada vez mais cordiais, construindo uma identidade mais forte do que o conjunto das diferenças, através de trocas, festas, visitas, casamentos. A arte do envolvimento alto-xinguano é uma mistura de diplomacia e manipulação que acaba domesticando o outro. É um jogo de poder não centralizado, difuso e reticular.

A construção do complexo alto-xinguano, que começou no final do primeiro milênio e continua até hoje, mostra que, apesar da Conquista, permaneceu um processo histórico dinâmico de transformação e adaptação, de contatos e mudanças.

As narrativas míticas e de história oral, coletadas e analisadas ao longo do KKDP e a investigação comparativa conduzida pelos responsáveis dos Projetos DOBES, de documentação das línguas alto-xinguanas Kuikuro, Aweti e Trumai (ver item II), já trouxeram algumas evidências interessantes. Hoje, os grupos que se auto-identificam como autóctones são os Wauja e os Mehinaku (Arawak), junto com os Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa e Matipu (Karib). Os restantes são considerados ‘recém-chegados’ que adentraram a região em tempos históricos e que se adaptaram aos valores e ao modo de viver ‘xinguano’. Kamayurá e Aweti (Tupi) teriam chegado depois do século XVIII, assim como Yawalapiti (Arawak) e Trumai (isolada)<sup>4</sup>.

Mesmo hoje, a distinção entre ‘originais’ e ‘recém-chegados’ é um elemento básico na política e na socialidade alto-xinguana, onde o prestígio dos primeiros não é o mesmo dos segundos.<sup>5</sup> Mesmo si a fronteira entre registro mítico e registro histórico é fracamente marcada, já que as narrativas míticas incorporam frequentemente eventos ‘históricos’, um estudo das modalidades epistêmicas nas

---

<sup>4</sup> A versão arqueológica desta história coincide apenas parcialmente com as narrativas locais. Como foi dito, o núcleo inicial parece ter sido uma população falante de ‘Arawak’ homogênea. Os falantes ‘karib’ teriam chegado depois, talvez entre os séculos XVI e XVII. Heckenberger localizou pequenos aldeamentos não fortificados próximo do lago Tahununu (extremo leste do território kuikuro) com estruturas circulares (2005:103-112). A semelhança formal destas estruturas com as casas coletivas dos povos karib da região guianesa (e o fato de que os Kuikuro consideram Tahununu como seu território original) sugere que estas pequenas aldeias, compostas de uma única casa multifamiliar circular, poderiam ter sido de fato erguidas pelos antepassados dos Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwa. Assim, a incorporação dos Karib teria se dado depois ou durante o colapso do sistema das grandes aldeias fortificadas, deslançando a formação do sistema pluriétnico e multilíngue alto-xinguano.

<sup>5</sup> Na língua Karib alto-xinguana, os povos ‘autóctones’ são chamados de *kuge*, distintos de *ngikogo* (‘não-xinguanos’) e *kagaiha* (‘não-índios’). A palavra *kuge* é, possivelmente, uma forma contraída do pronome livre *kukuge*, ‘nós’ inclusivo. *Kukuge* é formado pelo proclítico de 1ª pessoa inclusiva *ku(k)*- e o pronome livre *uge*, 1ª pessoa singular, ambos com cognatos em outras línguas Karib. Em Bakairi, outra língua Karib meridional, falada por grupos que participaram do sistema alto-xinguano, *kurá* é tanto a forma livre de 1ª pessoa inclusiva plural e sua auto-denominação. Nas línguas Arawak alto-xinguanas, esses povos ‘originais’ são chamados de *putaka*, ‘povo de aldeia’, um termo oposto a *muteitsi* (Ireland 2001:257). Em Kamayurá e Aweti, línguas Tupi, os povos ‘originais’ são chamados de *hawa’yp* (em oposição a *kawa’yp*) (Bastos 1977:58) e *mo’at* (em oposição a *waraju*) respectivamente, enquanto em Trumai são chamados de *yaw* (em oposição a *adis*).

narrativas e no discurso kuikuro (Franchetto, 2007) aponta para uma distinção entre ‘tempo mítico’ e ‘tempo histórico’. Aliás, os Kuikuro chamam o primeiro de “quando nós éramos Bichos-espíritos” (*it-sekei gele kukatamini*) e o segundo de “quando já éramos gente” (ver também Ireland 1988, para os Wauja).

Se os povos ‘originais’ foram criados diretamente pelos heróis míticos, os outros se fizeram ‘xinguanos’. É o que contam os Aweti e os Trumai, por exemplo: um processo de transformação de ‘índios bravos’ em ‘gente de verdade’, adotando o cerimonialismo e o pacifismo alto-xinguanos, valores éticos e estéticos, a adoção de uma dieta alimentar específica. Os Kuikuro se referem a esta ‘xinguanização’ através do verbo *ukugetilü* (tornar-se gente), termo usado para referir-se também à domesticação de um animal selvagem. Aweti e Trumai adotaram a visão hegemônica ao falar de seu passado. Para os Aweti contemporâneos, seus ancestrais (os *Enumania* e os *Awytyza*), chegaram na região provavelmente em meados do século XVIII. No relato de um de seus chefes atuais, sua antiga condição de *waraju* se define pelo constante guerrear. Sua repentina transformação em ‘xinguano’ é descrita como uma mudança da guerra para a paz, condição dependente da presença de grandes chefes (Coelho de Souza 2001 e narrativas coletadas por Sebastian Drude no âmbito do Projeto DOBES).

Para Aweti e Trumai, ‘tornar-se gente’ significou incorporar a ética e a estética alto-xinguanas. No caso dos Trumai, sua chegada ao Xingu não foi antes da metade do século XIX. As narrativas trumai, coletadas por Raquel Guirardello em seu Projeto DOBES, contêm referências detalhadas aos seus antigos costumes, totalmente diferentes dos atuais. Aqui, a ênfase é menos na aceitação do pacifismo alto-xinguanos e mais na adoção da estética corporal alto-xinguanas (ver também Monod-Becquelin & Guirardello 2001). Guirardello contribui ao presente volume com um artigo rico em novas informações que resultam de uma análise etno-lingüística do léxico trumai, onde o processo histórico de ‘xinguanização’ parece estar consubstanciado em vários domínios.

Não obstante essas origens desiguais, os povos do Alto Xingu reconhecem as contribuições e as inovações atribuíveis a cada um. As narrativas que contam as origens dos vários rituais, tanto as que constam



das etnografias, como as coletadas no âmbito dos Projetos DOBES, são evidências disso. A chegada dos Tupi e dos Trumai enriqueceu e ampliou a vida cerimonial. A festa do Javari, por exemplo, seria de origem Trumai e Aweti, mas foi difundida através dos Kamayurá e muitos de seus cantos são em Kamayurá ou outra língua Tupi-Guarani próxima. Os Kamayurá contribuíram com o ritual das máscaras *Aga* (em Kuikuro), e, talvez, das *Jakuikatú*. O quinteto de flautas *Takwaga* (em Kuikuro) é considerado como sendo de proveniência bakairi, grupo karib que habitou o Alto Xingu até o começo do século XX.

A análise das ‘rezas’ kuikuro (*kehege*, fórmulas de cura em fala cantada) mostra um amálgama linguístico instigante. Em todas elas, há uma primeira parte em língua Arawak, parcialmente compreensível, na qual se pontua a associação com o mito de origem (a primeira execução), e uma segunda parte em língua Karib, hoje ainda plenamente compreensível, pela qual é pronunciada a fórmula performativa e simbolicamente eficaz. Os cantos do Kwaryp, o ritual intertribal mais importante e comemoração dos chefes falecidos, contêm palavras e expressões tupi e karib, com alguns cantos provavelmente arawak. O ritual Kwaryp, tão central e cujas origens míticas remontam à origem da ‘humanidade’ e suas espécies, é um exemplo claro do processo histórico de hibridização que se deu ao longo dos últimos séculos.

A tabela que se segue resulta de uma revisão da originalmente elaborada por Carlos Fausto<sup>6</sup>; nela, cada um dos rituais kuikuro é caracterizado pela natureza intertribal ou intratribal de sua execução, particularmente do desfecho final do ciclo ritual, pelos conjuntos de cantos associados, pelos rituais menores que o acompanham (‘os que vão com’<sup>7</sup>, companheiros), pela identificação de gênero de sua temática e de seus executores e, enfim, pelas línguas em que seus cantos são cantados.

<sup>6</sup> Novas pesquisas aprofundam a descrição de rituais, como a dissertação de Isabel Penoni sobre o Hagaka kuikuro, ritual mais conhecido como Javari (termo tupi), defendida no PPGAS/MN/UFRJ em 2010. Novas pesquisas etno-musicológicas serão cruciais, como a de Tommaso Montagnani e de Didier Demolin para gêneros de música instrumental e vocal Kuikuro e a de João Carlos Albuquerque Souza de Almeida entre os Yawalapiti (MUSA/UFSC).

<sup>7</sup> *Ikongo*, em Kuikuro, resulta de processos morfofonológico a partir de *i-ake-ngo* (3-COM-NMLZ) > *ike-ngo* > *ikongo*. COM glosa a posposição comitativa *ake*; *-ngo* é sufixo derivacional, que forma nome de advérbios e sintagmas posposicionais.

RITUAL	TEMÁTICA	EXPRESSIONES MUSICAIS	<i>IKONGO</i> 'COMPANHEIRO'	CATEGORIA GÊNERO	LÍNGUA(S)
<i>Egitsü</i> Kwaryp Intertribal	Memória de chefes mortos	<i>augubi igisü</i>		Vocal Masculino	Karib/ Arawak/ Tupi
		<i>abogi igisü</i>		Vocal Masculino	
		<i>atanga igisü</i> Flautas uruá		Instrumental	
<i>Tiponbü</i> furo da orelha Intertribal		<i>tiponbü igisü</i>		Vocal Masculino	Arawak/ Karib
<i>Hagaka</i> Javari Intertribal	Homenagem a um chefe, um especialista ritual, um mestre do arco, falecidos	<i>Hagaka igisü</i>		Vocal Masculino	Tupi
<i>Jamugikumalu</i> Intratribal com festa final intertribal	Revolta das mulheres; origem das Itaõ Kuegü (Hyper-mulheres)	<i>Jamugikumalu igisü</i>		Vocal Feminino	Arawak/ Karib
		Cantos jocosos		Vocal Feminino	Karib
<i>Tolo</i> cantos femininos correspondentes às músicas jacuí Intratribal com festa final intertribal	Amor e saudade cantos femininos correspondentes às músicas <i>kagutu</i>	<i>Tolo igisü</i>		Vocal Feminino	Karib
<i>Ndube</i> Tawarawanã Intratribal					Arawak/ Karib

RITUAL	TEMÁTICA	EXPRESSIONES MUSICAIS	<i>IKONGO</i> 'COMPANHEIRO'	CATEGORIA GÊNERO	LÍNGUA(S)
		<i>Ndube bekugu</i> Festa verdadeira		Vocal Masculino	Arawak
		<i>Kanga undubugu</i> festa dos peixes		Vocal Masculino	Arawak
		<i>Hugoko</i>		Vocal Masculino	Arawak
			<i>Kuaku igisü</i> canto do papagaio	Vocal Masculino	Arawak
<b><i>Takwaga</i></b> Intratribal com festa final intertribal				Instrumental Masculino	
Kagutu flautas Jacuí		<i>Kagutu igisü</i> Cantos das flautas/ espíritos kagutu		Instrumental Masculino	
			<i>Jokoko</i>	Vocal Masculino	
			<i>Pagapaga</i> 'sapo'	Vocal Masculino	Karib
<b><i>Hugagü</i></b> festa do beija-flor Intratribal	Estação do pequi		<i>Kuaku keugü</i>	Vocal Masculino	Arawak/ Karib
			<i>Tsitsi</i>	Vocal Masculino	Arawak
<b><i>Hüge oto</i></b> 'dono da flecha'				Vocal Masculino	Arawak/ Karib
			<i>Gipugape</i> 'o que foi o topo'	Vocal Masculino	Arawak/ Karib

RITUAL	TEMÁTICA	EXPRESSIONES MUSICAIS	<i>IKONGO</i> 'COMPANHEIRO'	CATEGORIA GÊNERO	LÍNGUA(S)
<i>Aga</i> tipo de máscara Intratribal				Vocal Masculino	Tupi
			<i>Tabaku</i> 'arco'	Vocal Masculino	Tupi
Jakui katu Tipo de máscara Intratribal				Vocal Masculino	Arawak/ Karib
<i>Kuábü</i> Tipo de máscara Intratribal	Crítica social e comentários sobre a vida cotidiana			Vocal Masculino e Feminino	Karib
Kuigi igisü 'cantos da mandioca' Intratribal				Vocal Masculino	Arawak/ Karib

Apesar de uma história razoavelmente longa de convivência e de tráfego de pessoas, rituais e ideias entre os diversos povos do sistema alto-xinguano, as diferenças linguísticas se mantiveram e a língua, inclusive no nível das variantes dialetais, continua sendo o diacrítico básico que mantém as diferenças dinamizando o sistema como um todo. O multilinguismo diacrítico levou a uma impressionante reflexividade metalingüística, tópico já abordado por Franchetto (2001, 2003, 2006).

Três níveis distintos de identidade linguística estão presentes no discurso nativo no interior do sistema alto-xinguano: a) ser, por exemplo, Kuikuro (ou Kalapalo, Wauja, etc.) é ser único na singularidade linguística de seu próprio *ótomo* (grupo local, *oto-mo*, mestre/dono-PL); (b) ser um 'outro igual' (*otobongo*) em relação à aldeia em que se fala um dialeto da mesma língua; (c) ser *telo* 'outro diferente', em relação aos que falam uma língua geneticamente distinta.

Não é este o caso dos Yawalapiti, cuja língua está à beira do desaparecimento, falada por menos de dez pessoas, embora seja

‘Yawalapiti’ a aldeia em que dominam outras línguas Karib, Arawak e Tupi. Provavelmente não foi assim nos Kamayurá e nos Aweti do passado, grupos ‘étnicos’ que surgiram do amálgama de povos tupi diferentes que deixaram, até pouco tempo atrás, os vestígios de variantes dialetais em suas aldeias, como sustenta Drude no capítulo de sua autoria neste livro.

Com exceção dos Yawalapiti e dos Trumai, grupos internamente multilíngues por histórias específicas de dispersão e de casamentos intertribais, os povos alto-xinguanos são linguisticamente conservadores. Não há multilinguismo interno. Quando um indivíduo mora na aldeia do esposo ou da esposa falante de outra língua, ele não usará a sua própria língua em situações públicas, mas sim no dia a dia dentro do espaço doméstico; seus filhos serão bilíngues, mas continuarão a usar predominantemente a língua da aldeia em que nasceram e vivem. Os ‘misturados’ (em Kuikuro, *tetsualiü*) são às vezes criticados por não serem falantes ‘puros’ da língua da aldeia em que moram.<sup>8</sup>

Retomemos a questão da reflexividade meta-linguística, fruto de um sistema multilíngue. Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa e Matipu (Karib) são ditos falarem ‘na garganta’, ‘para dentro’, enquanto Wauja e Mehinaku (Arawak) falam ‘para fora’, ‘na ponta dos dentes’. A comparação ressalta qualidades articulatórias, como a preponderância de sons dorsais (velares e uvulares) nas línguas Karib e de coronais e palatais nas Arawak.

As variantes dialetais também operam como diacríticos de identidades sócio-políticas diferenciadas. A história oral que conta a origem dos Kuikuro como povo distinto fala de processos internos de fissão que resultaram na constituição de um novo grupo a partir de uma aldeia mãe original (*oti*, ‘campo, savana’), da qual também se originaram os Matipu. Uma destas narrativas, coletadas pelo KKDP, se conclui com comentários do narrador e de seu interlocutor sobre a cisão dialetal: as palavras (*aki*) e a fala (*itaginbu*) muda-

---

<sup>8</sup> A dissertação de Mutuá Mehinaku, filho de mãe kuikuro e pai mehinaku, a ser defendida em dezembro de 2010 no PPGAS-MN-UFRJ, será certamente uma contribuição decisiva para a discussão da ‘mistura’ linguística no Alto Xingu, já que seu objeto é o encontro entre línguas e dialetos na gênese e não presente desse sistema.

ram, a fala dos Kuikuro se tornou reta (*titage*), enquanto a fala dos Matipu ‘caiu’ (*isamakiliü*). Por outro lado, o dialeto Karib falado pelos Kalapalo e pelos Nahukwa é descrito como sendo falado ‘em curvas’ (*tübenkegegibo*) ou ‘no fundo’ (*inbukilüü*) (Franchetto 1986). Observe-se a sensibilidade metalingüística às diferenças prosódicas entre as variantes Karib alto-xinguanas. Contudo, tais diferenças rítmicas não impedem que os grupos karib se vejam, um ao outro, como *otobongo* (outro igual), falantes de variantes de uma mesma língua. Para os Kuikuro, *telo* (‘outro diferente’) são os que falam línguas geneticamente distintas, Arawak ou Tupi (Franchetto 1986).<sup>9</sup> Neste livro, Romling, Franchetto e Colamarco apresentam um estudo em fonética experimental que procura ‘traduzir’ as diferenças dialetais Karib alto-xinguanas, rotuladas e comentadas pelos seus falantes, nos parâmetros acústicos e perceptivos relevantes, descobrindo uma distinção rítmica ‘dramática’ que resulta de padrões de distintas interpretações fonológicas de constituintes de uma mesma sintaxe frasal. Os autores concluem que os rótulos diferenciadores são um jogo de espelhos, em que cada dialeto é ‘reto’ para seus falantes, como bem explicou Kaman Nahukwa durante uma oficina realizada na aldeia matipu de Ngahünga em fim de outubro de 2009 (ver nota 9):

## KITAGINHU ÜGÜHÜTU

*Matipu, Kalapalo, Nabukwa kingaliü Kuikuro akisii beke, iheigü (ibotagü).*

*Üleatebe titsilü itaginbuko beke: iheigü (ibotagü), tübenkegegibongo. Inke tsapa tandümponbonkoki ngupongompeinhe künteli, anha inbügü gebale tükenkegegiko, nügü hungu igei.*

*Sagage gebale Kuikuroko beke tisitaginbu tangali, iheigü gebale, tübenkegegiko gebale.*

*Inhalü gitage inbani anümi.*

*Sagage gebale titsilü ibekeni, inhalü gitage itaginbuko anümi.*

<sup>9</sup> Um maior conhecimento da diversidade dialetal karib em sua gênese histórica e em sua realidade atual será a contribuição de dois projetos em andamento em 2010. O primeiro é o projeto ‘Levantamento Sócio-Linguístico e Documentação da Língua e das Tradições Culturais das Comunidades Indígenas Nahukwa e Matipu do Alto Xingu, financiado pelo Fundo de Direitos Difusos da Secretaria de Direito Econômico do Ministério da Justiça, desenvolvido de abril 2009 a junho 2010, sob a coordenação de Bruna Franchetto e executado no Museu Nacional/UFRJ. O segundo projeto está sendo desenvolvido por Gélsama Mara Ferreira dos Santos, pós-doutoranda com bolsa CNPq.



## SOBRE LÍNGUAS

Matipu, Kalapalo, Nahukwa falam da relação deles com a língua Kuikuro: *ibeigü (ibotagü)*.

Por isso falamos que a língua deles é *ibeigü (ibotagü)*, *tübenkegikongo*.

Significa como se estivesse descendo de um morro ou como quando tem curvas no caminho.

Da mesma forma os Kuikuro escutam a nossa fala: *ibeigü, tübenkegikongo* também. Eles ouvem diferente do que a língua deles.

Nós também falamos e escutamos as falas deles diferente do que a nossa língua (principalmente a música da língua).

Chama a atenção, no Alto Xingu, a inexistência de uma língua franca, se não considerarmos a difusão do Português nos últimos 60 anos. Isto mostra que os povos ‘chegados de fora’ não foram absorvidos numa posição de submissão. Ao invés de criar uma comunidade linguística, o processo geral de incorporar, transformar, para criar o sistema alto-xinguano, implicou na criação de uma comunidade moral. A língua serviu para preservar as diferenças, mas um complexo sistema de rituais e etiquetas foi cimentando uma identidade englobante. É este o tema do capítulo que Christopher Ball escreveu para este volume: a pragmática (comportamental e discursiva) alto-xinguana permite ultrapassar as fronteiras propriamente linguísticas e com estas mantém uma dialética contínua. O que acontece quando ela se depara com outro ‘outro’, outro encontro, aquele entre ‘gente xinguana’ e ‘gente não-xinguana’? Entre *kege* e *kagaiha*, como diriam os Kuikuro? O equívoco irrompe e um profundo desentendimento se instaura.

O Projeto ‘Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu’ partiu deste chão empírico e analítico, multidisciplinar, para ampliar e aprofundar o estudo do sistema alto-xinguano, em sua processualidade histórica e em sua situação atual, do ponto de vista especificamente linguístico, chamando a contribuição sistematizada e refletida dos pesquisadores que hoje se dedicam ao estudo de suas línguas. O Projeto foi realizado ao longo de dois anos, de dezembro de 2006 a dezembro de 2008, dando continuidade, continuando o empreendimento iniciado em 2001 pelos três Projetos brasileiros incluídos no Programa internacional de Documentação de Línguas Ameaçadas (DOBES). Ao mesmo tempo, ele abriu caminhos para novas possibilidades investigativas. No capítulo

que se segue, Sebastian Drude apresenta a metodologia usada no Projeto e desenvolvida a partir daquela primeira experiência dos projetos DOBES Kuikuro, Aweti e Trumai.

## 5. PESQUISADORES E AUTORES

Do Projeto ‘Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu’ participaram os seguintes pesquisadores, muitos dos quais contribuíram para este livro:

BRUNA FRANCHETTO: coordenadora; doutora em Antropologia e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenou o Projeto “Documentação linguística, histórica e etnográfica da língua Karib do Alto Xingu ou Kuikuro” (DOBES, 2001-2005). Pesquisadora responsável pelo Projeto CNPq ‘Documentação de línguas indígenas: exploração de fatos gramaticais, históricos e etnolinguísticos a partir de arquivos multimídia’.

LUCY SEKI: doutora em Linguística e professora do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP; atualmente pesquisadora responsável pelo Projeto CNPq ‘Documentação e análise da língua Kamayurá: léxico e textos narrativos’. Iniciou suas pesquisas sobre o Kamayurá em 1968 e é autora de uma gramática da mesma língua; coordenou vários projetos e orientou dissertações e teses sobre línguas do Alto Xingu.

ANGEL CORBERA MORI: doutor em Linguística e professor do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP; pesquisador responsável pelo Projeto CNPq ‘Análise e descrição da língua Mehinaku (Arawak, aldeias Uwatana e Ipiaipico)’, desde 2004.

RAQUEL GUIRARDELLO-DAMIAN: doutora em Linguística, professora da University of the West of England/UWE e pesquisadora associada do Museu Paraense Emílio Goeldi; coordenou o Projeto ‘Documentação da língua Trumai’ (DOBES, 2001-2005). Autora de uma gramática de referência da língua Trumai.

SEBASTIAN DRUDE: doutor em Linguística pela Universidade Livre de Berlin, pesquisador associado do Museu Paraense Emílio Goeldi. Coordenou o Projeto ‘Documentação da língua Aweti’ (DOBES, 2001-2005).

CHRISTOPHER BALL: doutor em Antropologia e Linguística da Universidade de Chicago (EUA). Na época da vigência do Projeto, defendeu tese de doutorado na Universidade de Chicago, sobre gêneros de fala, registros verbais e contextos de comunicação entre os Wauja e no Alto Xingu. É hoje professor do Dartmouth College, nos Estados Unidos.

GÉLSAMA MARA FERREIRA DOS SANTOS: na época do Projeto, ainda doutoranda em Linguística, UFRJ; concluída sua pesquisa de doutorado sobre a morfologia kuikuro em 2007, é hoje pós-doutoranda (CNPq) com projeto de investigação comparativa das variantes da língua Karib alto-xinguana (Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa, Matipu).

## 6. COLABORADORES

MICHAEL J. HECKENBERGER: professor da Universidade da Flórida (EUA); etno-arqueólogo, conduz pesquisas em arqueologia pré-histórica e histórica no território kuikuro desde 1992; pesquisador principal do Projeto “Southern Amazonia Ethnoarchaeological Project” (com o MN/UFRJ e o Museu Goeldi, National Science Foundation 2004-2005).

CARLOS FAUSTO: doutor em antropologia pelo PPGAS/MN/UFRJ e professor nesta mesma instituição, coordena projetos de pesquisa sobre ritual, economia e política entre os Kuikuro desde 2003 e foi curador da exposição *Tisakisii*: tradição e novas tecnologias da memória.

KRISTINE SUE STENZEL: pós-doutoranda no PPGASMN/UFRJ sob a supervisão da Dra. Franchetto, hoje docente do Departamento de Linguística da UFRJ; linguista com PhD na Universidade de Colorado, especialista em línguas da família Tukano, noroeste amazônico, região caracterizada por um sistema indígena multilíngue e multiétnico.

SÉRGIO MEIRA DE SANTA CRUZ OLIVEIRA: professor da Universidade de Leiden (Holanda), pesquisador associado do Museu Paraense Emílio Goeldi; linguista com doutorado na Universidade de Rice (EUA). Especialista em estudos descritivos e histórico-comparativos das línguas Karib e Tupi. Coordenou o Projeto DOBES “Documentação das línguas Bakairi (Karib meridional), Kaxuyâna (Karib setentrional) e Sateré-Mawé (Tupi)”.

GLAUBER ROMLING DA SILVA: bolsista de Iniciação Científica/CNPq-UFRJ até fevereiro 2007, continua desenvolvendo, sob a orientação de Bruna Franchetto, projeto de documentação e análise da língua Paresi-Haliti (Arawak meridional); concluiu o mestrado em 2009 e é agora doutorando no Programa de Pós Graduação em Linguística-UFRJ

ALINE VARELA: bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-UFRJ) e hoje mestranda em linguística na UFRJ com projeto sobre marcadores epistêmicos na língua Kuikuro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Esta bibliografia não pretende ser exaustiva no que concerne a literatura existente sobre o Alto Xingu, seja ela linguística ou etnográfica. Aqui estão não apenas os títulos e autores citados no presente capítulo, como também os incluídos no Projeto CNPq ‘Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu’, com algumas atualizações.

BALL, Christopher G. 2007. *Out of the Park: Trajectories of Wauja (Xingu Arawak) Language and Culture*. PhD Diss., University of Chicago.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.

BASSO, Ellen B. 1973. The use of Portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Carib): changes in a central Brazilian communicative network. *Language in Society*, no 2 (1-21).

\_\_\_\_\_. 1985. *A musical View of the Universe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

\_\_\_\_\_. 1987. *In Favour of Deceit*. Tuscon: The University of Arizona Press.

\_\_\_\_\_. 1995. *The Last Cannibals*. Austin: University of Texas Press.

BASTOS, Rafael José de Menezes. 1978. *A Musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

BORELLA, Cristina De Cassia. 2000. Aspectos Morfossintáticos da Língua Aweti (Tupí). Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas.

BRANDON, F. R. & SEKI, L. F. 1981. A note on COMP as a universal. *Linguistic Inquiry*, 12 (659-665).

\_\_\_\_\_. 1984 Moving Interrogatives without an Initial +WH Node in Tupí. In *The Syntax of Native American Languages* (Syntax and Semantics, vol. 16), Orlando, Academic Press (77-103).

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Virando gente: notas a uma história aweti. In: *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Bruna Franchetto and Michael J. Heckenberger (eds). Rio de Janeiro: Editora UFRJ (358-400).

CORBERA MORI, Angel. 2004. Estrutura silábica e nasalidade em Waurá. *Signótica*, Universidade Federal de Goiás, v. 15, n. 2 (143-152).

\_\_\_\_\_. 2005. A posse nominal em línguas arawak do Sul e arawak Central: uma abordagem descritiva. *Estudos Linguísticos*, Campinas, SP, v. 34 (263-268).

DRUDE, Sebastian. 2002. Fala masculina e feminina em Aweti. A.S.A. Câmara Cabral & A. D. Rodrigues (orgs), *Línguas Indígenas Brasileiras. Fonologia, Gramática e História*. Atas do I Encontro Internacional do GT Línguas Indígenas da ANPOLL. Belém: Editora Universitária UFPA (177-190).

\_\_\_\_\_. 2008. Tense, aspect and mood in Awetí verb paradigms: analytic and synthetic forms. In: D. K. Harrison, D. Rood e A. Dwyer (ed.). *Lessons from Documented Endangered Languages*. Amsterdam, Philadelphia: Benjamins Publishing Company (67-110).

\_\_\_\_\_. 2008. Nasal harmony in Awetí and the Mawetí-Guarani family (Tupi). *Amerindia* 32 (239-268).

EMMERICH, Charlotte e MONSERRAT Ruth M. F. 1972. Sobre a fonologia da língua Aweti (Tupi). *Boletim do Museu Nacional N.S. Antropologia*, v.25 (1-18).

EVERETT, Daniel L. & SEKI, Lucy. 1986. Reduplication and Cv Skeleta in Kamaiura. *Linguistic Inquiry*, v. 16, n. 2 (326-330).

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

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

FAUSTO, Carlos, FRANCHETTO Bruna & HECKENBERGER, Michael J. 2008. Language, ritual and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society. David K. Harrison, David S. Rood and Aryenne Dwyer (eds), *Lessons from Documented Endangered Languages*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company (Typological Studies in Language 78). (129-158).

FRANCHETTO, B. 1986. *Falar Kuikúro. Estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 1990. Ergativity and Nominativity in Kuikúro and Other Carib Languages. D.Payne (org), *Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American Languages*. University of Texas Press, Austin (407-428).

\_\_\_\_\_. 1992. O aparecimento dos caraíba: para uma história kuikúro e alto-xinguana. Manuela C.da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, FAPESP, SMC, São Paulo (339-356).

\_\_\_\_\_. 1993. A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikúro (Alto Xingu). Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP, FAPESP (95-116).

\_\_\_\_\_. 1995. Processos Fonológicos em Kuikúro: uma Visão Auto-Segmental. Leo Wetzels (org), *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro (53-84).

\_\_\_\_\_. 1983. A fala do chefe: um gênero de fala kuikúro. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n. 4, Linguística Indígena e Responsabilidade Social (45-72). IEL, UNICAMP, Campinas.

\_\_\_\_\_. 1989. Forma e significado na poética oral Kuikúro. *Amerindia* 14 (83-118). Laboratoire d'Ethnolinguistique, CNRS, Paris.

\_\_\_\_\_. 1990. A Ergatividade Kuikúro (Karíbe): Algumas Propostas de Análise. *Cadernos de Estudos Linguísticos* 18 (57-78). IEL/UNICAMP, Campinas, SP.

\_\_\_\_\_. 1991. A ergatividade em línguas karíbe: uma hipótese explicativa. *Anais do V Encontro Nacional da ANPOLL. Área de Linguística*. ANPOLL, Porto Alegre-RS (256-264).

\_\_\_\_\_. 1994. A ergatividade kuikúro: quadro geral, hipóteses explicativas e uma visão comparativa. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, Vol VIII (7-16). Lima, Peru, Linguística Tupi-Guarani/Caribe (estudios presentados en el 47 Congreso Internacional de Americanistas, 7-11 de julio de 1991, Nueva Orleans).

\_\_\_\_\_. 1996. As línguas Ergativas e a Teoria da Gramática. *Atas do I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Linguística (ABRALIN)*, Salvador, ABRALIN-FINEP-UFBA (220-226).

\_\_\_\_\_. 1997. Tolo Kuikúro: Diga cantando o que não pode ser dito falando. *Invenção do Brasil, Revista do Museu Aberto do Descobrimento*. Ministério da Cultura, (57-64).

\_\_\_\_\_. 1997. Tolo: cantos kuikuro. *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborígen*. Buenos Aires 20-23 de mayo de 1997. Universidade de Buenos Aires/Facultad de Filosofia y Letras/Instituto de Lingüística, 1998 (415-425).

\_\_\_\_\_. 2000. Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du chef. Aurore Becquelin Monod e Philippe Erikson (orgs), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Societé d'Ethnologie (481-510).

\_\_\_\_\_. 2001 Línguas e História no Alto Xingu. B. Franchetto e M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ (111-156).

\_\_\_\_\_. 2001. Ele é dos outros. Gêneros de fala cantada entre os Kuikuro do Alto Xingu. C. N. Mattos, E. Travassos, F. T. de Medeiros (orgs), *Ao encontro da palavra cantada: poesia, música e voz*. 7 Letras/CNPq (40-52).

\_\_\_\_\_. 2002. How to Integrate Ethnographical Data into Linguistic Documentation: some remarks from the Kuikuro Project (DOBES, Brazil). P. Austin, H. Dry e P. Wittenburg (orgs.), *Proceedings of the International LREC Workshop on Resources and Tools in Field Linguistics*. ISLE/DoBeS. [http://www.mpi.nl/lrec/papers/lrec-pap-19LREC\\_Workshop\\_kuikuro.pdf](http://www.mpi.nl/lrec/papers/lrec-pap-19LREC_Workshop_kuikuro.pdf).

\_\_\_\_\_. 2002. Céu, terra, homens. O Calendário Kuikuro. M. K. L. Ferreira (org.), *Idéias Matemáticas de Povos Culturalmente Distintos*. São Paulo: Global. 2002 (101-118).

\_\_\_\_\_. 2003 “L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil)”. *Amerindia* 28, numéro Langues Caribes (213-248). Paris: AEA.



\_\_\_\_\_. 2002. Kuikuro. Uma língua ergativa no ramo meridional da família Karib (Alto Xingu). *Ergatividade na Amazônia I*. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CNRS, IRD); Laboratório de Línguas Indígenas (UnB) (15-44).

\_\_\_\_\_. 2004 “Coreferentiality in Kuikuro (Southern Carib, Brazil) I”. *Ergatividade na Amazônia II*. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CNRS, IRD); Laboratório de Línguas Indígenas (UnB). 2004 (121-138).

\_\_\_\_\_. 2006. Are Kuikuro Roots Lexical Categories? Ximena Lois and Valentina Vapnarski (eds), *Lexical Categories and Root Classes in Amerindian Languages*. Bern: Peter Lang. 2006 (33-68).

\_\_\_\_\_. 2006 Ethnography in Language Documentation. In: Jost Gippert, Nikolaus P. Himmelmann, Ulrike Mosel (eds), *Essentials of Language Documentation*. Berlin: Mouton de Gruyter (183-212).

\_\_\_\_\_. 2008. Absolutivo e ergativo pensados a partir do Kuikuro. *Ameríndia* 32 (37-56).

FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (eds). 2001. *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

FRANCHETTO, Bruna & SANTOS, Mara. 2002. Construção de bases de dados lexicais: o Projeto Kuikuro e o Programa DOBES. Ana Suelly A. C. Cabral & A. Rodrigues (orgs), *Atas do I Encontro Internacional sobre Línguas Indígenas, Tomo II*. Belém: EDUFPA (22-36).

\_\_\_\_\_. 2003. “Natureza dos argumentos e mudança de valência a partir de uma classificação (semântica) dos ‘verbos’ kuikuro”. *Ergatividade na Amazônia II*. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CNRS, IRD); Laboratório de Línguas Indígenas (UnB) (101-154).

\_\_\_\_\_. 2007. Les marques de la parole vraie en Kuikuro, langue caribe du Haut-Xingu (Brésil)”. Z. Guentchéva & I. Landaburu (eds), *L'Énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de*

*l'information: illustrations amerindiennes et caucasiennes*. Paris: Éditions Peeters (173-204).

FRANCHETTO, Bruna; SANTOS, Mara, MEHINAKU Mutuá. 2007. Concepts and forms of plurality in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). *UMPO 35, Proceedings of the 4<sup>th</sup> Conference on the Semantics of Underrepresented Languages in the Americas*. University of Massachusetts Occasional Papers (SULA 4). Amy Rose Deal (ed.). Amherst, MA: GLSA, University of Massachusetts, Amherst (99-116).

GREGOR, Thomas. 1990. Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu. J. Haas (ed.), *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press (105-24).

\_\_\_\_\_. 1994. Symbols and Rituals of Peace in Brazil's Upper Xingu. L. E. Sponsel and T. Gregor. Boulder (eds), *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Lynne Rienner Publishers (241-257).

GUIRARDELLO, Raquel. 1992. Aspectos da morfossintaxe da língua Trumai (Isolada) e de seu sistema de marcação de caso. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, Campinas.

\_\_\_\_\_. 1993. Uma abordagem preliminar da etnografia da comunicação na comunidade Trumai, Parque Xingu. Seki, L. (org.), *Linguística Indígena e Educação na América Latina*. Campinas: UNICAMP (351-363).

\_\_\_\_\_. 1999. Trumai. R.M.W. Dixon & A. Y. Aikhenvald (eds), *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press (351-52).

\_\_\_\_\_. 1999. A Reference Grammar of Trumai. PhD Thesis, Rice University.

\_\_\_\_\_. 2002. The syntax and semantics of posture forms in Trumai. J. Newman (ed), *The Linguistics of Sitting, Standing and Lying*. Amsterdam: John Benjamins. (141-177).

\_\_\_\_\_. 2003. Classes verbais e mudança de valência em Trumai.

*Ergatividade na Amazônia II*. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CNRS, IRD); Laboratório de Línguas Indígenas (UnB). (195-214).

\_\_\_\_\_. 2005. Fonologia, Classes de Palavras e Tipos de Predicado em Trumai. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* (49-162). Belém, Pará.

HECKENBERGER, Michael. 2002. Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazonian "Formative." *Comparative Arawak Histories*, edited by Fernando Santos-Granero and Jonathan Hill (99-121). University of Illinois Press: Urbana.

\_\_\_\_\_. 2001a. Estrutura, história e transformação: a cultura Xinguana no longue durée (1000 a 2000 d.C.). In *Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Culturas* (21-62). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2001b. Epidemias, Índios Bravos e Brancos: contato cultural e etno-gênese xinguana. *Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura* (77-110). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. Routledge: New York.

HECKENBERGER, M. J., A. KUIKURO, U. T. KUIKURO, J. C. RUSSEL, M. SCHMIDT, C. FAUSTO, B. FRANCHETTO. 2003. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science* 301 (1710-1714).

HECKENBERGER, Michael J., RUSSEL J. Christian., FAUSTO Carlos., TONEY Josshua .R., SCHMIDT, Morgan J., PEREIRA Edithe, FRANCHETTO, Bruna, KUIKURO Afukaka. 2008. Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes and the future of the Amazon. *Science*, Vol. 321, 29 (1214-1216).

HECKENBERGER Michael, Carlos FAUSTO and Bruna FRANCHETTO.

2003. Revisiting Amazonia Circa 1492. Answer to the letters by Betty

Meggers and Eduardo Brondizio. *Science* vol. 302 (2068-2069).

IRELAND, Emilienne. 1988. Cerebral savage: the whiteman as symbol of cleverness and savagery in Waurá myth. J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press (157-173).

\_\_\_\_\_. 2001. Noções Waurá de Humanidade e Identidade Cultural. B. Franchetto and M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ (249-286).

KRAUSE, Fritz. 1936, Die Yaruma- und Arawine Indianer Centralbrasiliens. *Baessler-Archiv* 19 (32-44). Berlin.

MEIRA, Sérgio. 2002. A first comparison of pronominal and demonstrative systems in the Cariban language family. M. Crevels, S. van der Kerke, S. Meira, H. van der Voort (eds), *Current Studies in South American Languages*. Leiden: CNWS, University of Leiden. (255-275).

\_\_\_\_\_. 2006. A família linguística Caribe (Karib). *Revista de Estudos e Pesquisas* v. 3, n. 1/2 (157-174). Brasília: FUNAI: CGEP/CGDTI.

MEIRA, Sérgio e FRANCHETTO, Bruna. 2005. The Southern Cariban Languages and the Cariban Family. *International Journal of American Linguistics*, vol 71, n. 2 (127-190). Chicago: Chicago University Press.

MONOD-BECQUELIN, Aurore. 1970. Multilinguisme des Indiens Trumai (Brésil Central). *Language*, n. 18 (78-94).

\_\_\_\_\_. 1977. *La pratique linguistique des Indiens Trumai* (Haut Xingu, Mato Grosso, Brésil). Paris: SELAF.

MONOD-BECQUELIN, Aurore & GUIRARDELLO, Raquel. 2001. Histórias Trumai. B. Franchetto e M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ (401-443).

MONSERRAT, Ruth M. F. 1976. Prefixos pessoais em Awetí. *Linguística*, v.3: 1-16.

\_\_\_\_\_. 2002. Línguas Tupi e ergatividade. In: A. S. A. C. Cabral e A. D. Rodrigues (Ed.). *Línguas Indígenas Brasileiras Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*. Belém: Editora UFPA, v.Tomo 1 (191-202).

MUJICA, Mitzila I. O. 1992 Aspectos Fonológicos e Gramaticais da Língua Yawalapiti (Aruak). Campinas, UNICAMP, Diss. de Mestrado.

RICHARDS, J. 1969. A tentative analysis of Waura clause types. ms SIL.

\_\_\_\_\_. 1972 Word order, emphasis and anaphoric reference in Waura simple transitive clauses. ms SIL.

\_\_\_\_\_. 1973. Dificuldades na análise da posseção nominal na língua Waurá. *Série Linguística* (11-291). Brasília: SIL.

\_\_\_\_\_. 1977. Orações em Waurá, *Série Linguística* 7 (141-184). Brasília: SIL.

\_\_\_\_\_. 1986a Waurá verb affixes. ms, SIL.

\_\_\_\_\_. 1986b Waurá vocabulary. ms, SIL.

\_\_\_\_\_. 1988. A estrutura verbal waurá. *Série Linguística* 9 (197-218).

\_\_\_\_\_. 1991 “Presentación y gramática de los párrafos en la narrativa Waurá”. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* (157-182).

SANTOS, Mara. 2002. Morfologia Kuikuro: as categorias ‘nome’ e ‘verbo’ e os processos de transitivização e intransitivização. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Linguística, UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2007. Morfologia Kuikuro: gerando nomes e verbos. Programa de Pós-Graduação em Linguística, UFRJ.

SCHMIDT, Max. 1917. *Die Aruaken: Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung*. Leipzig. Veit & Co.

SEKI, Lucy. 1976. O Kamayurá: língua de estrutura ativa. *Língua e Literatura* no. 5 (217-27). São Paulo: USP.

\_\_\_\_\_. 1983. Observações sobre variação sócio-lingüística em Kamayurá. *Cadernos de Estudos Linguísticos* (73-87). Campinas: UNICAMP.

\_\_\_\_\_. 1984. A reduplicação em Kamayurá e Tupinambá. *Anais do VIII Encontro Nacional de Linguística* (49-56). Rio de Janeiro: Depto de Letras, PUC.

\_\_\_\_\_. 1987. Para uma caracterização tipológica da língua Kamayurá. *Cadernos de Estudos Linguísticos* (15-24). Campinas: UNICAMP.

\_\_\_\_\_. 1993. Notas sobre a história e a situação linguística dos povos indígenas do Parque do Xingu. Seki, L. (org.), *Linguística Indígena e Educação na América Latina*. Campinas: UNICAMP (89-117).

\_\_\_\_\_. 1990. Kamayurá (Tupi-Guarani) as an active-stative language. Payne D. L. (ed), *Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South-American Languages*. Austin: University of Texas Press. (367-392)

\_\_\_\_\_. 1999. The Upper Xingu as an incipient linguistic area. R.M.W. Dixon & A. Y. Aikhenvald (eds), *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press. (417-430).

\_\_\_\_\_. 2000. *Gramática do Kamayurá: língua tupi-guarani do Alto Xingu*. Campinas: Editora da UNICAMP.

\_\_\_\_\_. 1997. Sobre as Partículas da Língua Kamaiura. In: Censabella, M. & J. P. Viegas Barros. (Org.). *Actas de las III Jornadas de Linguística Aborígen* (45-72). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997, v. 1.

\_\_\_\_\_. 2000. Aspectos diacrônicos da língua Kamaiurá (Tupi-Guarani). Bruno Staib (org.). *Linguística romanica et Indiana (Festschrift für Wolf Dietrich)*. 1 ed. Tübingen: Gunter Narr Verlag, v. 1 (566-581).

\_\_\_\_\_. 2000. Estratégias de Relativização em Kamaiurá . In: Voort, Hein van der & S. van den Kerke. (Org.). *Indigenous Languages of Lowland South America (ILLA)* 1. Leiden: Centre for Non-Western Studies (309-324).

\_\_\_\_\_. 2001. Classes de Palavras e Categorias Sintático-funcionais em Kamaiurá (Tupi-guarani). In: F. Queixalós. (Org.). *Des Noms et des verbes en Tupi-guarani: état de la question*. Muenchen: Lincom Europa (39-66).

\_\_\_\_\_. 2004. Causativos em Kamaiurá (tupi-guarani). In: Zarina Estrada Fernández; Ana V. Fernández Garay; Albert Álverz González. (org.). *Estudios en Lenguas amerindias: homenaje a Ken L. Hale*. 1 ed. México: Editorial Unison, 2004, v. 1 (295-308).

\_\_\_\_\_. 2008. Sistema de marcação de caso em Kamaiurá. *Amerindia* 32 (135-154).

SEKI, Lucy & AIKHENVALD, Alexandra Y. 1994. Maipuran languages of Xingu: a reconstruction. Inédito.

SILVA, Márcio A. 1981. A fonologia segmental da língua Kamayurá. Diss. de Mestrado. UNICAMP, Campinas.

STEINEN, Karl von den. 1886. *Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

\_\_\_\_\_. 1892. *Die Bakairí Sprache: Wörterverzeichnis, Sätze, Sagen, Grammatik; mit Beiträgen zu einer Lautlehre der karäibischen Grundsprache*. Leipzig: K. F. Koehler's Antiquarium.

\_\_\_\_\_. 1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887-1888*. Berlin: D. Reimer.

## RESUMO

Este capítulo é uma introdução ao livro e ao conjunto de textos que o compõem. O projeto que deu origem ao workshop realizado em 2008 e a esta publicação, todos com o mesmo título, partiu do capital acumulado por experiências anteriores e foi um empreendimento multidisciplinar. O objetivo de um grupo de pesquisadores, sobretudo linguistas, foi o de ampliar e aprofundar as respostas hoje possíveis a uma questão central para o conhecimento das sociedades e das línguas nativas das terras baixas da América do Sul, em particular da Amazônia meridional: quais foram (e quais são hoje) os processos de gênese e reprodução do sistema indígena multilíngue e multiétnico conhecido como Alto Xingu. Procurando respostas em um trabalho de montagem de uma espécie de quebra-cabeça basicamente histórico, são abordadas sucessivamente e, em seguida, de modo interligado, as contribuições da arqueologia, da etnológica e da linguística. Esta última mereceu um detalhamento maior e específico, dado que a perspectiva linguística, entre os possíveis olhares sobre o fenômeno, foi eleita como o foco de interesse para lançar uma ponte com outros campos de produção de conhecimentos.

Palavras-chave: Alto Xingu; Multilinguismo.

## ABSTRACT

This chapter is an introduction to the book and the set of texts that have gone into its making. The multidisciplinary project leading to the workshop held in 2008 and to this publication, all with the same title, stemmed from the experience accumulated through earlier research projects. The objective of the group of researchers, primarily linguists, was to broaden and deepen the answers that we can now obtain to a question central to the understanding of the native societies and languages of the South American lowlands, especially southern Amazonia: namely, what were (and what are today) the processes of genesis and reproduction responsible for the multilingual and multiethnic indigenous system known as the Upper Xingu. Seeking responses within an enterprise that basically resembles piecing together a historical jigsaw puzzle, the book successively examines in interconnected form the contributions of archaeology, ethnology and linguistics. The latter receives more detailed and specific attention, since the linguistic approach, among the various possible ways of exploring the phenomenon, was chosen as the focal point for building bridges with other fields of knowledge production.

Key-words: Upper Xingu; Multilingualism.





# COMPARANDO LÍNGUAS ALTO-XINGUANAS

## METODOLOGIA E BASES DE DADOS COMPARATIVOS

SEBASTIAN DRUDE

*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main*  
*Museu Paraense Emilio Goeldi*

### INTRODUÇÃO: COMPARANDO AS LÍNGUAS DO ALTO XINGU

O sistema alto-xinguano é famoso por incluir vários povos que compartilham diversos traços culturais e convivem num constante intercâmbio material e simbólico. Ao mesmo tempo, eles mantêm sua individualidade e, em particular, suas respectivas línguas ou variedades linguísticas,<sup>1</sup> que são um dos emblemas mais importantes para o estabelecimento de fronteiras sociais entre os diferentes grupos locais.

Esta publicação trata das relações entre algumas das línguas alto-xinguanas e dos reflexos linguísticos da convivência cultural, política e social que caracteriza a maioria dos povos do Alto Xingu.

---

<sup>1</sup> No que segue, uso o termo ‘língua’ no sentido sócio-político mais do que estritamente linguístico. Assim, abstraio do fato que os Wauja e os Mehinaku são capazes de se comunicar uns com os outros sem problemas e sem um ter aprendido a variedade do outro – ou seja, do fato de que se trata, no caso, de dois co-dialetos de uma mesma língua (outro dialeto desta língua era, provavelmente, o falar dos Kustenau, já não mais existentes como grupo local distinto). O mesmo vale para as variedades da língua Karib alto-xinguana faladas por Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwa.

Embora o foco da maioria dos autores seja dirigido a uma língua particular, é preciso investigar os aspectos globais da configuração linguística desta área, pois queremos desvendar indícios que as respectivas línguas podem oferecer sobre o complexo sistema cultural abrangente e seu desenvolvimento histórico. Provavelmente, o processo da formação do sistema deixou vestígios nas diferentes línguas. É possível que elas possam contribuir com fatos relevantes para determinar os momentos (e sua ordem relativa) em que os distintos grupos entraram em contato com os demais? É provável que as particularidades e a individualidade de cada grupo se reflitam de uma forma ou de outra em distintas propriedades linguísticas. E afinal, qual é exatamente o papel das línguas na definição de alteridades no Alto Xingu? Estas questões foram formuladas e inicialmente abordadas por Bruna Franchetto (e.g., 2001), mas com bases empíricas ainda incipientes.

Portanto, para começar a responder a tais perguntas, foi necessário conceber um projeto maior e articulado, numa cooperação que visasse ‘comparar as línguas’ (ou variedades).

Ora, como se comparam entes tão complexos e abstratos como ‘línguas’, que convivem num sistema que já foi chamado de ‘área cultural’?

Postulo aqui que há quatro níveis em que vale particularmente compararmos dados linguísticos para avançar na análise de questões como as mencionadas acima.

1. A ESTRUTURA DAS LÍNGUAS, isto é, seu sistema sonoro (fonética, fonologia) e gramatical (morfologia e sintaxe com seus respectivos componentes semânticos). Se há traços compartilhados (tais como fones raros, categorias e estruturas gramaticais compartilhadas etc.), pode ser possível distinguir traços de uma área linguística (em surgimento) (cf. Seki, 1999 e neste volume). Para isto é necessário também observar as propriedades análogas de outras línguas na região, para diferenciar traços que distinguem as línguas alto-xinguanas das demais na mesma área geográfica, condição necessária para falar numa área linguística.

2. O LÉXICO pode ser analisado tanto com respeito a regularidades e particularidades formais (padrões de composição, derivação e semelhanças) quanto a sua estrutura semântica (categorizações e relações sistemáti-

cas compartilhadas ou diferenciais). O léxico também pode revelar detalhes e a intensidade do contato entre os povos no passado e no presente, como por exemplo, através de empréstimos (entre as línguas, ou empréstimos compartilhados provenientes de outras línguas).

3. O DISCURSO. Em diversas situações, os falantes de cada língua fazem uso dos recursos estruturais e do vocabulário da língua de uma forma especial – por exemplo, para introduzir um novo fato ou uma nova personagem numa narrativa. Como dirigir-se ao outro, quais fórmulas se usam na fala ritual, ao narrar, ao falar em público, com um amigo, na família? Qual é a estrutura, a ordem em textos tradicionais, quais tópicos figuram proeminentemente ou não ao versar sobre um dado assunto? Estes tipos de propriedades linguísticas costumam escapar da análise meramente gramatical e lexical. É necessário analisar diversas instâncias de textos para descobrir padrões que ultrapassem o uso casual por parte dos indivíduos ou recorrências acidentais. São estes padrões os que podem ter traços compartilhados por certa comunidade linguística, como é o caso dos grupos que compõem o sistema alto-xingvano e como é o caso do sistema como um todo.

4. O CONTEÚDO. Além de ver com quais meios (estruturais, lexicais e retóricos) os Alto-Xingvanos se expressam, podemos e devemos observar o que eles dizem. Aqui ultrapassamos o campo da linguística propriamente dita e entramos em áreas afins da antropologia e dos estudos literários, em particular quando estudamos o conteúdo de mitos e narrativas tradicionais. Aqui também procuramos o que é compartilhado e o que é particular de cada grupo. Isto pode trazer *insights* relevantes e reveladores sobre o sistema do Alto Xingu.

É evidente que um programa de pesquisa como o delineado aqui requer a contribuição de todos os linguistas participantes do presente projeto e possivelmente de outros – e especialmente requer tempo.

O primeiro passo é juntar dados e materiais das e nas diferentes línguas, de modo a ter uma primeira base para a comparação. Para o primeiro nível – a estrutura – precisamos de análises detalhadas e globais das línguas alto-xingvanas. Até recentemente dispúnhamos de

apenas duas gramáticas descritivas (Seki, 1999, para o Kamayurá, e a tese inédita de Guirardello, 1999, sobre o Trumai) e de um conjunto de artigos, descritivos e teóricos, bem como de duas teses inéditas sobre o Kuikuro, uma das variantes Karib (Franchetto 1986; Santos, 2007). Os participantes do Projeto que estão contribuindo para o presente volume, estão, assim, construindo e completando suas análises através de pesquisas ainda em curso ou do aprofundamento de estudos já apresentados ou publicados. Para o segundo nível, precisamos de bases de dados lexicográficas extensas, idealmente dicionários abrangentes<sup>2</sup>, e também bases de dados mais específicas, cobrindo, por exemplo, campos semânticos selecionados.

Para o terceiro nível e, em particular, para o quarto nível, precisamos de versões comparáveis de textos, especialmente versões de um ‘mesmo’ texto, como de uma narrativa ou de um depoimento análogos. Em seguida, com um número maior de dados sobre o uso das línguas em situações cotidianas, ainda teremos muito o que descobrir sobre a organização do discurso. Felizmente, em princípio, hoje é possível obter este material, graças à tecnologia atual e à metodologia de documentação linguística desenvolvida nos últimos anos em programas de pesquisa como o ELDP (*Endangered Languages Documentation Project*) e o DOBES (*Dokumentation bedrohter Sprachen*, Documentação de Línguas Ameaçadas, cf. Drude 2006).

Partindo da experiência acumulada de alguns dos autores em projetos de documentação linguística, surgiu a iniciativa de levantar e organizar materiais que pudessem servir para estudos comparativos no Alto Xingu.

Dado o estado atual e o potencial para a análise comparativa, focalizamos, numa primeira etapa, o segundo (léxico) e o quarto nível (conteúdo) e, portanto, priorizamos a obtenção de listas comparáveis de palavras (coleções lexicográficas) e textos análogos em seis línguas (ou variedades):

#### FAMÍLIA KARIB

Karib alto-xinguano (variedade Kuikuro; responsáveis principais: Bruna Franchetto e Mara Santos)

---

<sup>2</sup> Nenhum dicionário sobre alguma língua alto-xinguana foi publicado até hoje.

## FAMÍLIA (TRONCO) TUPI

Aweti (responsável principal: Sebastian Drude)

Kamayurá (subfamília Tupi-Guarani; responsável principal: Lucy Seki)

## FAMÍLIA ARAWAK

Mehinaku (responsável principal: Angel Corbera Mori)

Wauja (responsável principal: Christopher Ball)

## TRUMAI

Língua isolada (responsável principal: Raquel Guirardello-Damian)

Um *desideratum* para o futuro é incluir sistematicamente as outras variantes do Karib alto-xinguano (em particular, **Kalapalo**, mas também Matipu e Nahukwa), a língua **Bakairi**<sup>3</sup>, também da família Karib, e a língua **Yawalapiti** (Arawak, sem ser co-dialeta de Mehinaku e Wauja).

Conforme dissemos, como primeiro passo, concordamos em coletar material lexicográfico e textos de gêneros e tópicos diferentes.

Nas próximas duas seções deste capítulo, especifico quais são os materiais que os participantes do Projeto concordaram em levantar, elicitar e/ou gravar (lexicais e textuais), para análises realizadas ou futuras, sempre no contexto de um empreendimento comparativo. Certamente, com tais metas e metodologia, trata-se de um projeto de caráter exploratório e, sob vários aspectos, inovador no panorama brasileiro.

## 1. LISTAS COMPARATIVAS DE PALAVRAS

O léxico de uma língua reflete a história, a cultura, a cosmovisão, as instituições sociais e políticas dos seus falantes. Para poder comparar palavras com significado semelhante ou pertencentes a um mesmo campo semântico é preciso ter uma boa descrição lexicográfica da língua, não somente com traduções para outras línguas, mas com descrições explicativas (“definições”) dos significados, idealmente na língua vernácula e na língua dominante. Não há ainda dicionários dessa natureza – abrangentes

---

<sup>3</sup> Foi iniciada cooperação com o linguista Sérgio Meira, da Universidade de Leiden (Países Baixos) e que vem se dedicando à documentação da língua Bakairi.

e que possam servir para a comparação das línguas do Alto Xingu. Sendo assim, a base para a comparação foi e está sendo organizada pelos próprios participantes deste projeto.

Selecionamos algumas áreas do léxico para as quais queremos levantar o inventário lexical de cada língua, partindo de listas de termos em Português que devem servir para elicitare termos com significados semelhantes nas respectivas línguas. Estas áreas são:

- termos culturais chaves (incluindo os relativos aos muitos rituais alto-xinguanos),
- artefatos (incluindo instrumentos musicais e elementos da estrutura da casa tradicional),
- termos do parentesco,
- partes do corpo,
- animais: mamíferos, peixes, aves.

As listas estão em formato de tabelas (ver tabelas ‘*Termos Culturais*’ e ‘*Artefatos*’, nos anexos do livro), onde cada termo em Português constitui o ponto de referência de uma linha. O ideal é um formato em que os vários termos de uma língua alto-xinguanas, que de alguma forma correspondem ao termo em Português, ou que são relevantes para a comparação, sejam relacionados claramente com o termo em Português. Por enquanto, usamos células mescladas dentro de uma tabela em formato *spreadsheet*, mas estamos procurando e explorando outras formas mais apropriadas, especialmente para poder transformar os nossos bancos de dados em outros formatos a serem usados com outros *softwares*. Neste contexto, é um problema geral que as diferenciações semânticas em uma língua não são necessariamente idênticas às de outra língua, e com cada língua a complexidade das correspondências e divergências cresce exponencialmente.

Nas listas atuais, para cada língua há várias colunas – no mínimo uma para a palavra correspondente na língua e usualmente uma segunda para um comentário ou uma explicação, especialmente se há alguma divergência semântica. Algumas vezes há uma coluna para uma glosagem detalhada, especialmente no caso de termos compostos ou derivados; ou pode haver uma coluna com comentários à forma linguística mais do que ao significado.

Passamos a dar algumas informações gerais sobre as listas de palavras e o material coletado até final de agosto de 2008.

## 1. TERMOS CULTURAIIS

Esta lista começou a ser compilada em 2001 por Bruna Franchetto e, atualmente, contém 47 termos em Português para conceitos básicos e centrais na cultura alto-xingwana, tais como ‘aldeia’, ‘alma/sombra’, ‘caminho’, ‘chefe’, etc. Como quase todas as listas, os dados coletados já estão reunidos em formato Excel, com uma folha para o histórico da tabela (registrando mudanças e acréscimos). Atualmente, a tabela possui 60 linhas, visto que em algumas línguas há mais do que um termo para um dado termo em Português. A versão mais nova contém os termos correspondentes em todas as seis línguas e pode ser lida no Anexo 1.

## 2. TERMOS RELACIONADOS A RITUAIS

Esta lista, de certa forma, é uma expansão da anterior, e foi recentemente elaborada por Carlos Fausto com Bruna Franchetto, do grupo de pesquisa Documenta Kuikuro; trata-se de um dos primeiros resultados do trabalho de documentação dos rituais, cantos e músicas, iniciativa dos próprios Kuikuro. Por enquanto, é um documento de texto e contém somente os termos em Kuikuro. Esta lista em forma de tabela apresenta os nomes dos rituais, a maioria pan-xinguanos, e menciona propriedades das músicas/cantos relacionados. Para cada ritual específica o ‘companheiro’ (vários rituais são percebidos como relacionados ou em pares), a categoria (verbal/instrumental), sexo dos participantes principais (feminino/masculino), a topologia dos cantos (ordenados ou não), a língua ou línguas destes cantos e a sua quantidade quando associados (em ‘suítes’ e ‘peças’).<sup>4</sup> Veja-se a ta-

---

<sup>4</sup> A documentação dos rituais kuikuro está vinculada a diferentes projetos concluídos ou em andamento: coordenados por Carlos Fausto e com a participação de Bruna Franchetto: Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI) Projeto: Documentário sobre o ciclo ecológico do pequi, sua festa e histórias (aldeia Ipatse, Kuikuro, Alto Xingu, Estado do Mato Grosso); Projeto “Rituais Kuikuro do Alto Xingu: Tradição e Novas Tecnologias da Memória”. Documenta Kuikuro, Vídeo nas Aldeias, Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu. Petrobrás Cultural, MinC (Pronac: 056552), 2006-2008; Projeto de Pesquisa CNPq, Edital Ciências Humanas 2005, Projeto “Uma arqueologia do tempo presente (fase III – música, linguagem e aprendizagem)”; Auxílio Pesquisa CNPq, Edital Universal 2006, Projeto “Arte, Imagem e Memória: Uma Antropologia Xingwana do Ritual”; Bolsa de Pesquisa Faperj Cientista do Nosso Estado 2006, Projeto: “Arte, Memória e Ritual na América Indígena: Horizontes de uma Antropologia da Imagem”. 2007-2008; Projeto CAPES-COFECUB “Arte, Imagem, Memória: Horizontes de uma antropologia da arte e da cognição” (co-coordenador Carlos Severi, EHSS, França). 2007-2010. Fausto e Franchetto são também curadores da exposição *Tisakisit: Tradição e Novas Tecnologias da Memória*, Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2006-2007 e Museu de Artes e Ofícios de Belo Horizonte 2008-2009.

bela apresentada no primeiro capítulo deste livro, bem como os comentários que a acompanham.

### 3. ARTEFATOS

Está é uma lista bastante ampla (mais do que 330 linhas, para aproximadamente 220 termos em Português) e completa (dados para quase todos os itens, para Aweti, Kamayurá, Kuikuro, Mehinaku, Trumai e Wauja). A lista contém termos como ‘abanador’, ‘braçadeira’, ‘arranhadeira’ e os principais alimentos, como os diferentes tipos de beiju de polvilho de mandioca, além de incluir itens que não são da cultura tradicional, como ‘caneta’ (ver tabela no anexo). Futuramente, a cada termo será associada uma imagem e uma ficha técnica<sup>5</sup>, possibilitando, assim, uma comparação precisa.

### 4. INSTRUMENTOS MUSICAIS

Trata-se de um tipo de artefato em destaque na cultura alto-xingua (como os cantos dos rituais se destacam entre os termos culturais), e por isto merece uma lista a parte, proposta mais recentemente, em 2006. A última versão possui os termos para 16 itens em Aweti, Kamayurá, Kuikuro e Trumai. A tabela ainda está em estado preliminar.

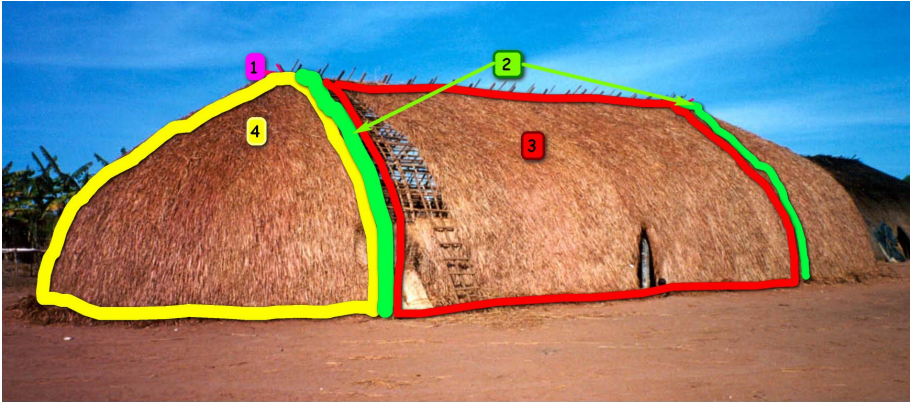
### 5. CONSTRUÇÃO DA CASA

A casa tradicional é provavelmente o ‘artefato’ mais complexo do Alto Xingu e cada componente e material tem um termo específico. Já que todos os Alto-Xinguanos constroem mais ou menos o mesmo tipo de casa, vale a pena comparar estes termos. A tabela (já no formato padrão, com histórico) é a mais recente e é a primeira que conta com um conjunto de fotografias pertencentes ao arquivo digital da documentação da língua Kuikuro (Bruna Franchetto), como parte da documentação da língua Kuikuro (DOBES, 2001). Estas fotos foram submetidas a tratamento gráfico por Sebastian Drude em 2007 de modo a permitir a identificação das partes da casa referidas pelos termos indígenas alto-xinguanos, como mostram as duas imagens reproduzidas abaixo:

---

<sup>5</sup> Para a elaboração de fichas técnicas, é indispensável a consulta à obra de referência de Berta Ribeiro, *Dicionário de Artesanato Indígena*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.





A melhor forma de acoplar os itens lexicais às fotografias ainda está sendo investigada e a utilidade deste material está sendo testada com a maioria das línguas. Por enquanto, a lista tem aproximadamente 50 termos e temos dados para Aweti (50 termos), Kamayurá (30) e Kuikuro (30).

#### 6. TERMOS DE PARENTESCO

Este campo semântico é um dos mais fundamentais para qualquer análise antropológica e costuma estar entre os primeiros a serem coletados em qualquer pesquisa de campo. Já que os conceitos são extremamente estruturados (constituem um sistema descritível



com poucos parâmetros, como geração, sexo de *ego* e *alter*, consanguinidade ou afinidade, etc.), não temos dados em uma simples lista, mas sim, uma tabela estruturada para cada língua. É verdade que a estrutura desta tabela (usualmente com aproximadamente 40 posições/células) pode variar de língua para língua, isto é, a abrangên-

cia de um termo – graficamente, o tamanho da célula – pode divergir. Em geral, todavia, as tabelas providenciam uma forma razoavelmente adequada para a comparação. Até o momento obtivemos dados completos de quatro línguas (Aweti, Kamayurá, Kuikuro e Trumai).

#### 7. PARTES DO CORPO E TERMOS AFINS

Esta lista surgiu a partir da junção das elicitções baseadas em diferentes manuais para a coleta de dados, inclusive mapas do corpo humano, masculino e feminino, e vídeos didáticos no caso do Kuikuro. Além dos termos para partes do corpo propriamente dito, há termos para *secreta* (líquidos, secreções e outras substâncias produzidas pelo organismo humano). É uma lista bastante ampla (atualmente temos aproximadamente 330 linhas) e ainda precisa ser organizada mais coerentemente, pois alguns termos em Português são vagos ou equivalentes a outros. Isto ocorre, em parte, por causa do material heterogêneo que foi usado para a elicitção. Portanto, é provável que o número de linhas diminua sensivelmente depois de uma reorganização. Observamos a dificuldade de determinar com precisão o referente de um termo, já que se trata às vezes de pontos, às vezes de áreas e já que pontos e áreas referidos por um termo em Português coincidem raramente com o ponto ou área referido por aquele termo na língua indígena. Assim, por exemplo, a tradução de palavras como ‘quadril’, ‘ombro’, ‘coxa’, não é imediata e pressupõe uma elicitção cuidadosa. Atualmente temos dados somente para duas línguas: 180 termos para o Kuikuro e 220 para o Aweti.

#### 8. MAMÍFEROS

Os mamíferos constituem uma classe menor, mas usualmente saliente, de animais. Temos uma tabela de 77 linhas, com os nomes em vernáculo e científico de cada animal. Utilizamos obras de referência para a elicitção<sup>6</sup>, mas ainda não resolvemos se e como nós poderemos citar e reproduzir as imagens-estímulo no nosso banco de dados. A última

---

<sup>6</sup> Emmons, L. H., and F. Feer. *Neotropical rainforest mammals: a field guide*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990. Eisenberg, Jolan. *Mammals of the Neotropics – The Northern Neotropics* – vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press. 1989.

versão inclui dados mais ou menos completos para Aweti, Kuikuro e Trumai.

## 9. PEIXES

No contexto alto-xinguano, o mundo dos peixes é central, tanto no âmbito mitológico como na alimentação. Infelizmente, a identificação correta de peixes não é uma tarefa para não-especialistas e precisaria da colaboração de um ictiólogo, ainda mais porque não há bancos de dados biológicos para a região do Alto Xingu. Por enquanto, trabalhamos com algumas obras de referência gerais<sup>7</sup>, com ilustrações. Organizamos um notável conjunto de fotografias tiradas na área indígena por Franchetto, Santos e Fausto. A tabela resultante tem aproximadamente 85 linhas, não necessariamente completas, e contém dados de três línguas (Aweti, Kamayurá e Kuikuro), que precisam de verificação.

## 10. AVES

Como os peixes, as aves são importantes no plano mitológico e, para os Xinguanos, algumas espécies também servem como alimento. Apesar de terem sido usadas referências comuns<sup>8</sup>, as dificuldades de identificação são ainda maiores, por isto vale o mesmo que foi dito acima para a lista dos peixes. A necessidade de colaboração profissional por parte de ornitólogos se faz urgente já na situação atual da tabela resultante: ela tem 365 linhas, mas provavelmente muitos sinônimos e casos em que a diferença ou identidade devem ser verificadas. Temos 240 e 230 termos para Aweti e Kuikuro, com várias repetições<sup>9</sup>. Para o Kamayurá, temos uma lista de 120 termos que também precisa de revisão.

---

<sup>7</sup> Cabalzar, Aloisio (org), *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2005. L. Lauzanne e G. Loubens. *Peces del Río Mamoré*. Paris: Ed. de l'Orstom, 1985. J.C. de Oliveira (org), *A contribuição do setor elétrico ao conhecimento de novos peixes*. Rio de Janeiro: Eletrobrás, 1999.

<sup>8</sup> Frisch, Johan Dalgas. *Aves Brasileiras*. São Paulo: 1981.v.1. Sick, Helmut. *Ornitologia Brasileira*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001. Santos, Eurico. *Pássaros do Brasil: vida e costume*. Belo Horizonte: Col. Zoologia Brasília, vol.5. 1979.

<sup>9</sup> É possível que um termo possa cobrir várias espécies, especialmente se estas pertencem a uma mesma família, mas, às vezes, bastam algumas propriedades em comum para termos um engano na identificação da espécie.

## 2. TEXTOS COMPARATIVOS

A proposta metodológica de gravar, analisar e comparar textos análogos é bem mais recente do que a comparação de listas de palavras (amplamente aplicada desde o século XIX, especialmente no contexto do método histórico-comparativo). Portanto, estamos entrando numa nova área de investigação e o nosso trabalho, em parte, é de caráter pioneiro e exploratório.

Para a fase inicial, nós nos propomos reunir um conjunto de seis textos pertencentes a cinco diferentes gêneros<sup>10</sup> e com diferentes temáticas:

- narrativa mítico-histórica sobre a origem do grupo/povo,
- narrativa mítica sobre a origem da mandioca,
- descrição da aldeia,
- descrição do procedimento para a construção da casa tradicional,
- descrição ou explanação da reclusão pubertária masculina e feminina.

A execução de cada ‘texto’ foi ou deve ser gravada em áudio e, quando possível, em vídeo. Para a sua comparação, precisamos anotar os textos, isto é, no mínimo transcrever (na língua original) o que foi dito e traduzi-lo para o Português. Para isto, podemos aplicar a metodologia desenvolvida nos últimos anos no contexto da documentação linguística<sup>11</sup>. Para a comparação do conteúdo, fazemos uso principalmente da tradução (para o Português, ou possivelmente para o Inglês). Começamos por uma estruturação que facilita o descobrimento de tópicos ou figuras compartilhadas, ou diferenças na organização dos respectivos textos.

Este trabalho foi realizado, até o momento, somente para Kuiu-kuro, Trumai e Aweti, a partir de gravações realizadas ao longo dos projetos de documentação no contexto do programa DOBES.

---

<sup>10</sup> Usamos aqui uma concepção instrumental e talvez algo ingênua de ‘gêneros’ – uma concepção mais sofisticada teria que levar em consideração as categorias nativas, sendo que alguns dos textos em questão provavelmente não pertencem a nenhuma categoria tradicional, mas são artefatos novos produzidos em função do trabalho de documentação.

<sup>11</sup> Para uma visão geral e detalhada da metodologia, ver Drude (2006).

## 1. HISTÓRIA DA ORIGEM DO GRUPO/POVO

Normalmente, este é um texto canônico, parte da tradição oral e da memória coletiva. Como ocorre para outros textos, é relevante que possa haver diferentes versões, por diferentes tradições, herdadas por diferentes narradores. Por outro lado, uma mesma narrativa pode ter versões executadas pelo mesmo contador em contextos diferentes, com finalidades diferentes,<sup>12</sup> sendo, por exemplo, mais ou menos extenso, ou salientando ou omitindo certos detalhes. É importante documentar, como parte dos ‘metadados’, quem contou a narrativa, para quem e em qual contexto.

O que é de interesse primordial neste caso é a análise do conteúdo (nível 4). Este é diretamente relevante para a reconstrução do passado do sistema alto-xinguano, servindo como ponto de referência para comparações com, por exemplo, dados arqueológicos (ver o artigo introdutório de Franchetto neste volume). Cada narrativa, novamente, é uma versão e ela deve ser interpretada à luz dos filtros da memória individual e coletiva e da estrutura da articulação entre personagens e eventos. Divergências na postulada ordem da ‘chegada’ dos respectivos grupos ao sistema alto-xinguano podem ocorrer, até por motivos políticos.

## 2. MITO DA ORIGEM DA MANDIOCA

Como a mandioca é a fonte mais importante de carboidratos dos Xinguanos, o mito de sua origem faz parte do inventário narrativo de todos os grupos e provavelmente do inventário compartilhado por todos os grupos do Alto Xingu. Divergências do conteúdo (nível 4) e em detalhes como o ordenamento de elementos mitológicos (nível 3) ou mesmo nomes de personagens e lugares etc. (nível 2) podem ser indicativas para a questão de qual grupo adotou o mito de qual outro grupo, e assim de novo contribuir para a reconstrução da história do sistema. Diferenças na estilística (nível 3) e em outros planos podem indicar vestígios (ou ‘substratos’) de tradições anteriores à adoção do padrão alto-xinguano.

---

<sup>12</sup> Não podemos esquecer que este tipo de narrativas usualmente interage com a constelação política atual, justificando posições de prestígio e poder ocupados por determinadas pessoas, ou ocupações e demandas territoriais.

### 3. DESCRIÇÃO DA ALDEIA

Certamente, descrever a própria aldeia não é um gênero tradicional. Quanto à documentação para futuras gerações, este texto pode ter um valor importante. Como provavelmente não há uma forma canônica para este texto, é desejável planejar gravações de uma forma controlada e uniformizada.

As descrições devem variar muito conforme inúmeros parâmetros, por exemplo, qual falante dá a descrição e em que ele/ela naquele momento está interessado/a em focar. Interessa-nos, para os fins deste projeto, comparar a forma de como se descreve o palco e os bastidores da vida ritual e cotidiana. Em primeiro plano está a expressão da representação mental do espaço físico e simbólico da aldeia em termos, formas, orientações e construções, dados de grande relevância para o diálogo com a pesquisa arqueológica.

### 4. DESCRIÇÃO DO PROCEDIMENTO DE COMO CONSTRUIR A CASA TRADICIONAL

Uma vez que a estrutura das casas tradicionais é um traço cultural compartilhado e característico de todos os grupos alto-xinguanos, este tópico deve produzir uma comparação frutífera. Mesmo que não seja prática comum entre os Xinguanos relatar sobre como se constroem as casas tradicionais, esperamos que um texto desse tipo siga possivelmente uma lógica comum em termos de sequência cronológica, de saliência de certas partes, etc., o que facilitaria a análise paralela e comparativa.

Mais uma vez, tanto os termos compartilhados (nível 2), como a organização do texto (nível 3), podem servir como indícios para a história sócio-cultural do Alto Xingu e dos grupos individuais. O texto, evidentemente, é estreitamente relacionado com o banco de dados lexicais no campo semântico ‘casa tradicional’ (ver ponto 5 na seção 1, acima).

### 5. DESCRIÇÃO E EXPLANAÇÃO SOBRE A RECLUSÃO PUBERTÁRIA MASCULINA E FEMININA

Mais uma vez estamos diante de um ‘texto’ pouco provável em contexto de interação verbal natural. Mesmo assim, nos ‘textos’ coletados em Aweti, Kuikuro e Trumai há muitos elementos compartilhados, tanto na identificação e ordenação das ações e eventos necessários, como nas explicações de ordem cosmológica. É importante ter explicações sobre a reclusão masculina por parte de um homem, pai de filhos adultos, e sobre a reclusão feminina por parte de uma mulher, mãe de filhas adultas.

Esperamos que os textos apresentem características ligadas a uma instituição comum à cultura tradicional alto-xinguana, apesar de poderem divergir não só entre os diferentes grupos, mas também dependendo do falante. Por isto, será interessante coletar várias versões, sempre que seja viável nas condições de trabalho dos diferentes pesquisadores.

## CONCLUSÃO

Nas seções anteriores, delineamos um programa de pesquisa, já iniciado pelo Projeto ‘Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu’, ultrapassando este em foco e duração. Tratamos de modo sucinto dos fundamentos metodológicos, em particular do conjunto de bases lexicográficas e de textos coletados e trabalhados.

Os pesquisadores do campo da documentação linguística (que é em certos aspectos o contexto mais amplo deste nosso programa de pesquisa) enfocam explicitamente ‘dados’, esquecendo, não poucas vezes, que *dado*, como ‘evidência’, é um termo relacional – *X é um dado para Y* – e não apenas meramente descritivo.

Até mesmo dados ‘primários’, como gravações de eventos e questionários preenchidos, só se tornam ‘conhecimento’ através de sua interpretação, e esta pressupõe inevitavelmente uma perspectiva, um ponto de vista específico. Há sempre o objetivo de ‘entender’ alguma questão, através de uma operação que permita conectar informações em redes de relações simbólicas que, juntas, alimentam o ‘significado’ das observações. Portanto, a pesquisa ganha sentido somente através de questões concretas que procuram respostas possivelmente claras e não pelo simples acúmulo de bancos de dados.

Procuramos neste nosso programa de pesquisa formular perguntas significativas, concretas, interessantes, para as quais a comparação analítica dos nossos materiais pode providenciar respostas relevantes. Evidentemente, a pergunta mais importante ao comparar os materiais lexicais e textuais é:

1. *Os materiais linguísticos análogos nas respectivas línguas coincidem em certas propriedades (em cada um dos quatro níveis identificados como sendo estrutural, lexical, performativo e de conteúdo)?*



Caso a resposta seja negativa (para uma dada propriedade em um dos níveis), podemos investigar:

- 2.a *A variação é uma mera coincidência ou a diferença é resultado de uma divergência consciente?*

Veja-se o caso de um traço emblemático, como o dos sistemas prosódicos distintivos dos dialetos da língua Karib alto-xinguana, tratado por Silva, Franchetto e Colamarco neste volume. As próprias percepção e intuição meta-linguística dos falantes podem fornecer um segundo tipo de dados para responder a questões cruciais.

Caso a resposta à pergunta 1 seja positiva (o material comparado revela que as duas línguas compartilham uma certa propriedade), podemos prosseguir e perguntar:

- 2.b *O que a propriedade compartilhada significa para a unidade e a auto-referencialidade do sistema alto-xinguano?*

De novo, pode ser que a coincidência seja resultado do acaso, ou que se trate de um traço que o Alto Xingu compartilha com outras línguas de uma região mais ampla. Mais interessantes são os casos em que temos razões para postular que a similaridade é produto de uma convergência – um grupo alto-xinguano adotou um traço linguístico (como no caso de empréstimos lexicais, mas em princípio em qualquer um dos quatro níveis) de outro grupo com que esteve em contato. É imediatamente relevante, para o nosso entendimento do sistema alto-xinguano, verificar se é possível definir quando esta convergência aconteceu e o que ela significa para a auto-percepção do grupo e a percepção coletiva do sistema.

Esperamos ter demonstrado que temos boas perspectivas de responder a estas questões para um grande número de propriedades linguísticas, empiricamente acessíveis e observáveis em materiais concretos e apropriados que estão sendo coletados nas respectivas línguas alto-xinguanas. Com isto, podemos avançar significativamente no nosso entendimento de um dos sistemas multiétnicos e multilíngues mais notáveis da América do Sul.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DRUDE, S. *A metodologia DOBES de documentação linguística e o formato de anotação de textos*. In: *Estudos Linguísticos*, v.35 (Campinas). 2006. <http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2006/sistema06/sd.pdf>

FRANCHETTO, B. *Línguas e História no Alto Xingu*. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M. J. (Eds.). *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro, 2001. p.111-156

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael J. 2008. *Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society*. In: DWYER, Arienne; HARRISON, David & ROOD, David (eds), *Lessons from Documented Endangered Languages*. Amsterdam: John Benjamins. Pp. 129-158.

SEKI, L. *The Upper Xingu as an incipient linguistic area*. In: DIXON, R. M. W. & AIKENVALD, A. Y. (Eds.). *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.417-430.

## RESUMO

Para entender o sistema alto-xinguano é essencial comparar as diferentes línguas que compõem esta sociedade multilíngue. Este artigo discute a noção de ‘comparar línguas’ e esboça um programa de pesquisa de acordo com o qual há quatro níveis em que uma comparação frutífera pode ser feita: 1) estrutural (fonológico e morfossintático), 2) lexical (a estrutura semântica dos léxicos e dos itens lexicais individuais), 3) discurso (figuras da fala e do pensamento), 4) conteúdo (em particular narrativas). Os dados linguísticos do projeto obtidos até agora (com foco nos níveis 2 e 4) são descritos detalhadamente: dez listas comparativas de palavras de domínios semânticos diferentes e um núcleo de 5 textos de gêneros distintos. No final, oferecemos algumas considerações gerais de como analisar tanto semelhanças como divergências encontradas no material comparado.

Palavras-chave: Alto Xingu; Comparação de línguas; Bancos de dados; Metodologia; Léxico; Textos.

## ABSTRACT

A key for understanding the Upper Xingu system is the comparison of the different languages which are part of that multilingual society. This article discusses the notion ‘comparing languages’ and delineates a research program in accordance to which a fruitful comparison can be done on four levels: 1) structural (phonological and morphosyntactic), 2) lexical (semantic structure of the lexica and individual lexical items), 3) discourse (figures of speech and thought), 4) content (in particular, narratives). The language data of the project gathered so far (focusing on level 2 and 4) is described in detail: 10 comparative word lists from different semantic domains, and a core of 5 analogous texts of different genera. Finally, some general considerations are offered about how to analyze both similarities and divergence found among the compared material.

Key-words: Upper Xingu; Language comparison; Data bases; Methodology; Lexicon; Texts.



## ALTO XINGU UMA ÁREA LINGUÍSTICA?

LUCY SEKI

*Unicamp*

### INTRODUÇÃO: O ALTO XINGU

A área da Terra Indígena do Xingu (TIX), situada no Estado de Mato Grosso, pode se dividir em duas partes, bem delimitadas por critérios geográficos e sócio-culturais: (i) a parte Sul, frequentemente referida na literatura como Alto Xingu (AX), ou simplesmente Alto<sup>1</sup>, que abrange a região dos formadores do Xingu até a zona onde eles confluem, dando início ao rio Xingu, um local denominado Morená e (ii) a parte Norte, frequentemente referida como Baixo, que é a região compreendida entre o Morená e o ponto em que a estrada BR-80 atravessa o rio Xingu.

Na área da TIX habitam atualmente 14 povos indígenas que se distribuem em dois conjuntos por vários critérios, entre eles o de ocupação da região. Os grupos localizados no Sul são considerados *tradicionais* da área. Aqueles situados no Norte estabeleceram-se na região em períodos mais recentes,

---

<sup>1</sup> A expressão Alto Xingu é também usada na literatura antropológica e linguística em um sentido amplo, para se referir à região do rio delimitada ao Sul, pelas cabeceiras dos formadores do Xingu e ao Norte pela Cachoeira von Martius.

mantendo uma posição periférica em relação aos povos do Sul. Alguns desses grupos são por vezes referidos como *'intrusivos'*. São os que adentraram a região, buscando ocupá-la e que ali já se encontravam antes da criação do Parque Indígena do Xingu (em grande parte correspondente à atual TIX)<sup>2</sup>. Os demais grupos são os *'transferidos'*, provenientes de regiões circunvizinhas, tendo sido levados para a área do Parque a partir dos anos cinquenta.

O presente trabalho<sup>3</sup> incide principalmente sobre o Alto Xingu no sentido estrito, considerando também a parte Norte, pois no passado alguns grupos atualmente aí localizados (Trumai, Suyá) tiveram marcada sua presença no Sul e relações mais acentuadas com os povos ali localizados.

Os grupos que habitam o AX são falantes de línguas de distintas filiações genéticas, convivem de longa data e compartilham inúmeros traços culturais, constituindo uma área cultural. Embora a presença de uma área cultural não implique necessariamente a existência de uma área lingüística, uma questão que se coloca e que constitui o foco do presente trabalho é a da difusão de traços lingüísticos e da eventual existência de uma área lingüística no Alto Xingu.

Buscamos mostrar que na sociedade sul-xingüana, o papel da língua como marca da identidade grupal favorece o conservadorismo lingüístico. Embora existam algumas evidências de difusão nos níveis fonológico, gramatical e lexical, a difusão se dá primordialmente no nível de conceitos, que são expressos com os recursos de cada língua.

As considerações apresentadas no trabalho se baseiam em dados coletados e observações feitas no decorrer de pesquisas realizadas no Xingu e no estudo de literatura referente à região e aos povos que nela habitam<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Trata-se de uma área que, em linhas gerais foi incluída no território do Parque Indígena do Xingu, criado em 1961. A área original do Parque sofreu alterações no decorrer do tempo; Nos anos 90 a porção Norte do território (desde a BR-80 até a Cachoeira von Martius) passou a integrar a Terra Indígena Capoto-Jarina. O restante do território do antigo Parque mudou o nome para Terra Indígena do Xingu.

<sup>3</sup> Esta é uma versão modificada de Seki, L. 1999.

<sup>4</sup> As estadias em campo tiveram como objetivos: (i) o estudo da língua Kamayurá, em visitas iniciadas em 1968 e retomadas posteriormente, durante as quais estivemos atentos a fatos e situações tendo em vista compreender o contexto histórico-sócio-cultural em que se manifesta e se desenvolve a língua; (ii) a realização de atividades em função do projeto "História e Conhecimento Lingüísticos dos Povos do PIX", quando tivemos ocasião de visitar diferentes aldeias e pontos do Parque e (iii) prestação de assessoria lingüística ao projeto 'Formação de Professores Indígenas do Parque Xingu.

O trabalho está assim organizado: No item 1. são apresentadas as línguas faladas na área, sua filiação genética e aspectos históricos dos diferentes grupos. O item 2. traz considerações sobre o Alto Xingu como área cultural, e o item 3 é dedicado ao multilinguismo alto-xinguano e à situação linguística e comunicativa. No item 4. é abordada a questão da difusão de traços linguísticos e da (in)existência de uma área linguística no Alto Xingu.

## 1. ALTO XINGU: POVOS E LÍNGUAS

Partindo da divisão da área, como mencionado acima, os povos e línguas da Terra Indígena do Xingu são listados no quadro abaixo.

		GRUPO / LÍNGUA	FAMÍLIA
PARTE SUL (ALTO)	TRADICIONAIS	Waurá	Arawak
		Mehinaku	
		Yawalpiti	
		Kuikuro	Karib
		Matipu	
		Nahukwa	
		Kalapalo	
		Kamayurá	Tupi-Guarani
Aweti	Aweti (tronco Tupi)		
PARTE NORTE (BAIXO)	INTRUSIVOS	Trumai	Isolada
		Suyá	Jê
	TRANSFERIDOS	Juruna/Yudja	Juruna (tronco Tupi)
		Kayabi	Tupi-Guarani (tronco Tupi)
		Ikpeng/Txikão	Karib

Quadro 1: Povos e línguas da Terra Indígena do Xingu

### 1.1. LÍNGUAS FALADAS

Os 14 grupos indígenas que vivem na TIX são falantes de uma língua isolada e de línguas pertencentes ao tronco Tupi e às famílias Arawak, Karib e Jê.

No Alto Xingu (Parte Sul) há três grupos falantes de línguas Arawak: Waurá, Mehinaku e Yawalapiti; há quatro grupos falantes de línguas Karib: Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa e Matipu; dois grupos falantes de línguas do tronco Tupi: Kamayurá (Tupi-Guarani) e Aweti (família: Aweti). Esta última apresenta semelhanças com línguas Tupi-Guarani, contudo sua classificação é ainda objeto de estudos (Rodrigues e Dietrich, 1997; Drude, 2006).

No Baixo Xingu (Parte Norte) há dois grupos falantes de línguas Tupi: o Juruna (família Juruna) e o Kayabi (família Tupi-Guarani); um grupo falante de língua Jê, o Suyá; e um falante de língua Karib, o Ikpeng.

Os Trumai, falantes de uma língua isolada, vivem atualmente na parte norte da TIX, mas tiveram marcada presença no Sul e são por vezes incluídos entre os grupos do AX.

Os estudos existentes permitem afirmar que as línguas Karib faladas no Sul são muito próximas entre si, divergindo em aspectos fonéticos e léxicos (Becker, 1969:12; Franchetto, 1986) e são, em seu conjunto, mais diferenciadas do Ikpeng (Pacheco, 2001), que apresenta proximidade com a língua Arara, falada fora da área da TIX.

Dentre as línguas Arawak, o Yawalapiti (Mujica, 1992) é mais diferenciado das duas outras, o Mehinaku e o Waurá, estas bastante semelhantes e mutuamente inteligíveis.

No que concerne às línguas Tupi, há uma maior proximidade entre o Kamayurá, o Kayabi, ambas da família Tupi-Guarani, e o Aweti, e um distanciamento mais acentuado entre estas e o Juruna (Fargetti, 2007). O Trumai é uma língua isolada, distinta de todas as demais.

### 1.2. BREVE HISTÓRICO DOS GRUPOS

Acredita-se que a região do AX (no sentido estrito do termo), devido a suas características geográficas, constituiu uma zona de refúgio para grupos tribais que se supõe eram originalmente diversos sob o ponto de vista sociocultural e linguístico e que para ali se desloca-

ram em consequência de ‘rearranjos demográficos’ ocorridos a partir do século XVI. No decorrer do tempo esses grupos alcançaram uma notável uniformidade cultural.

Ainda é muito pouco o que se sabe sobre a história remota dos grupos, suas origens, trajetórias, época de chegada, fatores que os levaram a migrar para a região e a contribuição específica que cada um ofereceu à cultura comum (Schaden, 1969). A história vem sendo pouco a pouco reconstituída a partir de fontes documentais escritas, história oral dos povos e pesquisas etno-arqueológicas, ainda insuficientemente exploradas (Agostinho, 1993:241 e ss). Os resultados de pesquisas arqueológicas levam a concluir que a ocupação da bacia dos formadores, abrangendo o Culuene, teria começado no início do século XI e teria se prolongado pelo menos até o final do século XIII. Os grupos arawak seriam provavelmente provenientes do oeste, uma hipótese reforçada pelas afinidades linguísticas entre os grupos arawak do Xingu – Waurá, Mehinaku, Yawalapiti e grupos da mesma família situados a oeste do AX (Aikhenvald, comunicação pessoal). Os Arawak teriam sido os primeiros a migrar para a região, ocupando, no passado, um território bem mais amplo do que aquele conhecido desde o final do século XIX (Becquelin, 1993: 228). A partir do século XVII teria ocorrido, em períodos sucessivos, a penetração de grupos karib, vindos do oeste do Culuene, bem como de grupos tupi e outros povos – Trumai e grupos jê, época em que se registram os impactos da chegada dos europeus e em que teriam se iniciado a constituição pluriétnica da região e as relações intertribais. Na segunda metade do século XVIII e no século XIX teria se configurado o sistema intertribal encontrado por Steinen em 1884 no Sul do Alto Xingu (Heckenberger, 1996).

Os **Kamayurá** habitam, pelo menos desde fins do século passado, as proximidades da lagoa Ypavu. Há distintas hipóteses relativas às origens do grupo. O povo teria migrado do Norte, possivelmente do Tapajós (Galvão, 1953), ou da costa norte do Brasil (Münzel, 1971:9-10; Samain, 1980:22). Conforme relatos por nós coletados, os Kamayurá alcançaram o Xingu através do rio Auaiá-Missú. Empreenderam a subida do rio por etapas e ao chegaram ao Jacaré, no Baixo

Culuene, encontraram os Waurá que os convidaram a se juntar a eles. Prosseguiram até a margem esquerda da lagoa Ypawu, instalando-se, juntamente com os Waurá, em um lugar chamado Yamutukuri. Pouco tempo depois os Waurá entregaram a região aos Kamayurá e se transferiram para o Batovi. Na época o povo kamayurá incluía 4 subgrupos, além dos Kamayurá, cada um com uma história diferente e com língua diferente, sendo que entre eles havia trocas matrimoniais. Do Yamutukuri o povo passou ao outro lado da Lagoa, distribuído em 4 aldeias que foram se acabando, ficando reduzidas a uma única, Jawaratymap, onde se aglutinaram os sobreviventes. Depois os Kamayurá se deslocaram durante algum tempo para o rio Tuatuari, ficando parte deles dispersa em aldeias aweti e mehinaku. Em 1952 retornaram ao Ypawu. Atualmente, além de uma aldeia próxima à Lagoa Ypawu, têm uma pequena aldeia situada no Morená (Seki, 1995). Mais recentemente foi criada a aldeia Saúva, próxima ao P. I. Leonardo. Esta é uma aldeia mista aweti – kamayurá.

Entre os povos do Alto incluímos os Trumai, que atualmente vivem na parte norte da TIX, mas que tiveram marcada presença no Alto.

Conforme as tradições dos Trumai, eles teriam vindo do Sudeste, possivelmente da região entre os rios Araguaia e Xingu, de onde migraram devido a ataques de Xavantes. A hipótese é de que penetraram a região dos formadores do Xingu através do rio das Mortes e Serra do Roncador, em período não anterior ao século XIX (Murphy & Quain, 1955:8). Ao tempo da visita de Steinen em fins do século passado, viviam no Culuene e ainda não estavam bem integrados na região. Em decorrência de epidemias e guerras com os povos da região, particularmente os Suyá, o grupo foi se enfraquecendo, e na década de cinquenta estava muito reduzido. A história dos Trumai registra sucessivos deslocamentos na área, e períodos em que chegaram a unir-se a outros grupos (Aweti, Mehinaku, Nahukwa). Porém o grupo voltou a se recompor e a partir de 1979 passou a habitar a margem esquerda do rio Xingu, próximo ao Morená, na parte Norte da região da atual TIX. Embora os Trumai partilhem traços culturais com os grupos do Sul, conservam-se deles diferenciados em muitos aspectos (Murphy & Quain, 1966; Monod-Becquelin, 1975; Guirardello, 1992: 12).



### 1.2.2. OS POVOS ‘INTRUSIVOS’

Como se mencionou anteriormente, alguns grupos localizados no Norte do Parque são por vezes referidos como ‘intrusivos’. São os Suyá e os Juruna, grupos que buscavam se estabelecer na região em períodos mais recentes, e que ali já se encontravam antes da criação do PIX.

Os **Suyá** (Steinen, 1940; Seeger, 1974) seriam originários de um grupo maior e que vindo do leste passou a oeste do Xingu e do Tapajós e depois se dirigiu ao sul. Por volta de 1830 o povo se subdividiu em dois grupos, tendo um deles (os Suyá Orientais) alcançado a bacia do Xingu através do rio Ronuro. Após se reunir a um outro subgrupo Suyá que ali residia, o povo empreendeu a descida do Xingu rumo ao Diawarum (onde o encontrou Steinen, em 1884). Mais tarde, diante de ataques por parte dos Juruna e Kayapó, os Suyá passaram à região do rio Suyá-Missú. Até seu contato com os Villas Bôas, em 1958-9 mantiveram relações conflituosas, mas também de intercassamentos e trocas com os povos do Alto, tendo deles assimilados uma série de traços culturais.

No início do século XVII os **Juruna** (termo de origem Tupi, que significa “boca preta”), autodenominados Iudjá, estavam localizados em uma ilha próximo à foz do Xingu. Fugindo a missionários, tropas de resgate, entradas paulistas e, mais tarde, a seringueiros, empreenderam um movimento em direção ao sul. Em seus deslocamentos mantiveram relações marcadamente hostis com os Kayapó, Suyá e povos da região dos formadores do rio Xingu (Oliveira, 1970) até 1949, quando se deu o contato com a frente de “pacificação”. O grupo, já extremamente reduzido (37 pessoas), encontrava-se junto à foz do rio Manitsawá, local onde ainda mantém sua aldeia.

### 1.2.3. OS ‘TRANSFERIDOS’

Os demais povos do Norte do Xingu – Kayabi, Ikpeng, – são provenientes de regiões circunvizinhas à bacia do Xingu, tendo sido “transferidos” para a área a partir de meados da década de cinquenta.

Os **Kayabi** habitavam tradicionalmente um amplo território na bacia do rio Teles Pires (São Manuel), a oeste do Xingu. O contato

com os Villas Bôas deu-se em 1949, no Teles Pires, e no período de 1955-1966 ocorreu a transferência de uma parte dos Kayabi para o Xingu. (Villas Bôas, 1989).

O povo que se autodenomina **Ikpeng** ainda é também conhecido na literatura como Txikão. Conforme informações de Menget (1977), esse povo remonta a uma fração de um grupo Arara mais amplo, da bacia do rio Iriri. Passando ao vale do Teles Pires, parte do povo atingiu a região dos formadores do Xingu. Nos anos 30 os Ikpeng habitavam a região dos rios Jatobá e Batovi de onde faziam incursões hostis aos Waurá, Nahukwa, Mehinaku, Aweti e Trumai. Em 1964, quando se deu o contato com as frentes de “pacificação”, o povo se encontrava em situação muito precária, e três anos depois aceitou a proposta de transferência para o Xingu. O grupo, então constituído por 56 pessoas, instalou-se inicialmente junto ao P. I. Leonardo, com segmentos abrigados em diversas aldeias de povos da região. Nos anos 70 passaram a viver em aldeia própria, em território Trumai, à margem esquerda do Xingu, junto à foz do rio Uavi. Encontram-se bastante integrados na região, embora sempre manifestando o desejo de retorno ao seu local de origem.

### 1.3. MOBILIDADE DE GRUPOS, PERDA DE LÍNGUAS E CONTATOS

O rio Xingu era desconhecido em seu curso superior até 1884, quando Karl von den Steinen o percorreu pela primeira vez, estabelecendo o primeiro contato documentado entre representantes da cultura ocidental e povos indígenas que habitavam a região (Steinen, 1942). À visita de Steinen seguiu-se uma temporada de expedições de cientistas, exploradores e aventureiros. Embora os contatos com o ‘branco’ tivessem ainda um caráter intermitente, eles acarretaram uma série de consequências para os povos que ali viviam, entre elas uma rápida transformação no quadro de povos presentes na região. Assim, a partir da primeira visita de Steinen, um subgrupo bakairi que se encontrava integrado no complexo cultural do AX (os chamados Bakairi selvagens), habitando 8 aldeias nos rios Batovi e Culiseu, restabeleceu os contatos, havia muito interrompidos, com o subgrupo bakairi do rio Paranatinga (os Bakairi mansos), que já se encontravam em adiantado processo de aculturação

com a sociedade nacional. O grupo do Xingu terminou abandonando a área, tendo se reunido aos parentes do Paranatinga.

Foi essa uma época de desaparecimento de várias aldeias (veja-se acima relato referente aos Kamayurá), e de absorção de grupos por outros, como os Kustenu, que foram absorvidos pelos Waurá (Steinen, 1940; Schmidt, 1942, cap. 13).

Há também informações sobre a destrabalização de grupos em decorrência de depopulação ocasionada por conflitos, epidemias e outros fatores, casos em que os remanescentes se incorporaram a outros grupos, via de regra próximos linguisticamente. Isto ocorreu com os Tsva, os Naravúte e, mais recentemente, com os Nahukwa, grupo karib cujos remanescentes passaram a viver respectivamente com os Kuikuro, Kalapalo e Matipu (Franchetto, 1986). Outros grupos desaparecidos são o Kustenu (Arawak), o Anumaniá e o Manitsawá (Tupi), casos em que os remanescentes se agregaram aos Waurá e Mehinaku, aos Aweti e aos Suyá, respectivamente (Samain, 1980).

Na década de 40 iniciaram-se contatos mais regulares entre os povos do Xingu e representantes da sociedade nacional. Em 1946 a Expedição Roncador-Xingu (uma frente de penetração da Fundação Brasil Central), chefiada pelos irmãos Villas Bôas, alcançou a região dos formadores do Xingu, estabelecendo contato com os povos ali residentes. Sucederam-se a abertura de campos de pouso, a instalação de Postos Indígenas, a realização de expedições para estabelecimento de contato com povos da parte Norte (Juruna, Suyá, Mêtuktire) e também com grupos que, com o correr do tempo foram transferidos para a área. Nas duas décadas seguintes à chegada da Expedição prosseguiu o processo de perda populacional, a diminuição do número de aldeias e absorção de grupos por outros. Em 1961 foi oficialmente criado o Parque Nacional do Xingu (depois chamado Parque Indígena do Xingu e atualmente, Terra Indígena do Xingu).

A partir da década de 70 mudanças consideráveis ocorreram na situação da área e dos povos ali residentes. Houve a aproximação cada vez maior de frentes colonizadoras, trazendo consigo o desmatamento, as estradas, fazendas e núcleos urbanos e favorecendo a penetração crescente de elementos culturais da sociedade envolvente.

## 2. O ALTO XINGU: ÁREA CULTURAL / ASPECTOS CULTURAIS

Os povos da parte Sul apresentam em seu conjunto uma grande uniformidade cultural, já observada pelos primeiros exploradores da região, em fins do século passado (Steinen, 1940). A uniformidade cultural seria decorrente de um contato durante o qual grupos de procedência variada, falantes de distintas línguas e portadores de diferentes sistemas culturais desenvolveram um complexo sistema de relações intertribais, incluindo trocas econômicas, matrimoniais e cerimoniais.

Um apanhado de elementos culturais comuns aos grupos encontra-se em Galvão e Simões (1964), Galvão (1953) e em monografias sobre os distintos grupos do Alto Xingu. Galvão propôs o termo ‘área do uluri’ para designar a área, definida com base na comparação de aspectos da cultura material, vida econômica, cerimonial e social. (Galvão, 1949)

Ao lado das semelhanças culturais há também diferenças, das quais as línguas e a especialização manufatureira são as mais visíveis e reconhecidas, mas que se manifestam também em aspectos relativos às práticas de subsistência, estrutura social, padrões de trabalho e práticas rituais (ver Dole, 1993).

Cada tribo do Alto mantém sua identidade e “se reconhece como tal em confronto e em oposição com as demais” (Schaden, 1969:79), e em seu conjunto conformam uma sociedade mais abrangente, na qual se unem através de relações sociais, econômicas e rituais, sem que haja predomínio político acentuado de um grupo sobre os demais. A unidade assim constituída se identifica em oposição aos grupos Norte.

A uniformidade cultural observada no Sul não se estende aos povos do Norte, que no geral se mantêm diferenciados, exceção feita aos Trumai e Suyá, que ocupam posição peculiar entre os dois conjuntos.

Os **Trumai** viveram algum tempo na região dos formadores, tendo incorporado hábitos e elementos culturais dos povos do Sul. Aos Trumai é atribuída a introdução na área do jogo do **Jawari**, do qual são considerados os “donos”. Também participavam das trocas comerciais como fornecedores de pedras para a confecção de machados e como produtores de sal extraído de plantas aquáticas. Conforme os Trumai, seus ante-

passados desconheciam a mandioca e outras culturas de que fazem uso atualmente, bem como a rede de dormir e o arco. Ao mesmo tempo em que assimilaram traços da cultura xinguana, os Trumai conservaram características que os distinguem. Não participam da cerimônia Kwaryp e consomem produtos de caça proibidos aos povos do Sul.

Os **Suyá** (Jê) também aparecem simultaneamente como integrantes da cultura comum do Sul e, ao mesmo tempo, como marginais em relação a ela (Galvão 1953, 1960). No decorrer de mais de um século de contato, os Suyá mantiveram relações ora hostis, ora pacíficas com os povos do Sul, dos quais assimilaram uma quantidade de traços culturais (técnicas de processamento e preparação da mandioca, estilo de habitações, uso de canoas para transporte e de redes para dormir, ornamentos e cerimoniais). Contudo mantiveram-se diferenciados em outros aspectos (consumo de animais de caça, cerimônias e artefatos cerimoniais próprios, mitologia). Conforme Seeger (1978), a incorporação de traços culturais ocorreu com diferenciação sexual, tendo sido mais acentuada no que respeita às mulheres, o que resulta em diferenciação das culturas feminina (mais similar à do Sul) e masculina (mais próxima à de grupos jê). O processo de “xinguanização” do grupo Suyá voltou a ocorrer após o contato com o “branco”, estabelecido em 1959, quando se intensificaram contatos com outros povos do Xingu, notadamente os Trumai, Juruna, Kayabi. A partir de 1969, época em que reencontraram os Tapayuna, houve uma tendência no sentido de retorno às tradições jê (Seeger, 1978).

### 3. SITUAÇÃO LINGUÍSTICO-COMUNICATIVA

Apesar de estas diferentes línguas coexistirem, em certos casos, como o daquelas faladas na região dos formadores, durante um longo período de tempo, e apesar a uniformidade cultural observada entre os povos do Sul, cada um deles mantém a sua própria língua e esta constitui um elemento distintivo de alta relevância na representação da identidade do grupo face aos demais. Conforme frequentemente notado na literatura etnográfica, no Sul do Parque o próprio sistema intertribal vigente reforça o valor da língua enquanto elemento distintivo. Assim, segundo Schaden, ali “o pro-

cesso de integração se orientou no sentido de tornar a pluralidade étnica indispensável à continuidade e à subsistência das próprias culturas” e “o apego de cada grupo ao idioma dos antepassados eleva este à categoria de um dos principais símbolos de identidade étnica” (Schaden, 1969:87). O papel da língua enquanto marca de identidade grupal cresceu em importância no período pós-contato, e, particularmente após a criação do Parque, quando uma nova dinâmica de relações se instalou na área.

Vistos sincronicamente, todos os grupos do Sul do Xingu são monolíngues, isto é, a cada povo corresponde uma língua, registrando-se apenas duas exceções: os Yawalapiti e os Trumai, que em decorrência de condições específicas se tornaram multilíngues.

Os **Yawalapiti**, que já em fins do século passado estavam muito decadentes (Steinen, 1940), na década de quarenta não possuíam aldeia própria, e seus representantes viviam dispersos entre outros grupos da região – Kuikuro, Waurá, Mehinaku, Aweti, Kamayurá. Em 1950, com apoio de membros da Expedição Roncador-Xingu, os 28 remanescentes reconstruíram sua aldeia, e o grupo voltou a crescer consideravelmente. Porém, como apontado por Viveiros de Castro (1977), o aumento populacional se deveu, sobretudo, à incorporação, via laços matrimoniais, de um número proporcionalmente muito alto de representantes de outros grupos, principalmente Kuikuro e Kamayurá (op. cit. p. 69). Em resultado, a situação linguística na aldeia yawalapiti tornou-se muito complexa, e ali são faladas pelo menos três línguas indígenas: o Kamayurá (Tupi-Guarani), o Kuikuro (Karib) e o próprio Yawalapiti (Arawak) que, de modo geral, é a língua menos falada na aldeia, embora com isto não tenha perdido seu papel de distintivo tribal.

Os **Trumai** constituíam outrora um grupo forte. Porém, devido a uma série de fatores, entre eles, a derrota sofrida em conflitos com os Suyá, o povo entrou em rápido processo de decadência, e já no final do século encontravam-se em situação de dependência junto aos Kamayurá (Steinen, 1969:91). Posteriormente os Trumai reconstruíram suas aldeias sem, contudo, recuperar o antigo vigor (Murphy & Quain, 1955:103). A redução numérica, deslocamentos frequentes e casamentos intertribais propiciaram a penetração de outras línguas, notadamente o Kamayurá (Monod-Becquelin, 1970; 1975). Conforme Quain, já

em 1938 o Kamayurá começava a se impor como segunda língua (Murphy & Quain, 1955:103). Atualmente não há casos de casamentos endogâmicos no grupo Trumai, que é também dos mais afetados pela penetração do Português (Guirardello, 1992).

A situação dos grupos Trumai e Yawalapiti não é generalizável para os demais grupos do Sul do Parque, embora todos incluam um número variado de indivíduos que conhecem outras ou mesmo outras línguas indígenas além da própria. O sistema de relações vigente no Sul admite a prática do intercassamento, a qual propicia contatos regulares que favorecem o aprendizado de línguas. As regras de residência tendem para a virilocalidade permanente, precedida de uxorilocalidade temporária (Galvão, 1953), e assim, tanto o homem quanto a mulher têm oportunidade de aprender a língua um do outro. No caso de descendentes de uniões interétnicas, sua socialização é feita na língua do local de residência. Além disso, de acordo com as regras de comportamento linguístico, cada cônjuge fala na própria língua para comunicar-se com o outro e com os filhos, e deste modo, as crianças aprendem facilmente as línguas dos pais. Porquanto essas mesmas regras impõem restrições quanto ao uso de outras línguas que não a de origem (cf. adiante), em geral o bilinguismo não se manifesta abertamente, mas ocorre predominantemente como bilinguismo passivo (Basso, 1973; Emmerich, 1984).

As uniões matrimoniais não se dão igualmente entre indivíduos de todos os grupos do Alto Xingu, e, portanto, o “bilinguismo passivo” não abrange todas as línguas. Há predomínio de uniões entre indivíduos pertencentes a um mesmo grupo local, e no caso de uniões externas, elas ocorrem preferencialmente entre indivíduos de grupos considerados mais próximos, com maior grau de articulação entre si, numa complexa escala de classificação das unidades sócio-políticas, conforme fatores de ordem linguística, histórica, sociocultural e política (Bastos, 1984; Seeger, 1978). Segundo Franchetto (1986), para os Kuikuro os parceiros preferenciais são membros de outros grupos karib, seguidos por Yawalapiti e Mehinaku, sendo os mais distantes os Kamayurá, Waurá e Aweti. Para os Kamayurá, os Karib são inversamente os mais distantes – os *amonap* “os outros”, sendo que o grupo registra uniões com representantes das demais famílias linguísticas localizadas no Sul, e também do Trumai. A

afirmação de que entre os Karib a proximidade linguística é fator determinante para as uniões exogâmicas (Franchetto, 1986) não é generalizável para todos os grupos e deve ser relativizada. A própria história das relações entre Kuikuro e Yawalpiti mostra o peso de outros fatores. Não obstante a proximidade linguística, não há uniões entre Kamayurá e Kayabi, ou entre Ikpeng e outros grupos Karib. Contudo, registram-se uniões matrimoniais entre os Trumai e representantes de distintas famílias linguísticas do Sul, e também Ikpeng.

Ao quadro linguístico do Alto Xingu acrescenta-se o Português, cuja difusão foi se intensificando paulatinamente a partir do estabelecimento do contato entre “brancos” e os povos indígenas que habitam a região. Os contatos e a exposição à língua tiveram e ainda têm uma incidência desigual nos grupos da região e nos segmentos de um mesmo grupo, dependendo de fatores diversos, entre eles os de ordem histórica, geográfica, sociocultural e também pessoal. Assim, o conhecimento do Português ainda não é uma experiência generalizada tanto no que respeita aos distintos grupos, quanto no que se refere aos membros dos grupos considerados individualmente. Em nível de grupo, todos incluem indivíduos que têm pelo menos algum conhecimento do Português, porém o número de falantes, bem como o grau de domínio da língua varia de grupo para grupo. Em nível individual, encontram-se desde pessoas que não falam a língua, até aquelas que têm dela um bom conhecimento.

O Português é usado antes de tudo na comunicação entre os grupos indígenas e os “brancos”. Com a intensificação das interações entre grupos do Sul e do Norte, o Português vem sendo crescentemente usado como veículo neutro de comunicação entre eles, e que coexiste com as línguas indígenas e com as formas tradicionais de comunicação. Frequentemente indivíduos bilíngues atuam como assessores de chefes que não falam ou conhecem pouco o Português, nas situações envolvendo comunicação intergrupos ou com os “brancos”.

Porém os grupos locais não fazem uso do Português na comunicação entre seus membros, exceção feita ao Trumai, grupo em que as crianças já aprendem o Português como primeira língua. De modo geral, na comunicação intra-grupal é usada a língua indígena, mesmo no caso de grupos que comportam um número relativa-



mente alto de indivíduos com bom domínio do Português, como o Juruna (Fargetti, 1993) e o Kamayurá.

Assim, o multilinguismo alto-xinguano não implica poliglotismo generalizado, e não se desenvolveu na área nenhum código comum a todos os grupos ali residentes.

Neste contexto, as relações sociais intra e inter unidades se manifestam através de um sistema de comunicação peculiar em que normas de comportamento linguístico impõem uma série de restrições nas interações verbais entre indivíduos e que inclui distintos canais e códigos não verbais: visual, gestual, música, cantos e fórmulas verbais estereotipadas.

Atitudes de respeito e reserva se manifestam em distintos contextos através do “silêncio” (Emmerich, 1984). O uso da língua por parte das mulheres é praticamente restrito ao ambiente doméstico da aldeia; há reservas na interação entre jovens e velhos e relações de evitação entre parentes afins, que se manifestam na proibição de se dirigir diretamente um ao outro e de pronunciar os nomes uns dos outros, o que em muito reduz a comunicação verbal. No contexto de comunicação intertribal há restrições quanto ao uso de idioma que não o próprio, mesmo que o indivíduo o compreenda. Nas cerimônias intertribais cada grupo faz uso da própria língua. Nesses encontros, gêneros verbais, gestos e visual são altamente formalizados, e constituem uma forma de comunicação inteligível independentemente da língua falada.

A consideração das relações peculiares entre linguagem, cultura e sociedade levou Basso a caracterizar o sistema sul-xinguano não como uma *speech community*, mas como um *communications network*, definido como

a system consisting of several kinds of linkages between individuals and groups, in which verbal and non verbal codes are present but not necessarily shared by the total set of participants. The use of these various codes results in intersecting lines of communication by which any message can be ultimately transmitted to, and understood by, any local group or individual (Basso, 1973 :5).

Ainda conforme Basso, nesse *network* distinguem-se dois tipos de situações, cada uma caracterizada em termos de identidade dos participantes, de mensagens e códigos próprios: *as situações pessoais*

e as situações não pessoais. Nas primeiras, em que estão envolvidas interações entre indivíduos e mensagens centradas nas relações entre eles, os códigos verbais têm marcada importância. As situações não pessoais, restritas aos encontros intertribais, nos quais os indivíduos se identificam não como pessoas, mas como membros de grupos, caracterizam-se pelo uso de códigos não verbais (gestos, visual, performance) como veículo de mensagens centradas nas relações entre grupos, sendo que a natureza da relação expressa – hostilidade, oposição, solidariedade – depende do tipo de cerimônia. A comunicação verbal nos encontros intertribais é altamente formalizada e restrita a alguns representantes dos grupos envolvidos, sendo que cada um fala em sua própria língua, enfatizando-se assim a identidade do próprio grupo face aos demais.

#### **4. O ALTO XINGU: ÁREA LINGUÍSTICA?**

Uma área linguística caracteriza-se pela existência de similaridades estruturais (fonológicas, gramaticais, lexicais) entre línguas geneticamente não relacionadas, faladas em uma mesma área geográfica, sendo que as similaridades resultam do contato e da difusão entre as línguas (Bright and Sherzer 1978: 228; Campbell 1977: 330).

Como mostrado anteriormente, no AX convivem (e conviveram) falantes de línguas geneticamente distantes, pertencentes às famílias Arawak e Karib, ao tronco Tupi e uma língua isolada, e também falantes de línguas próximas entre si, pertencentes a esses agrupamentos.

##### **4.1. LÍNGUAS GENETICAMENTE PRÓXIMAS ENTRE SI**

Por razões históricas, grupos falantes de línguas, em geral próximas entre si, como é o caso hoje dos grupos Matipu e Nahukwa, se aglutinaram, convivendo por períodos de duração variável, situação que pode levar à convergência das línguas e à substituição de uma delas. A carência de informações sobre as línguas individuais não permitem hipóteses conclusivas sobre possíveis mudanças acarretadas pelo contato nesses casos. Ao que parece, a tendência é no sentido

de que uma das línguas sofra crescente interferência, mantendo sua identidade distinta até um ponto em que desapareça<sup>5</sup>.

É ilustrativo a respeito do assunto o depoimento que nos foi dado pelos Kamayurá. O povo se reconhece como resultante de uma mistura de cinco grupos falantes de línguas (dialetos?) distintos, incluindo o Kamayurá propriamente dito, entre os quais havia intensas trocas matrimoniais e que por razões não totalmente esclarecidas, terminaram se agregando em um único grupo. Descendentes de alguns desses grupos originais são ainda reconhecidos na comunidade atual, e alguns são apontados como “falando um pouco ao contrário”, sendo que apenas um indivíduo é unanimemente considerado como sendo “Kamayurá de verdade”. Porém a língua que prevaleceu foi a dos Kamayurá ou, como dizem os índios, “nós estamos roubando a língua dos Kamayurá”. Note-se que esta língua apresenta características típicas de línguas Tupi-Guarani faladas fora da área, ou seja, aparentemente não sofreu influência a partir de outras línguas xinguanas.

#### 4.2. DIFUSÃO DE TRAÇOS ENTRE LÍNGUAS GENETICAMENTE DISTINTAS

Para determinar com segurança que um determinado traço presente em uma língua resulta de difusão areal no dado contexto (AX), seria necessário excluir outras possibilidades de explicação para a origem do traço compartilhado, ou seja, que ele não resulta do acaso, não constitui uma característica universal e não decorre de relações genéticas ainda desconhecidas (Campbell, 1977: 331).

Algumas línguas do Alto Xingu partilham certos traços que podem ter se desenvolvido em resultado de difusão areal. Quatro desses traços nos níveis fonológico e gramatical são:

##### A. O DESENVOLVIMENTO DO FONEMA VOCAL **i** NO YAWALAPITI

Os sistemas vocálicos de todas as línguas xinguanas incluem **i**, **a**, **ĩ** e **u**. O Quadro 2 mostra as correspondências entre Proto-Arawak, Waurá e Yawalapiti (Seki & Aikhenvald, a sair).

---

<sup>5</sup> É o que vem ocorrendo atualmente com o Tapayuna, crescentemente absorvido pelo Mebengôkre.

PROTO-ARAWAK	WAURÁ	YAWALAPITI
*i	i	i
*e	e	i
*i	i	i

Quadro 2: Correspondências vocálicas em Arawak

As mudanças fonológicas no Pre-Yawalapiti devem ser assim ordenadas:

- i. \***i** → **i** (fusão das vogais altas)
- ii. \***e** → **i**. (passagem de **e** a **i**.)
- iii. recriação da vogal **i** (depois que o **i** original passou a **i**) devido à pressão areal, dado que **i** está presente em todas as línguas xinguanas.

#### B. MUDANÇA **p** > **h**: DE ARAWAK PARA KARIB E TUPI-GUARANI

Um traço partilhado por línguas geneticamente não relacionadas na região do Alto Xingu é a mudança **p** > **h**. Em Kuikuro, **p** passou a **h** em posição intervocálica (Franchetto 1995: 55). Em Kamayurá o proto-Tupi-Guarani \***pw** mudou-se para **hw** ou **h**. Em Yawalapiti, **pi-** ‘prefixo de 2sg’ passa a **hi-** nas situações em que a raiz seguinte começa com **w** ou **y**. Esta mudança não é encontrada em outras línguas Tupi-Guarani ou Karib. Ela não é rara em línguas Arawak faladas fora da região. Por exemplo, **p** passa a **h** em Pareci, a língua Arawak genética e geograficamente mais próxima das Arawak xinguanas, e também em várias línguas Arawak do Norte (p. ex. Bahwana, Achagua, Yavitero). É plausível a hipótese de que a fonte de difusão desse traço tenham sido as línguas Arawak. Os fatos acima são resumidos no Quadro 3.

KUIKURO	p → h (posição intervocálica)
KAMAYURÁ	*pw → hw (ou h)
YAWALAPITI	<b>pi-</b> (‘2sg’) → <b>hi-</b> (precedendo raiz iniciada com <b>w</b> ou <b>y</b> )

Quadro 3: Mudança **p** > **h**: de Arawak para Karib e Tupi-Guarani

## C. ESTRUTURA SILÁBICA CV: DE ARAWAK PARA KARIB

Como resumido no Quadro 4., todas as línguas Arawak, incluindo aquelas faladas no Alto Xingu têm a estrutura silábica CV. As línguas Karib faladas fora do Alto Xingu têm sílabas CV e CVC, enquanto que as Karib xinguanas (com suas quatro variantes dialetais) têm somente sílabas CV. É possível que este traço seja resultado de influência arawak.

ARAWAK (AX)	CV
KARIB (não xinguanas)	CV e CVC
KARIB XINGUANAS (com suas quatro variantes dialetais)	CV

Quadro 4: Estrutura silábica CV: de Arawak para Karib

## D. PERDA DE GÊNERO NAS LÍNGUAS ARAWAK XINGUANAS: UM TRAÇO DIFUNDIDO DE LÍNGUAS KARIB E TUPI PARA AS ARAWAK

As línguas Arawak do Xingu perderam a distinção entre masculino e feminino nas marcas de concordância (*cross-referencing*). Waura-Mehinaku perderam a distinção de gênero também nos pronomes independentes. É possível levantar a hipótese de que essa perda tenha ocorrido como resultado do contato com línguas Tupi e Karib no Xingu, nenhuma das quais têm a categoria de gênero ou o marcam diferentemente.

Há também difusão no nível do léxico entre línguas faladas na área da TIX. Murphy & Quain (1955:8-9) assinalam a influência no léxico Trumai por parte de outras línguas, principalmente Kamayurá. Há um número bastante significativo de itens lexicais de origem tupi, particularmente nomes de plantas, animais, objetos de cultura material e músicas cerimoniais. Estas últimas conteriam também palavras karib e arawak. Observações semelhantes constam em Monod-Becquelin (1975) e são confirmadas por estudos recentes, no que se refere à influência kamayurá (Guirardello, 1992). Alguns exemplos imediatamente perceptíveis são: **wyrapy** “gavião”, **jany** “óleo de pequi”, **tuwawi** “esteira”, **y’a** “cabaça”, idênticas às palavras kamayurá (Seki, 1995).

Os **Suyá**, segundo Seeger (1978:161), teriam adotado terminologia tupi relacionada a espécies de mandioca e seus derivados, porém dos dois exemplos dados – **camĩ** “mistura de água e beiju” e **kasiri kangó** “um mingau de mandioca”, somente o primeiro parece relacionado a termo tupi (cf. Kam.: **kawĩ** “bebida preparada com beiju dissolvido em água”) e não é de uso corrente atualmente. Também a pequena lista lexical do Suyá coletada por Steinen inclui itens que se relacionam a termos tupi, como: **taurá** “filho” (cf. Kam. **ta’yt** / **t-a’yr-a**), **kuná** “mulher” (cf. Kam. **kujã**), **parana** “rio” (cf. Kam. **parana**), **woasi** ‘milho’ (cf. Kam. **awatsi**). Entretanto, na pesquisa da língua Suyá feita na década de 90, com exceção de **wosi** “milho”, para os itens acima foram obtidos termos tipicamente jê: **ikra** ‘meu filho’, **mëndije** ‘mulher’, **ngo** ‘água, rio’ (Santos, 1995). Na lista de Steinen, para a palavra “rio” aparece também o termo **misu**, sem anotação quanto à sua origem. Trata-se de uma palavra trumai para água, e que se acha refletida em nomes de rios da parte Norte do Alto Xingu, como Auaiá-Missú, Suyá-Missú, Manitsawá-Missú.

Os Kamayurá informam que suas rezas são em língua Waurá. Por outro lado, identificamos nomes de personagens em narrativas que são, ou contêm formativo arawak, como **kama** ‘doente’, nome de personagem em uma narrativa e **jakakumã**, o jacaré que aparece em um mito sobre a origem do pequi.

Comparação preliminar mostra a presença de cognatos nas línguas Yawalapiti e Kamayurá em outros campos do léxico. Em alguns casos não está clara a origem do empréstimo. Na relação de exemplos no quadro na página seguinte, os itens assinalados com asterisco são tupi-guarani:

YAWALAPITI		KAMAYURÁ	
<b>muluta</b> <i>kumã</i>	acari cachimbo	<i>muruta</i>	casculo
<i>kanau'ia</i>	cana de açúcar	<i>kanawia</i>	cana de açúcar
<i>kumanavi</i>	feijão	<i>kumana</i> *; <i>ku-manawiri</i> *	feijão fava feijão (esp.)
<i>inaza</i>	palmeira	<i>inajã</i> *	indaiá
<i>amulu</i>	lagarto grande	<i>jamururu</i>	jacuaruru (la- garto, esp.)
<i>ulupu</i> <i>cf, warata</i>	urubu-rei urubu	<i>yrywu</i> *	urubu
<i>tapira</i>	vaca	<i>tapire</i> *	vaca, boi
<i>alua</i>	morcego	<i>aru'a</i> *	morcego
<i>jawala</i>	tucum	<i>jawara('a)</i>	tucum (coco)
<i>teruteru</i>	quero-quero	<i>teruteru</i>	quero-quero
<i>wanana</i>	marreca ananai	<i>wanana</i>	marreco (esp.)
<i>kui'ni</i>	cujubim	<i>kujumi</i> *	jacu (esp.)
<i>makawa</i>	gavião (esp.)	<i>makawã</i>	acauiã (gavião, esp.)
<i>makukawa</i>	jaó	<i>makukawa</i> *	macucauí; jaó
<i>ijaka</i>	jacaré	<i>jakare</i> *	jacaré
<i>kanupá</i>	coisa que é proibida	<i>kanuwa</i>	tabu; coisa que é proibida, intocável

Os exemplos aduzidos de empréstimos envolvem as línguas Kamayurá, Yawalapiti (ou outras Arawak), Trumai e Suyá, cujos povos apresentam histórico de estreita relação.

Com relação a línguas Karib, Carneiro & Dole (1956/1957:199) informam que as canções cerimoniais têm letra em grande parte não compreensível. Segundo Franchetto (1986:126), mitos e discursos cerimoniais

contêm termos não encontrados na linguagem comum e as rezas apresentam estrutura dupla Arawak e Kuikuro.

Por outro lado, sabe-se que os traços culturais se difundem mais rapidamente que os linguísticos.

Os grupos do AX tinham diferentes procedências e se supõe que eles eram originalmente diversos sob o ponto de vista sociocultural e linguístico. No decorrer da convivência, cada um, ou alguns deles ofereceram uma contribuição à cultura comum. Um fato a ser notado é o de que um dado traço cultural difundido, qualquer que tenha sido sua origem foi, pelo menos em alguns casos, assimilado pelos demais grupos sem a concomitante adoção do respectivo termo original. Um exemplo claro é o da cerimônia do Jawari, sabidamente de origem trumai, língua em que é chamada **hopep**. Porém a cerimônia recebe diferentes nomes nas distintas línguas: **hagaka** (Kuikuro), **iralaka** (Yawalapiti), **jawari** (Kamayurá).

De modo geral, as informações ainda são incompletas, dado que as línguas individuais estão em processo de investigação em diferentes níveis, e a linguagem cerimonial via de regra não é abordada, ou o é sem suficiente profundidade. Ao mesmo tempo, há uma carência de trabalhos comparativos (Seki & Aikhenvald, a sair) que permitissem a formulação de hipóteses mais definitivas sobre processos de difusão de traços entre as línguas do AX.

## CONCLUSÕES

As informações disponíveis levam a concluir que a difusão de traços fonológicos, gramaticais e lexicais é muito incipiente no AX. Uma explicação possível é a de que, a despeito das similaridades culturais e do multilinguismo, a profundidade de tempo de convivência, em um mesmo ambiente, de povos falantes das diferentes línguas e que mantêm estreitas relações entre si não é longa o suficiente para o desenvolvimento de uma área linguística.

Contudo, uma hipótese a ser considerada é a de que na sociedade sul-xinguana, o papel da língua como marca da identidade grupal e a situação comunicativa acima delineada em princípio favorecem o conservadorismo linguístico. No contexto do AX a difusão ocorre fundamen-



talmente no nível de conceitos e categorias, os quais são expressos com recursos de cada língua, o que se coaduna com a manutenção das diferenças e uso das línguas como marca de identidade dos grupos.

A presença de conceitos-chave em diferentes línguas foi observada por Viveiros de Castro (1977: 93), porém segundo o autor isto se deu *apesar*, e não em função do “uso da língua como distintivo grupal”. Alguns exemplos que saltam à vista (também observados por Viveiros de Castro, op. cit.) são:

	YAWALAPITI	KUIKURO	KAMAYURÁ	
1.	<i>kumã</i> <i>warayu kumã</i>	kuegü	<i>-ujap</i> (Cl. r-) <i>kara'ina r-ujap</i>	grande; sobrenatural; estrangeiro; perigoso; não-índio
2.	<i>nĩkĩti</i> <i>putaka nĩkĩti</i>	oto ete oto	<i>jat</i> <i>tava jat</i>	dono dono da aldeia

Outros possíveis conceitos incluem aqueles relacionados a divisões do tempo e do espaço, bem como certas categorias, como as indicados abaixo:

	YAWALAPITI	KUIKURO	KAMAYURÁ	
1.	<i>-ina</i> <i>jumĩki-ina</i>		<i>r-yru</i> <i>pitanga r-yru</i>	continente, envoltório útero
2.	<b>naw</b> <b>yumi-naw</b>		<i>-met / -bet</i> <i>kunu'um-et</i>	coletivo meninada
3.	<i>ruru</i> <i>pa ruru</i>	ekugu	<i>ete</i> <i>bok-ete</i>	verdadeiro, genuíno casa verdadeira

Obviamente a verificação das hipóteses apresentadas, o levantamento dos empréstimos lexicais e de outros traços de difusão em línguas do AX requer estudos mais amplos, tanto descritivos, quanto comparativos.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AGOSTINHO DA SILVA, P. 1993. *Testemunhos da ocupação Pré-Xinguana na Bacia dos Formadores do Xingu*. In: Coelho, V. P. (org) 1993, pp. 233-287.
- AIKHENVALD, A. Y. 1999. *Areal diffusion and language contact in the Içana-Vaupés basin, north-west Amazonia*. In: Dixon, R.M.W. & A. Y. Aikhenvald (eds) 1999, pp.385-413.
- BARUZZI, R. G. & D. A. RODRIGUES, S. MENDONÇA e colaboradores. 1995. 30 anos Xingu. *Relatório de Atividades da Unidade de Saúde e Medicina no Parque Indígena do Xingu*. Escola Paulista de Medicina, UNIFESP, São Paulo.
- BASSO, E. B. 1973. The use of Portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Karib) encounters: changes in a central Brazilian communications network. In: *Language in Society*, 2:1-21.
- BASTOS, R. M. 1983. Sistemas Políticos, de Comunicação e Articulação Social no Alto Xingu. In: *Anuário Antropológico*, 81. Fortaleza, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Edições UFC
- BECKER, E. 1969. *Xingu Society*. Ph.D. Dissertation. Chicago University, Illinois.
- BECQUELIN, P. 1993. Arqueologia Xinguana. In: Coelho, V. P. (org) 1993, pp. 223-32
- BRIGHT, W. & J. SHERZER 1976. Areal phenomena in North-American Indian Languages. In: W. Bright (ed.) *Variation and change in language. Essays by W. Bright*. A. S. Dil. Stanford: Stanford University Press, pp. 228-68.
- CAMPBELL, L. 1977. *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America*. Oxford: Oxford University Press.

- COELHO, V. P. (org). 1993. *Karl Von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo.
- DAVIS, S. H. 1978. *Vítimas do Milagre. O Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- DIXON, R.M.W. & A. Y. AIKHENVALD (eds). 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOLE, G. 1993. *Homogeneidade e Diversidade no Alto Xingu Vistas a partir dos Cuicuros*. In: Coelho, V. P. (org) 1993, pp. 375-403.
- DRUDE, S. 2006. On the position of the Aweti language in the Tupi family. In: Dietrich, W. & H. Symeonides (eds). *Guaraní y "Mawetí-Tupí-Guaraní"*. Berlin: Lit. Verlag, 2006.
- EMMERICH, Ch. 1984. *A Língua de Contato no Alto Xingu. Origem, Forma e Função*. Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro.
- FARGETTI, C. M. 2007. *Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Juruna*. Muenchen: Lincom Europa.
- FRANCHETTO, B. 1986. *Falar Kuikuro. Estudo Etnolinguístico de um grupo Karib do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- GALVÃO, E. 1953. *Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Xingu*. Boletim do Museu Nacional, n.s., Antropologia 14, Rio de Janeiro.
- GUIRARDELLO, R. 1992. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Trumai (Isolada) e de seu Sistema de Marcação de Caso*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas.
- \_\_\_\_\_. 1999. *A Reference Grammar of Trumai*. Ph.D. Rice University.
- HECKENBERGER, M. 1996. *War and Peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazônia, AD 1400-2000*. Ph.D. thesis, University of Pittsburg.

- MEDEIROS, M. C. I. 1990. Aspectos da morfologia Mehinako. Comunicação ao *Encontro Multidisciplinar de Indigenismo*. Universidade Estadual de Campinas.
- MENGET, P. 1977. *Au non des autres. Classification des relations sociales chez les Txikão du Haut-Xingu (Brésil)*. Tese de Doutorado. Université de Paris X, Nanterre.
- MONOD-BECQUELIN, A. 1970. Multilinguisme des Indiens Trumai du Haut-Xingu (Brésil Central). *Language* 5(18):78-94.
- MONSERRAT, R. 1976. Prefixos Pessoais em Aweti. *Boletim do Museu Nacional, Linguística III*, Rio de Janeiro.
- MUJICA, M. I. O. 1992. *Aspectos fonológicos e gramaticais da língua Yanalapiti (Arnak)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- MURPHY, R. F. & B. Quain 1955. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Augustin Publ., New York.
- BERG, K. 1953. *Indian Tribes of Northern Mato Grosso*. Publication 15, Institute of Social Anthropology. Washington, D.C.: Smithsonian Institution,
- OLIVEIRA, A. 1968. *Os Índios Juruna e sua Cultura nos dias atuais*. *Boletim do Museu Goeldi, Antropologia*, Belém.
- PACHECO, F. 2001. *Morfossintaxe do verbo Ikepang (Karib)*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- RODRIGUES, A. D. & W. DIETRICH 1997. On the linguistic relationship between mawé and tupi-guarani. *Diachronica* n. 14, vol.2: 265-304. Amsterdam.
- SAMAIN, E. 1980. *De um caminho para outro. Mitos e aspectos da realidade social nos índios kamaiura (Alto Xingu)*. Vol. 1: *Os Caminhos*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, Rio de Janeiro.

SANTOS, L. C. 1990. Abordagem Preliminar da Fonologia Tapayuna. Comunicação apresentada no *Encontro Multidisciplinar de Indigenismo*. Universidade Estadual de Campinas.

SCHADEN, E. 1969. *Aculturação Indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. Pioneira, São Paulo.

\_\_\_\_\_. (org.). 1976. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional

SCHMIDT, M. 1942. *Estudos de Etnologia Brasileira. Peripécias de uma Viagem*. Trad. C. B. Cannabrava. Brasiliense, Grande Formato. São Paulo: Companhia Editora Nacional,

SEEGER, A. 1974. *Nature and Culture and its Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Gé speaking Tribe of Central Brazil*. Ph.D. thesis, University of Chicago, Illinois.

\_\_\_\_\_. 1978. 'A identidade étnica como processo: os índios Suyá e as sociedades do Alto Xingu'. *Anuário Antropológico para 1978*, pp. 156-75.

SEKI, L. 1988. Projeto: *Documentação e Descrição das Línguas do Parque Indígena do Xingu*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas

\_\_\_\_\_. 1991. Projeto *História e Conhecimento Linguístico dos Povos Indígenas do Parque Xingu (Componente Documental Descritivo)*. Unicamp, Universidade Estadual de Campinas

\_\_\_\_\_. 1999. *The Upper Xingu as an incipient linguistic area*. In: Dixon & Aikhenvald (eds), 1999: 417-430.

\_\_\_\_\_. (2000). *Gramática do Kamaiurá – língua Tupi-Guarani do Alto Xingu*. Campinas: Editora da Unicamp / São Paulo: Imprensa Oficial.

SEKI, L. e AIKHENVALD, A. (a sair). *Arawak languages of Xingu: a reconstruction*.

STEINEN, K. von den. 1940. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Trad.: E. Schaden. São Paulo: Departamento de Cultura.

\_\_\_\_\_. 1942. *O Brasil Central*. Trad. C. B. Cannabrava. Brasileira, Série Extra, vol. 3. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

VILLAS BÔAS, O. & C. VILLAS BÔAS. 1989 *Xingu. Os Kayabi do Rio São Manoel*. Porto Alegre: Kuarup.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1977. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu. Os Yavalapiti*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, Rio de Janeiro

## RESUMO

Os grupos que habitam o Alto Xingu são falantes de línguas de distintas filiações genéticas, convivem de longa data e compartilham inúmeros traços culturais, constituindo uma área cultural. Embora a presença de uma área cultural não implique necessariamente a existência de uma área linguística, uma questão que se coloca e que constitui o foco do presente trabalho é a da difusão de traços linguísticos e da eventual existência de uma área linguística no Alto Xingu. Buscamos mostrar que na sociedade sul-tinguana, o papel da língua como marca da identidade grupal favorece o conservadorismo linguístico. Embora existam algumas evidências de difusão nos níveis fonológico, gramatical e lexical, a difusão se dá primordialmente no nível de conceitos, que são expressos com os recursos de cada língua.

Palavras-chave: Alto Xingu; Multilinguismo; Difusão areal; Identidade linguística.

## ABSTRACT

The ethnic groups inhabiting the Alto Xingu region of Central Brazil speak languages of distinct genetic families. They have lived in proximity to one another for a long time, share a large number of cultural traits, and thus constitute a cultural area. Although the presence of a cultural area does not necessarily imply the existence of a linguistic area, the question arises as to the possible diffusion of linguistic features and the eventual emergence of a linguistic area in the Alto Xingu. We attempt to show that in Alto Xingu society, the role of language as a marker of group identity favors linguistic conservatism. Even though there exists some evidence of diffusion on the phonological, grammatical, and lexical levels, diffusion occurs primarily on the level of concepts, which are expressed by means of the resources native to each language.

Key-words: Upper Xingu; Multilingualism; Areal diffusion; Linguistic identity.







# PRAGMATIC MULTILINGUALISM IN THE UPPER XINGU SPEECH COMMUNITY

CHRISTOPHER BALL

*Dartmouth College*

## INTRODUCTION

The Upper Xingu has been known as a multilingual culture area since initial exploration of the region by Karl von den Steinen in the 1880's (von den Steinen 1940). Yet the Upper Xingu differs in significant ways from other multilingual areas, even those within Amazonia such as the Vaupés (Franchetto 2001). Ironically, Upper Xinguans, despite close exposure to some nine languages from three major South American families, tend to be monolingual when it comes to the indigenous languages in the system. The maintenance of individual and ethnic group monolingualism combines with an intense network of ritual meetings that facilitate the circulation of material, conceptual, and sometimes, linguistic elements through the system. A full account of this multilingual system concerns linguistic relatedness and contact as well as the way in which language use and language affiliation mediate social relations between member groups.

Language is key in this social system because it is at once an emblem of group identity, as well as a problematic medium for transmission of kno-

wledge and practice between groups. However, major questions have been left unanswered regarding the genetic relatedness of languages, intensity and time depth of language contact within and across families, and the stability and pragmatic functioning of this system. I focus here on the pragmatics of the system, understood as a contribution to the larger goal of linguistic comparison in the Xingu in terms of genetic links and contact effects. My objective is to consider the Upper Xingu as a multilingual system that contains a balancing of linguistic differences in terms of code and identity, with a similar orientation to norms of interaction. By a focus on pragmatics I mean attention to the sum of meaningful social action accomplished through language use. This involves especially indexical signaling, or signs interpretable only with reference to their contexts of production, which forces analytic attention to speech acts in interaction. Pragmatics as a functioning cultural system in lived reality requires native methods of interpretation, often termed metapragmatics (Silverstein 1976), where the focus is on how actors gauge appropriateness and effectiveness of the often subtle interactional moves indexed in discourse. Pragmatics, then, is concerned with how language users succeed and fail in sending and receiving invitations to infer information that may not be denotationally coded. Accomplishing informed inference requires appeal to specific elements of context and the extrapolation of norms of interaction from instances of use. I hope to point out ways that language figures not only in defining group identity, even group difference, but also establishing social relations between individuals and groups alike.

I focus on the Wauja, speakers of an Arawak language who reside in the Western portion of the Upper Xingu. Of course it would be equally true to say that the Wauja live in the Western part of the Xingu Indigenous Park. The establishment of the Park in the middle of the twentieth century brought a measure of stability to the multilingual federation of the Upper Xingu, while at the same time affecting the spatial and social organization of the system and bringing profound changes (Menezes 1999, Garfield 2004). In fact, everything that I have so far said including the Upper Xinguan tendency to monolingualism, needs qualification when the context of the Park is taken into account. While it is true that Upper Xinguans practice and value monolingualism, contact with Portuguese, crucially mediated by the institution of the Park, has

changed this picture somewhat. Increasingly young men especially are acquiring Portuguese, and while it was difficult to say that Portuguese had become a Xinguan lingua franca three decades ago (Basso 1972), it cannot be denied that this language now affects many aspects of indigenous life inside the Park, and is the main vehicle of communication in many interactions between Upper Xinguans. This is especially interesting when one considers the pragmatic principles that guide interaction between members of different Upper Xinguan groups, because Portuguese use may be affecting those principles, and because observation of Portuguese use may make aspects of such principles and their dynamics visible in new ways. I think it is not possible to speak of an Upper Xinguan multilingual system in terms of an integrated speech community (about which more below) if one considers such an entity to include only the indigenous languages, while bracketing Portuguese as at best a novelty, and at worst an exogenous contagion. Attention to the Upper Xingu as a social system necessitates attention to the Xingu Indigenous Park as a social institution, and attention to social aspects of multilingualism in the region necessitates attention to Portuguese as a social tool and as an emerging object of cultural value.

The Wauja, then, are members of the Upper Xinguan multilingual society and inhabitants of the Park. Almost all of the roughly 350 speakers of the Wauja language reside in a single circular village inside the Park. In addition to Wauja, there are languages from three major Amazonian stocks plus one language isolate spoken in the social network that defines the Upper Xingu, and many more spoken within the Park in the Middle and Lower Xingu. Languages from different families spoken by Upper Xinguan groups are mutually unintelligible, and multilingual speakers are the exception (Franchetto 2001). The Upper Xinguan ethnolinguistic groups are:

KARIB	ARAWAK	TUPI	LANGUAGE ISOLATE
KUIKURU KALAPALO NAHUKUWA	YAWALAPITI WAUJA MEHINAKU	KAMAYURÁ AWETI	TRUMAI

The predominantly endogamous pattern of marriage in the region tends to centralize residence on an ideal pattern of one ethnic group speaking one language residing in one or more autonomous settlements, though there is traffic of people through the regional system. Although many languages are found side by side in the network, multilingualism as a communicative property of individuals is downplayed by Xinguans from different groups (Basso 1973). While this is often characterized by Xinguans and their ethnographers as a language barrier, I analyze it as a monolingual speaker ideology.

A network of production and trade of local manufactures that are constantly in circulation and rapidly alienated marks Upper Xingu society. Local specializations such as Wauja ceramics, Kuikuru shell work, Kamayurá bows, etc. serve as corollary ethnic emblems in addition to language affiliation (Gregor 1973, Barcelos Neto 2002). Linguistic forms themselves may also be conceived of as a type of property. In a place where names and powerful texts are potential commodities, apprentice shamans, not to mention linguists, must “pay” for the privilege of learning certain language forms. I was frequently asked by Wauja people in all earnestness how much I was paying to study the Wauja language. It is often in intergroup ritual exchange events that Xinguan languages come into contact with one another and these contexts tend to solidify notions of distinct languages as distinct identifying possessions of groups. An important aspect of the social life of language in the Upper Xingu is its place within the set of people’s most valuable, even inalienable, property. Inalienability of individual languages and the knowledge connected to them is grammatically marked in Wauja possessive constructions. Ethnographic data suggest that this is relevant to people’s sense of personhood and group belonging, and this may extend to if not grammatically then conceptually to other Upper Xinguan groups (Ball 2007).

The dynamic of Upper Xinguan multilingualism seems to pivot on the maintenance of individual and ethnic group monolingualism, combined with an intense and long-standing network of ritual exchange meetings that provide opportunities for the circulation of linguistic, material, and conceptual elements through the system. While the central role of language in this social system has been consistently recognized (Basso

1973, Gregor 1977, Franchetto 2001), no systematic comparative studies of structural linguistic, nor sociolinguistic, commonalities and differences of member languages and their speakers have been conducted. A global vision of this multilingual system's balance of ethnolinguistic identity, monolingual ideology, and intergroup communication is called for. My thoughts here are meant to contribute to understanding of some of the interactional strategies and linguistic ideological concepts that constitute the Upper Xingu as a linguistic community, in terms of the definition of its external boundaries and also its internal divisions and connections.

## 1. SPEECH COMMUNITY AND LANGUAGE COMMUNITY

Linguistic communities, conceived of as communities defined in some way by communication through, and affiliations to, some aspects of language, can be approached analytically from two perspectives. The first perspective construes linguistic communities in terms of "language," yielding the analytic concept of a "language community." The second perspective sees linguistic communities in terms of "speech," giving rise to the analytic category of "speech community" (Silverstein 1996). These perspectives are not in theoretical competition with one another, but are meant to be considered as complementary and part of a complete view of the social life of language.

On the one hand, language communities can be studied as respects the ways in which they are united by a common orientation to norms of the structure of language. This attention to code is this basis for the social maintenance of what perhaps first comes to mind when thinking of linguistic community; groups of people who speak the same language. This orientation to code includes but is not limited to norms of what linguists call prescriptive grammar, or the imposition of ideal but not necessarily observed grammatical rules from positions of authority, often through specific societal institutions of power. The orientation to grammar also includes attention to and implementation of what linguists contrastively refer to as descriptive grammar, those automatic, and in the linguist's sense, truly definitional rather than superfluous, structural aspects of individual languages as abstract compu-

tational systems. Language communities are groups of people with shared orientation to grammatical norms of communication, they share a grammatical “language.”

On the other hand, speech communities can be studied as respects the ways in which they are united by a common orientation to norms of the use of language. Speech communities are groups of people who share an orientation to interactional norms of communication, they share a pragmatics. It might seem upon first glance that the notion of sharing something as grand as a language would be more important to of the kinds of allegiances that bind communities together than a shared pragmatics but this is not necessarily the case. One might even think that a language system is a larger than a pragmatic system, so there should be more potential to share in such an entity, but again this is not the case. In fact if we restrict the definition of the language that defines a language community to grammatical norms, then it is possible to define pragmatics as a superordinate set of norms, with other formal linguistic, including grammatical, ones being subordinate components of pragmatics. The point is that sharing in, contesting, and enacting pragmatic principles, the factors around which speech communities are constructed, is a widely encompassing domain of semiotic social action and communication.

Speech communities, as shown by the work of Gumperz (1968) and Hymes (1968) among others, are often multilingual, containing many codes. Whether multilingual or monolingual, speakers in a speech community share knowledge of strategies and repertoires. They know how to interpret the indexical signs of language use, where e.g. phonological, morphosyntactic, gestural, or register choices signal social information to knowing participants and observers. In multilingual speech communities, what language is being used in a given situation can itself be a social signal of identity, status, gender, etc. as studies of code-switching have shown. But often the kind of information that defines speech communities can be communicated independent of language or code choice in an interaction, as actors mobilize principles of politeness, avoidance, accommodation, insult, or generosity that may employ, but do not exclusively depend on, specific grammatical features of a given language. Members of a speech community, multilingual or otherwise, develop a

shared ability to recognize how discursive positioning and social actions are accomplished among speakers of potentially multiple languages, and they may develop ways to send similar pragmatic messages using diverse codes. The idea is that norms of use sift out to define principles of interaction, either building upon, or in spite of, recognized differences in code. Intensity of contact between speakers is an important factor in the constitution of speech communities, but this is relative, for members of a speech community may be separated from face-to-face interaction wholly or in part, instead relying upon e.g. print mediated or ritually sporadic engagements to reproduce belonging. This points to the important observation that in the construction of speech communities, orientation to shared cultural knowledge about how to conduct interactional business and the sense of community this can generate lies not only in communication and practice, but also in ideology.

I suggest we might consider Upper Xinguan ethnolinguistic units as closer to the kinds of collectives described as language communities, not because of any natural connection between ethnicity and language, but because of the rigorous and active processes of differentiation that maintain boundaries between codes in the region. The Upper Xingu as a whole may be on the way to constituting itself as a Portuguese speaking language community, as knowledge and use of Portuguese increases. I would suggest, for the time being however, that the Upper Xinguan multilingual society as a whole be considered as representative of a speech community. There is a third level that emerges when one looks at the Upper Xingu that problematizes the neat division of these two levels. Intermediate social grouping are found at the level of linguistic family. In the Upper Xinguan ceremonial calendar, specifically in formalized trading and other rituals, special prerogatives are established between groups that speak languages in the same stock. Speakers of the Arawak languages Mehinaku, Yawalapiti, and Wauja, for example, may consider themselves, in pairs or as a group, closer to one another than to Karib or Tupi speakers. I have observed Wauja and Yawalapiti express such an alliance through ritualized trading and baptism, where the ability to give names is restricted to Arawak identifying Upper Xinguans. Karib speakers, such as the Kuikuru and Kalapalo, may form allied subgroups to-

gether or with other Karib speakers such as the Nafukuwa. I observed such Karib block solidarity in an Upper Xingu wide soccer tournament held at the Park's central Leonardo Post in 2005. When competitive rivalries between teams, and arguments about penalties and expulsion of players became heated, the Karib groups were observed to stick together in the face of criticism. This was recognized by non-Karib speaking upper Xinguans such as the Wauja, indicating that this level of structure is an expectable feature of the multilingual system for local actors. Stereotypes of individual group behavior as aggressive, rude, gossipy, etc., can also cluster at the level of language family, as Gregor (1977:313-314) has shown. This level of identification is accomplished in part through the kind of affiliation defining language communities; orientation to, in this case, similar grammatical systems. But factors characteristic of speech communities also contribute to this kind of affiliation, as it can derive from (intensity of) language use; the circumstance that members of related groups may see one another more often, be inclined to interact more due to intelligibility, and for extra-linguistic reasons including exclusive ritual and kinship connections, develop a sense of intimacy that hovers in between the space of the individual autonomous named ethnolinguistic group and Upper Xinguan society writ large. This is an important observation for theorizing about language and speech communities because it reiterates that the two types are not categorical boxes, but that they instead describe tendencies social actors employ in constructing communities with relative attention to different empirical aspects of linguistic form and use. It is also an important observation for understanding the Upper Xingu as a multilingual linguistic community, because the existence of such mid-level linguistic stock based affiliations can have effects in terms of kinship, ritual structure, language contact, and even give clues as to prehistoric language change, migration, and settlement.

One more caveat about speech communities versus language communities is in order, this time specifically about assumptions often invoked by the unreflexive use of "community" as an analytic term. Irvine (2006), and Irvine and Gal (2000) have questioned if "community" is the best notion to use in discussions of linguistically defined groups. But if we understand that community is first not a



given but an accomplishment, and that community is not defined merely by self-identification but also by differentiation and ascription, then we can avoid some of the analytical pitfalls associated with the term. In fact the principle of differentiation as a counterbalance to the tendency to analyze group solidarity in terms of positive identification is particularly appropriate to Amazonia and to the Upper Xingu. Amazonian ethnologists have recognized for some time that the reproduction of sociality in much of lowland South America hinges on the management and incorporation of powerful others. Amazonian political and cosmological economies privilege alterity (Viveiros de Castro 1996). Village-level communities and their individual residents enact an array of social relationships with others including affines in the neighboring hammock, or rivals across the plaza, friends or enemies in nearby villages, non indigenous merchants in town, foreign agents of change, and dangerous spirits. These relationships are actively maintained through material, symbolic, and discursive exchange. How Amazonians differentiate themselves from others and manage the powerful effects that contact with others entails may be a more fruitful line of anthropological inquiry than how Amazonians perform something like authentic autonomous community identities, a perspective that perhaps relies too much on Western assumptions about the relationships between ethnicity, language, and culture.

Let me review. Upper Xinguan ethnolinguistic groups orient to different codes (languages) and individual speaker multilingualism is the exception not the rule in the Upper Xingu. A *lingua franca*, even if Portuguese is increasingly filling this role, has not traditionally been a stable part of the communicative economy here. So code/language does not sufficiently mediate social relations between members of groups or between groups themselves, nor does it serve as a basis of identity in terms of a language community defined in terms of a common orientation to grammatical norms. Yet groups in the Upper Xingu maintain communication in practice and an objectified notion of community. So what kind of community are they, and what constants in communication, if not code/language, underlie this cohesion? Upper Xinguans, while they do not share code, share pragmatic prin-

ciples that structure and guide interaction in everyday and ritual contexts. This common base of cultural principles about how behavior structures social roles and relationships is a part of language in the wider sense and is a crucial formative element of the multilingual organization of the region. By virtue of the shared orientation to communicative techniques of practice and the assumed categories and values these reproduce, Upper Xinguans participate in and constitute themselves as a speech community. Here we see a way to understand the integration of the Xingu in terms of satellite units. In the Upper Xingu, ritual often mediates alliance between ethnolinguistic groups. Next I consider how intergroup ritual is structured and crucially how this structure connects to shared interactional and pragmatic norms.

## **2. RESPECT AND COMPLAINT**

In the Upper Xingu a calendar of intense inter-local ritual serves to reproduce higher order group cohesion among member ethnolinguistic units. Ritual in the Xingu is rigorously hierarchical. A powerful owner or chief sponsors all ritual events. The sponsor is responsible for the coordination of the event, including payments to performers and food and accommodations to visiting guests. This amounts to a generous display of wealth, one that puts the sponsor in a chiefly role. Along with this prerogative comes an expectation of noble demeanor, which in the Xingu centers on the conceptual cluster of shame, respect and humility. Conversely, the ritual performers who are contracted by the sponsor, along with the guests of intergroup meetings, are licensed if not expected to accuse the sponsor of inadequacy and to demand more. In so doing they display and admit their dependency upon the providing sponsor. Thus supplication is indexed by complaint, defining a complementary relation between sponsor and performer, provider and receiver. It marks the position of the supplicant no less than it recognizes the superiority of the sponsor. In a certain sense, this complementary complaint has a respectful function, in as much as it recognizes a deference entitlement due to the role position of sponsor.

Sponsors of ritual assume a chiefly position, and they are expected to give generously and to show humility, shame, and respect. In Wauja, these principles are characterized by the terms *aipitsi-ki* “shame-NOM,” and *amonapataa-ki* “respect-NOM.” Ritual performers and visitors are licensed to complain and demand more prestation from the sponsors. Often this complaint involves demeanor that the Wauja, at least, tend to read as anger. The Wauja term for complaint, *peyete-ki* “complaint/anger-NOM,” can denote an angry state of mind, though not all complaint is necessarily seen as angry. Wauja say of stereotypical chiefly behavior, *amunau aitsa peyetepei*, “Chiefs don’t get angry or complain,” rather *só peão que acusa, peão não tem vergonha*, “only peons/commoners complain, peons/commoners don’t have any shame.” Commoners complain and lack shame, but chiefs do not complain because *amunau aipitsipai inyau outsa* “chiefs are ashamed (to reply) in front of people,” and *amunau amonapaatapai inyau*, “chiefs respect people.”

I suggest that this basic dichotomy, or better dialectic, since the display of respect or shame and complaint or anger are complementary and elicit one another, applies as a pragmatic principle to the Upper Xingu as a speech community. In spite of the languages spoken, Upper Xinguans orient to this pair of stances as a guide to many kinds of interaction, ritual and quotidian. The analysis is proposed to apply to the Upper Xingu as a system, in order to describe what I think is an important pragmatic factor in the system’s integration.

Where respect is positively valued, complaint is negatively valued. Yet even complaint has a covert respect function. Respect is marked, an interactional achievement that is highly restricted in terms of speakers and contexts. Complaint is unmarked, seen as common. But as all unmarked terms, complaint can signal its opposite in certain cases. This is a hypostatic interpretation (Jakobson 1961). The fact of complaining presupposes an asymmetric interactional structure in which the complainer is below the complaine. To the extent that this speech act is seen to conform to this structure, complaining marks, in a roundabout way, respect of the complainer for the complaine, at least his implicit recognition of higher status.

### 3. CHIEF'S SPEECH AS AN EXAMPLE OF RESPECT

Chiefs are behaviorally characterized as those who do not complain, those who are respectful. In this sense, the genre of chief's speech embodies an ethic of leadership that is related to an ethic of interaction. Key to this is the Upper Xinguan notion expressed in Wauja as *aipitsi(-ki)*, and in Kalapalo (Karib) as *ifutisu(-nda)* (Basso 1973). Not quite humility, this concept is rendered by Basso variously as "polite, generous, peaceful," "withdrawn," or "characterized by a lack of public aggressiveness" (Basso 1973:12-20). The Wauja speak of chiefs, and chiefs speak of themselves, in these terms, and this principle is operative in the chief's speech presentation of the Wauja. Wauja metapragmatic ideals of respect and complaint clearly contrast respect and humility or shame with bravado, rudeness, and complaint. On one trip to town with highly respected Wauja elders, we were denied access to a hotel, which we presumed to be a case of the ownership's discrimination against Indians. When indigenous representatives in the city attempted to take this to the police for a formal complaint, the Wauja chief politely declined to pursue the matter further. He told me while we sat in the police station waiting room, *amunau natu, aitsa nupeyetepei*, "I am a chief, I do not complain/get angry." He quietly walked out without denouncing the white man who had turned him out into the street. This is a perfect metalinguistic reflection on the culturally appropriate linguistic behavior of chiefs.

Wauja Chief's speech is performed in the open central patio ringed with longhouses by an elite elderly male speaking in what Wauja describe as an archaic register. Grounded in this quintessentially public space (Gregor 1977), chief's speech articulates the top and center of traditional society, berating younger Wauja generations for having lost the traditions of the ancestors. While any isolated event of chief's speech might appear as monologic oratory, it may best be analyzed as a reply in a series of mediated exchanges between collectivities of different sizes. To reiterate a point made convincingly by Franchetto (2000:484) in her discussion of Kuikuru chief's speech or, as she renders it, "chiefly conversation," Upper Xinguan chief's speech is thoroughly dialogic.

Chief's speech is sometimes performed by a community leader at dawn to an exclusively Wauja audience, as a means to curtail laziness and inspire collective activity. Chief's speech is also performed at specific ritual junctures in Upper Xinguan intergroup ceremony. While fundamentally grounded in, and creative of, the local, chief's speech is an outward looking speech genre that functions to delimit and negotiate boundaries between ethnolinguistic units in the Upper Xingu. Chief's speech intersects with political relationships that cross several spatial and temporal boundaries. The speech can be read as an attempt to respond to and resolve the risks inherent in the high stakes of ritual relation making in the Upper Xingu. Chiefs in the Xingu are seen as those individuals who possess the qualities of reserve and non-confrontation. They are expected to mediate ethnic group encounters and ritual connections between humans and the spirit world by organizing, directing, and enacting ritual. Chiefs bring people together for collective action.

Consider this short snippet of a longer speech delivered to a group of Kuikurun visitors who had come to officially invite the Wauja to attend a Kwaryp festival along with other Upper Xinguan ethnic groups.

<i>tsalaaaaaaaaaaaaa...</i> <i>nana autepenei aitsuhã tsalaaaaaaaa...</i>	Junior..... they come seeking us junior....
<i>autamalupenei aitsuwa</i>	They are seeking us in vain
<i>aitsaya aixapapalatai ojopaiyu numa</i>	"We do not have our thing nowadays" I said
<i>kata wanaka ipitsihã numa</i>	I told this messenger
<i>sekunyananeke kapapalatai sekunyhã</i> <i>numa</i>	"The people of long ago still had their things long ago" I said
<i>napaneneke tumapaa kebotopo</i> <i>sekunyhã numa</i>	"They still worked clay long ago" I said

<i>ojopaixei aitsu aitsa aitsumapai kebotopo katiunohã numa</i>	“Nowadays we do not work clay” I said
<i>awasixatapai yamuranau</i>	“We have lost the ancestors”
<i>onapapaala katiunohã yamukunau numa</i>	“things children” I said

The chief addresses the Wauja as his “children,” and he claims that the Wauja of today have lost the cultural property that distinguished their ancestors. Throughout the performance, as the speaker approaches the center of the village he also approaches the waiting visitors. The speech sets up a dialogue between Wauja chief and Wauja commoner and between Wauja living and Wauja dead. It also projects a frame within which the relation between Wauja and visiting Kuikuru is figured. Children are to their chief and contemporaries are to their ancestors as the Wauja people are to their ritual hosts. The Wauja are humbling themselves to a certain extent here. This is fictional and proleptic, for now at least the Wauja are hosts, but the whole act of receiving the messengers is treated as though they were the Kuikuru chiefs and the Wauja were already in the Kuikuru village. That is to say, the Wauja present themselves (or rather the chief presents a collective version of himself) to the Kuikuru as a chiefly counterpart should, by assuming a respectful, non-boastful, and humbling demeanor. This is a model of how they expect to be received as future guests. The chief is licensed here to admonish his children from a disapproving ancestral perspective of cultural plenty, while at the same time he models chiefly demeanor in his self-disparaging acceptance of the noble invitation to honor the ancestors of his inviting hosts.

#### 4. KURI SONGS AS AN EXAMPLE OF COMPLAINT

Every year in October Wauja men get together in their circular village’s central men’s house to carve bull-roarers and to sing. This is one in an ongoing series of celebrations of different monstrous spirits in the Wauja ritual calendar. They carve the image of Matapu, a fish spirit, invoking the spirit by

making and spinning bull-roarers. Matapu is what we might consider the esoteric main event, but another prominent spirit-monster also participates in this ritual. The men channel the bird Kuri through song in a sort of exoteric sideshow as accompaniment to their carving.

The Kuri songs that are sung during the Matapu *pequi* ritual cycle are emblematic of anger and complaint. Through the songs Wauja men aggressively accuse Wauja women of having sexual relations with other Upper Xinguan men. Inherently a scandalous presence, Kuri's persona is sometimes lustful for old ladies or remorseful for long lost lovers, often he is angry at all women for their deceit. Wauja men voice Kuri's anger, and they boisterously accuse Wauja women of having had sexual relations with lovers from other ethnolinguistic groups. They curse and yell and very publicly expose what is otherwise privately circulating gossip.

*p-upusuka-te-benei*

Hurry up and take it off

*p-upusuka-te-benei*

Hurry up and take it off

*p-upusuka-te-benei*

Hurry up and take it off

Foreign name.MASC.-*jata*

Foreign lover's thong (lit. "shell")

Wauja name.FEM

Wauja woman

The men implore a named Wauja woman to remove her pubic thong, the distinctive female garment of the Upper Xingu otherwise known as *uluri*. They refer to a specific male lover as the owner of the thong, suggesting that as long as she wears "his" thong, she will remain corrupted by contact with the foreigner. The accused lover is always a member of another Upper Xinguan ethnic group. The use of proper names, often popular nicknames for the non-Wauja lovers, allows for community members who are listening to easily identify who is being scandalized (I have elided actual names in this example). The possessive form in this verse adds the classifier *-jata* "shell" to the masculine foreign name, referring metonymically to the thong's convex triangle of gourd shell.

Throughout the men's performance of the Kuri songs over three days, one or two voices can be heard singing a different melody off key. Chiefs and elder ritual leaders, by force of chiefs' decorum do not voice

Kuri but sing along with Fox spirit instead. Respectable elders, those who possess shame, do not deign to accuse, this is the purview of those men who are young or inconsequential enough to still have no shame. Chiefs cannot sing Kuri songs, they cannot voice the spirit, because his words are a prototype of complaint and angry accusation. The Wauja lexical item used to describe the stance of the actor committed to the words spoken in these songs, their principal, is *peyetepei*, “to be angry, to accuse, to complain.” Whether the principal is Kuri or the men singing or both is purposefully left ambiguous. This exoteric text is described as shameless, and as *apai juto* “a worthless song,” a mockery of worthless speech. Reflecting upon the ritual, Wauja interpret it as hurtful trash talk and as a real source of interethnic discord if other Xinguan groups were to hear it. But people also insist it is merely joking around, and others even take pride in the ritual because other groups do not perform it. The point to take away is that this is a ritualized picture of how complaint can work as a balance to respect in the formation of community. Its aggressive stance is recognized as genuine and therefore it is inappropriate for chiefs to participate fully in the accusations. It is considered common, but there is a general sense among the Wauja that it has its place, should be tolerated, and that it may even be a valuable part of Wauja tradition.

Complaint and accusation in the Upper Xingu, as modeled by this and other ritual performances, is an expectable part of daily and ceremonial life. Countless quotidian exchanges are modeled on the expectation that the receiver of a gift may claim insufficiency. I recall one relatively young Wauja man who had decided to begin his adult career as a sponsor of ritual. He co-opted the novel occasion of celebrating Christmas by purchasing cookies and juice, rice and beans, and arranging for slaughter of a cow for distribution to the community in a grand feast. Even in this apparently non-Upper Xinguan tradition involving a Christian holiday, beef, and highly esteemed sweet delicacies, etc. the eager sponsor confided in me that he was afraid that the recipients would complain. He expended considerable time and resources, but seemed resigned to the fact that the natural complement to his generosity would be accusations of restraint, of not having provided generously enough. The success of his casting himself as sponsor, however, required that he take such criti-



cism in stride and maintain an appropriately reserved demeanor. In fact the man's expectation of complaint can be seen as anticipation of having his novel chiefly position valorized, for he can only hope to assume more power and respect if he is first treated as a chief is supposed to be treated, thus given the opportunity to respond in character. We see that the pragmatic dynamic of complaint and respect is transposed into relatively new contexts, where a Wauja Christmas feast can be structured as other Upper Xinguan exchanges. This dynamic is also transported into Portuguese language interactions with non Xinguans, and it is interesting to consider how it may be undergoing transformations in this context.

## 5. COMPLAINT AND RESPECT IN INTERACTIONS WITH OUTSIDERS

I now move on to examine negotiations that Upper Xinguans enact with outsiders, specifically representatives of environmental NGOs, and representatives of FUNASA who coordinate government health care in the Park. Portuguese is the default language of such interactions, as determined by the power and prestige of the outsiders. Even where Upper Xinguan participants may speak in an indigenous language instead of Portuguese, translation is always required. In the interactions I consider briefly here, complaint by Upper Xinguans that the NGO or Ministry is failing to be generous seems to be used with the secondary indexical respect function I have identified for the pragmatics of Upper Xinguan complaint. This is clearly missed by Western interlocutors, however, generating considerable interactional tension and serious consequences for the execution of joint development and health care initiatives.

I identify three strategies that guide Wauja and Upper Xinguan orientations to the discursive construction of exchange relations with outsiders. The first model, "superiority," figures the indigenous term in the relation as a sponsor to the dependant role of the NGO or government actor. The second model, "supplication," figures the inverse relation, with the NGO or government organization in the role of sponsor and the indigenous partners in the role of receiver. Both of these models describe complementary relations, and are based in the basic dynamic of regional politics, economy, and ritual. The third model, "unity,"

attempts to establish a symmetrical relation between indigenous groups and NGOs and governmental organizations. This model is innovative, and I argue that it derives from specific requirements of the project and tropes of pan indigenous political discourse. Let me show how each model works in action.

When Upper Xinguan enact the superiority frame vis-à-vis project partners, they often claim that they want to be in direct conversation with foreign sources of aid, rather than the intermediary NGO. To the extent that the NGO is seen as a middleman between more powerful external sources and Indians, chiefly role inhabitation puts the NGO in a complementarily subordinate position to the true power players, the Upper Xinguan and foreign granting agencies. I observed many discussions of and attempts to cut out the NGO middlemen, to go right to the European or American source of cash in developing projects. One enterprising Kamayurá man, when he discovered that an American environmental NGO received funding from USAID, said to the NGO representatives in an open meeting that their job shouldn't be to relegate and distribute these funds to Indians, it should be to put Indians in touch with those bosses in Washington so they can negotiate their own terms for their own projects.

The NGO may become offended at these suggestions of its uselessness. In this meeting, the white representative of the organization replied indignantly that if indigenous representatives say that the NGO is doing nothing when everybody knows that they are doing something, then they might as well do nothing since that is what people will claim in any case. The NGO representative was visibly frustrated in this moment. This connects to NGO characterizations of Upper Xinguan as demanding and presumptuous "rock stars," who do not know how good they have it.

From an indigenous perspective desirable relations with NGOs are to be either furthered to the extent possible in order to maximize generosity and the iteration of projects as ritual events, or social relations with NGOs are to be superseded entirely in the aim of making new relations farther afield and higher up. One problem is that if challenges to supersede the NGO as middle man generate ill will on the NGO side, Upper Xinguan's attempts to treat NGOs as sponsors create a similar effect. This happens in part because supplication involves a plea to not end the

exchange relation, often interpreted as a refusal to finish the job at hand, and a continual demand for more resources, often interpreted as greedy and taking advantage. When Upper Xinguans assume a complementary subordinate position to the NGO as distributor of wealth they have the right to expect generosity in the distribution of resources destined for the ritual project being performed. They are prone to complain that there is never enough, no matter how much may be lavishly given.

In one meeting held at the Post inside the Park to evaluate the progress of a health care program involving FUNASA and IPEAX, a pan-Xinguan indigenous association, two Wauja men gave public speeches in Portuguese addressed to Brazilian representatives. The first speaker oriented his speech around the Portuguese term *melhorar* “improve.” He said that in meetings people always say *melhorar, melhorar*, “improve, improve” but *na minha aldeia nada melhorou* “in my village nothing has improved.” He raises the point that instead of *melhorar*, the discussion should be about *equipar* “supplying.” He indicts the ministry and the association for failing to supply enough medical equipment to workers on the ground in the Park. He states in a particularly eloquent parallelistic passage:

*Será que FUNASA está vendo prioridade das aldeias? Não está vendo.*

Is it the case that FUNASA is seeing the priorities of the villages? It is not.

*Será que IPEAX está vendo prioridade das aldeias? Não está vendo.*

Is it the case that IPEAX is seeing the priorities of the villages? It is not.

*Está escutando só. Está ouvindo onde está precisando equipamento.*

It is only listening. It is (merely) hearing where equipment is needed.

*Isso eu acho muito errado de vocês.*

I think this is very wrong of you.

This speech, precisely because it denies progress and demands more expenditures, is an example of an Upper Xinguan pragmatics of complaint, an appeal to the ritual sponsor to display his generosity. As such it clearly marks the superiority of the addressee. Yet the Brazilian national interlocutors here replied by saying that they were demoralized.

zed by the Indian's complaining. This was an interactional dead end for them. Instead, they responded much more positively in this context to the following Wauja speaker.

The second speaker did not say that nothing had been accomplished. Instead he emphasized the Portuguese term *união* "unity."

*Então, única forma que a gente pode fazer unir, união*

So the only thing we can do is unite, unity

*União é muito importante*

Unity is very important

*Diss-fala a verdade que a união*

It is true to say that

*Mais importante para o homem branco*

The most important thing for the white-man

*É isso*

Is unity

*Sem união, a gente não vão conseguir nada*

Without unity, we will not achieve anything

This speaker adopts a pan-indigenous political discourse and this is characteristic of the range of his repertoire and the command of this genre that he has gained in his extensive experience in urban Brazil in his work with the Wauja indigenous association. Notice that such NGO-speak, voiced in terms of symmetrical unity between indigenous groups and between the indigenous block and Western agents, challenges the Upper Xinguan ritual, political, and economic system of complementary exchange between sponsors and receivers. There is much tension in Wauja and other communities as typically younger indigenous association members usurp power and resources from their elder chiefs. This is an important pragmatic aspect of the emergence of alternative political structures throughout the Amazon that are displacing traditional regimes of community leadership in many places. Contact with Portuguese, and the adoption of explicit pragmatic strategies such as symmetrical pan-

indigenous discourses of unity, can be seen to transform the balance of multilingualism, ritual prerogative and politics in the Upper Xingu. With these changes, we may see a continued reorganization of the pragmatic bases for the Upper Xinguan multilingual speech community.

## CONCLUSION

This paper is offered as a contribution to the comparative view of the role of language in the Upper Xinguan multilingual system, with the aim of complementing increased focus on historical relatedness and structural linguistic effects of contact between groups. I have focused on pragmatic aspects of how language mediates relations within the Wauja village and with outside groups. By looking at interactional principles involved in quotidian and ritual scenes conducted in the Wauja language in the Wauja community, and at Wauja social interaction with members of other Upper Xinguan groups and with Brazilian and foreign agents in multilingual contexts, I hope to have sketched some of the connections between ethnolinguistic identity, linguistic form, and social relations.

One interesting finding of my own research has been that Wauja actors take the basic interactional strategies of deference and complaint that are key to managing successful exchange relations locally, and export them to interlocal, interethnic, and international spaces. Other Upper Xinguan groups successfully reciprocate in interlocal meetings, evidence that the Upper Xingu constitutes a truly integrated speech community, where speakers, although they speak different languages, share similar orientations to pragmatics, to principles of politeness, and comportment in general. Analysis of interactions with non-Xinguans, however, shows interesting contrasts, and indicates that Wauja and other Upper Xinguans are transforming pragmatic tactics in the face of interactional failures with outsiders.

In addition to the conclusion that the Upper Xingu versus elsewhere constitutes a culturally definable speech community, I have identified a mid-level organizational principle of ethnolinguistic group organization and interaction in the Upper Xingu. Members of the same linguistic family, in the case of the Wauja, sister Arawak groups speaking Mehinku and Yawalapiti, share privileged communication networks and ritual prerogatives,

leading Wauja to identify more closely with these groups than with other non-Arawak speaking groups in the system. This raises questions about the connections between genetic linguistic groups and subsystem social structures in multilingual societies. The goal here is to deepen our understanding of the temporal dynamic of the system of social relations and language mediated interaction that is undergoing rapid transformation under colonial culture and language contact pressures today.

The focus of much research on pragmatics in the Upper Xingu has been on respect and shame as they are manifest in language use and interaction (see e.g. Basso 2007). Native theory indeed values respect and humility while it downplays complaint and expressions of anger as negative. I suggest we take a lesson from Durkheim (1982 [1895]), in his organic metaphor for society, even if the implied homeostatic equilibrium of the theory is an abstraction. Durkheim reminds us that supposedly pathological elements may in fact be necessary, even beneficial, components of the society as organism. That is to say, what are seen as damaging elements such as crime, or in the case of the Xingu, witchcraft and the corollary stances implied in it, may actually be integral to the functioning of the system. While sociologists and would-be social planners may see criminal behavior as pathological and the absence of crime as normal or ideal, were crime to be completely eliminated from society – and it arguably never has been anywhere – the resulting society could only be considered to be itself pathological. Durkheim does not mean to say that the natural or psychological tendencies to vice in mankind make this so, far from it. Rather he means to point out that criminal behavior is a necessary sociological complement to law and order. He is concerned with structural balance in systems. Complaint fills a similar role in my analysis of its complementary position *vis-à-vis* respect in the Upper Xinguan pragmatic system. Precisely because complaint is devalued in the regional view, we should pay attention to its place in the system.

I have argued first that some common pragmatic principles in common hold the bulk of the communicative workload in the Xingu given the traditional noncongruence of competence and practice in code. Because Xinguans speak different languages, some other aspects of communication besides code must account for cohesion in the sys-

tem. As previous ethnographers have argued, intergroup ritual is a prime site of this contact and the reproduction of Upper Xinguan sociality (Basso 1973, Gregor 1977). I would simply add that ritual serves a dual purpose here, one is to project existent sociocultural principles in a schematic representation for regional actors, and the other is to refine the form and function of such principles. So ritual is not just a locus of the reproduction of Upper Xinguan society, but it is also a site of its creation and modification. Ritual informs other domains of social interaction for Upper Xinguans, from intravillage relationships to relationships with actors outside the Park. My point has been that pragmatic principles pick up where strictly speaking denotational communication leaves off, providing the basis for the identification of Upper Xinguans as a community that is not, and cannot claim to be, united by allegiance to the same language. Much to the contrary, Upper Xinguans celebrate their linguistic diversity.

But where the Upper Xingu makes for a poor example of a united language community, it is a good example of a (multilingual) speech community. My second point has been that the particular dynamic of the pragmatic system in this place hinges on a dichotomy between complaint and respect. Further research may complicate this view if other, and possibly more important, elements are uncovered. In particular it may be beneficial to see how the principles of shame, respect, and complaint move from political phenomena to map onto kinship relations and especially religious activity. The moral divide between shamanism and witchcraft, for example, may in fact be an overriding organizational principle from which quotidian interactional etiquette is derived logically and historically. The possibilities for future research on the interactional dynamic of complaint and respect in the Upper Xingu can profitably lead to contributions, on the one hand, to our knowledge about the linguistic make-up and history of the region in terms of genetic relatedness and contact between languages, and on the other hand, to our understanding of how particularly Xinguan cultural inflections of wider values such as good and evil, power and solidarity, self and other, harmony and discord, stasis and change, etc. articulate with and become manifest in linguistic practice.

## REFERENCES

- BALL, Christopher. 2007. *Out of the Park: Trajectories of Wauja (Xingu Arawak) Language and Culture*. PhD Dissertation, The University of Chicago, Departments of Linguistics and Anthropology.
- BARCELOS Neto, Aristóteles. 2002. *A Arte dos Sonhos: Uma Iconografia Ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia / Assírio e Alvim.
- BASSO, Ellen. 1972. The Use of Portuguese Relationship Terms in Kalapalo (Xingu Carib) Encounters: Changes in a Central Brazilian Communications Network. In *Language in Society*. Cambridge University Press. 1-21.
- \_\_\_\_\_. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Reinhardt and Winston.
- \_\_\_\_\_. 2007. The Kalapalo Affinal Civility Register. *Journal of Linguistic Anthropology* 17.2, 161-183.
- DURKHEIM, Emile. 1982 [1895]. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.
- FRANCHETTO, Bruna. 2000. Racontes Rituelles dans le Haut-Xingu: La Parole du Chef. *Les Rituels du Dialogue*. Becquelin, Aurore and Philippe Erikson (eds.). Nanterre: Société d'ethnologie.
- \_\_\_\_\_. 2001. Línguas e História no Alto Xingu. In *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Michael Heckenberger and Bruna Franchetto (eds.) Rio de Janeiro: UFRJ Press.
- GARFIELD, Seth. 2004. A Nationalist Environment: Indians, Nature, and the Construction of the Xingu National Park in Brazil. *Luso-Brazilian Review* 41.1:139-166.
- GREGOR, Thomas. 1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.



GUMPERZ, John. 1968. The Speech Community. In D. Sills, *The Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9. New York: MacMillan. 381-386.

HYMES, Dell. 1968. Linguistic Problems in Defining the Concept of "Tribe." In J Helm (ed.) *Proceedings of the American Ethnological Society, 1967*. Seattle: University of Washington Press.

IRVINE, Judith & Susan GAL. 2000. Language ideology and linguistic differentiation. In P. Kroskitty (ed.) *Regimes of Language* Santa Fe : SAR Press: 35-83.

IRVINE, Judith. 2006. Speech and Language Community. Brown, Keith, (ed.) *The Encyclopedia of Language & Linguistics*. 2nd ed., Amsterdam: Elsevier; 2006 pp. 689-698.

JAKOBSON, Roman. 1984 [1961]. Zero Sign. In Linda Waugh and Morris Halle (eds.) *Russian and Slavic Grammar*. Amsterdam: Mouton Publishers.

MENENZES, Maria. 1999. *Parque Indígena do Xingu: A Construção de um Território Estatual*. Campinas: Editora da UNICAMP.

MENENZES DE BASTOS, Rafael José de. 1989. Exegeses Yawalapiti e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Bôas. *Revista de Antropologia* 30/31/32.

SILVERSTEIN, Michael. 1976. Shifters, Verbal Categories and Cultural Description. In *Meaning in Anthropology*. K. Basso & H. Selby (eds.), Albuquerque: School of American Research Press.

STEINEN, Karl von den. 1940. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata da Revista do Arquivo. n.s.34 a 58, Departamento de Cultura, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 1998. Contemporary Transformations of Local linguistic Communities. *Annual Review of Anthropology* 27: 401-426.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25, 179-200.

## RESUMO

O multilinguismo no Alto Xingu é discutido a partir de duas perspectivas analíticas sobre comunidades lingüísticas. Contrasto “comunidade de fala” e “comunidade lingüística” e argumento que os grupos alto-xinguanos estão vinculados por princípios de fala pragmáticos comuns e não por uma linguagem denotativa comum. Sugiro que a pragmática alto-xinguana gira em torno dos conceitos de respeito e queixa. A hierarquia social, assim como a interação entre grupos e os rituais, pressupõe e reforça esta dinâmica pragmática. O uso da língua portuguesa no Alto Xingu, e além deste, torna mais complexo o quadro multilíngue, na medida em que os atores empregam e modificam os princípios pragmáticos de respeito e queixa em novos contextos ao interagir com estrangeiros.

Palavras-Chaves: Alto Xingu; Multilinguismo; Pragmática; Comunidade de Fala; Queixa; Respeito.

## ABSTRACT

Multilingualism in the Upper Xingu is discussed in terms of two analytic perspectives on linguistic communities. I contrast “speech community” from “language community,” and argue that Upper Xinguan groups are bound by common pragmatic principles of speech rather than a shared denotational language. I suggest that Upper Xinguan pragmatics turns on the relationship between the concepts of respect and complaint. Social hierarchy, as well as intergroup interaction and ritual presuppose and reinforce this pragmatic dynamic. Portuguese language use in the Upper Xingu and beyond complicates the Upper Xinguan multilingual picture, as actors employ and modify the pragmatic principles of complaint and respect in new venues in interaction with outsiders.

Key-words: Upper Xingu; Multilingualism; Pragmatics; Speech Community; Complaint; Respect.



## LÉXICO COMPARATIVO EXPLORANDO ASPECTOS DA HISTÓRIA TRUMAI

RAQUEL GUIARDELLO-DAMIAN

*Universidade do Oeste da Inglaterra  
Museu Paraense Emílio Goeldi*

### INTRODUÇÃO

O presente artigo busca explorar aspectos da história do povo trumai levando em conta várias fontes de informação, em especial as evidências encontradas no léxico da língua.

Os Trumai vivem no Parque Indígena do Xingu, localizado no estado de Mato Grosso. Contam com uma população de mais de cem indivíduos, possuindo três aldeias principais: *Três Lagoas* (cujos habitantes provêm da antiga aldeia Terra Preta, após viverem brevemente em uma aldeia denominada Cristalina), *Boa Esperança* e *Steinen*. Embora as aldeias atuais sejam localizadas no médio Xingu, em termos culturais os Trumai pertencem ao complexo do Alto Xingu.

### OS TRUMAI E SUA HISTÓRIA

Historicamente, o grupo foi o último a chegar à região alto-xinguana, tendo migrado para lá na primeira metade do século XIX, deslocando-

se de uma outra região devido a conflitos com outro povo (Villas Bôas 1970; Monod-Becquelin & Guirardello 2001). Os contatos iniciais com as tribos xinguanas não foram pacíficos, mas com o tempo o grupo adaptou-se e foi assimilando parte dos padrões culturais da área – embora tenha também conservado algumas de suas tradições originais. Os Trumai ainda guardam muitas memórias do período pré-xinguano, lembrando-se de antigos costumes e fatos ocorridos.

Parecem possuir uma certa relação de ambivalência com relação ao passado pré-xinguano. Por um lado, existe um sentimento de nostalgia: esta era a época em que eles eram muito numerosos, viviam todos juntos (posteriormente, durante a migração para o Xingu, o grupo sofreu uma cisão), eram corajosos guerreiros temidos por outras tribos, eram conhecidos por suas habilidades (por exemplo, possuíam excelentes nadadores) e tinham festividades e costumes diferentes dos xinguanos (o que faria deles um grupo único e especial).

Por outro lado, nota-se às vezes um certo sentimento de pesar sobre este passado: quando se referem aos antigos, dizem os Trumai atuais que a vida deles era “difícil”. Às vezes não havia comida suficiente, estavam expostos a inimigos e nem sempre viviam em condições favoráveis. Isso transparece particularmente nas narrativas sobre a migração ao Xingu, quando enfrentaram muitas adversidades. Curiosamente, em uma dessas narrativas, ao falar sobre o processo de integração ao Alto Xingu, o narrador diz que eles mudaram de “*selvagens, bravos*” para “*gente, bonitos*” – ou seja, teriam passado a uma condição melhor. Na verdade, no texto são índios kamayurá que estimulam os Trumai a mudar, dizendo que eles estão “*feios, parecidos com índio bravo, com espírito*”, mas é interessante observar que o narrador assimila este discurso, repetindo-o: “os Trumai cortaram o cabelo. E realmente ficaram bonitos, que nem gente. Ficaram como gente mesmo”.

A ambivalência também é observada na relação que eles mantêm com o presente: adotaram várias das tradições alto-xinguanas, tornando-se semelhantes aos outros grupos, mas ao mesmo tempo mantiveram certas diferenças (por exemplo, nos hábitos alimentares). Quando se referem às outras tribos alto-xinguanas, ora o fazem positivamente (“*são nossos parentes*”), ora apresentam um certo tom negativo (“*esses índios do Alto são fofoqueiros*”).

Para poder compreender as atitudes manifestadas por eles, é preciso antes entender melhor a história do grupo e como se deu o seu processo de integração ao Alto Xingu. Temos uma ideia geral sobre este processo através das informações encontradas em fontes bibliográficas: Steinen (1940), Quain & Murphy (1955), Galvão e Simões (1966), Villas Bôas (1970), Monod-Becquelin & Guirardello (2001), Guirardello-Damian (2005), entre outras. Há também os relatos feitos pelos próprios Trumai, isto é, o que eles contam sobre o seu passado. Mas ainda assim faltam elementos e maiores detalhes sobre como exatamente o processo ocorreu.

Uma possibilidade de se ampliar o entendimento da história dos Trumai é explorar as informações encontradas na língua falada por eles, bem como nas outras línguas alto-xinguanas. Através de estudos comparativos, talvez possamos compreender mais profundamente a relação dos Trumai com as tribos da região, em especial:

- Quais aspectos da cultura trumai ficaram expostos à influência alto-xinguanas, e quais teriam sido menos vulneráveis?
- Quais povos tiveram influência mais direta sobre eles e contribuíram para a integração do grupo à área? Sabemos que os Kamayurá influenciaram os Trumai, devido ao grande número de casamento intertribais com conseqüente presença de indivíduos bilíngües. Mas como especificamente foi esta influência? Teria havido também influência de outros grupos, ainda que em menor escala?

Esses pontos poderiam nos auxiliar a entender a dinâmica entre os grupos do sistema alto-xinguanas. Sobre isso, é interessante examinar o modo como eles se auto-identificam e se referem aos outros. Na tabela abaixo, temos informações sobre como o povo kuikuro se posiciona em relação aos demais<sup>1</sup>. O critério usado é o de chegada à região, opondo-se os “originais” aos “recém-chegados”.

---

<sup>1</sup> Gostaria de apresentar meus agradecimentos às seguintes pessoas: Emmanuel de Vienne, por informações antropológicas sobre o povo trumai; Bruna Franchetto e Lucy Seki, pelos dados das línguas Kuikuro e Kamayurá, respectivamente; acervo do Museu Nacional, pelas fotos de Buell Quain (recuperadas graças ao trabalho da Profa. Bruna Franchetto); e aos índios trumai que contribuíram com dados sobre sua língua e cultura.

“ORIGINAIS”	Waurá, Mehinaku (Arawak) Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa, Matipu (Karib)
“RECÉM-CHEGADOS”	Kamayurá, Aweti (Tupi) Yawalapiti (Arawak) Trumai (isolada)

Tabela 1: Como os grupos se auto-identificam (visão kuikuro)

Quando analisamos os termos que os Trumai empregam para se referir a povos alto-xinguanos (tabela 2 abaixo), notamos que a relação deles parece ser mais forte com os grupos “recém-chegados” do que com os “originais”:

TERMO TRUMAI	SIGNIFICADO	TRADUÇÃO LITERAL
<i>miri'isitiv</i>	Índios do grupo karib: Kalapalo, Kuikuro, Nahukwa, Matipu	
<i>sone aduruk nek</i>	Índios waurá	aqueles que bebem fazendo barulho, fazendo “ <i>aduru</i> ”
<i>ami atkuk nek</i>	Índios mehinaku	aqueles que falam gemendo, fazendo “ <i>atku</i> ”
<i>kuça homa'ek nek</i>	Índios kamayurá	aqueles que têm a cabeça vermelha (referência ao fato de que os Kamayurá pintam o cabelo com urucum durante as festas)
<i>yavaramiti</i>	Índios yawalapiti	
<i>aweji</i>	Índios aweti	

Tabela 2: Termos em Trumai para grupos do Alto Xingu

Não existe um termo específico para cada grupo karib. Há apenas um termo geral que cobre os vários povos (Kalapalo, Kuikuro, Nahukwa, Matipu). Isso talvez seja uma indicação de uma interação menos intensa dos Trumai com eles. No caso dos povos arawak (Waurá, Mehinaku), usam-se termos descritivos, mas estes são um tanto genéricos: não descrevem com detalhes os grupos, apenas apresentam uma descrição impressionística (“aqueles que falam gemendo”). Novamente, isso poderia indicar um contato menos profundo entre os Trumai e tais grupos. Para os Kamayurá, o termo usado é descritivo mas detalhado, fazendo referência ao aspecto visual deles durante as festas, o que demonstra que os Trumai associam este povo com as tradições festivas. Por fim, os termos para os Aweti e Yawalapiti são os próprios nomes dos grupos, com pronúncia adaptada aos padrões da língua, ou seja, estes povos são identificados individualmente.

Que outras informações históricas podem ser obtidas ao se examinar o léxico da língua Trumai? Vamos analisar outras possibilidades.

## **O ESTUDO COMPARATIVO**

Nos últimos anos, participei do projeto *Evidências Linguísticas para o Entendimento de Uma Sociedade Multilíngue: o Alto Xingu*, coordenado pela Profa. Bruna Franchetto. O trabalho feito neste projeto consistiu de estudos comparativos entre línguas alto-xinguanas, concentrando-se sobre certos campos lexicais ou determinados tipos de textos. Dos campos lexicais com os quais trabalhamos, alguns seriam particularmente interessantes para se explorar a história trumai:

- Termos culturais – permitindo avaliar que aspectos da cultura teriam sido mais abertos à influência alto-xinguanas;
- Artefatos – auxiliando a identificar os objetos que o grupo passou a utilizar somente após a chegada ao Xingu;
- Termos para partes de uma casa – mostrando as mudanças ocorridas no grupo com relação à construção de moradias;
- Termos para pássaros, mamíferos e peixes – permitindo investigar se a classificação nativa de animais foi alterada pelos padrões da cultura alto-xinguanas;

- Partes do corpo – possibilitando examinar se a divisão do corpo feita pelos Trumai sofreu influência da maneira como outros povos alto-xinguanos o dividem, por exemplo, por questões estéticas: que partes do corpo são pintadas em uma festa; que partes podem ser decoradas com enfeites ou sofrer arranhecimento ritual, que partes teriam um simbolismo especial, etc;

- Rituais xinguanos – permitindo identificar quais festividades alto-xinguanas os Trumai adotaram e quais de suas tradições antigas mantiveram, avaliando se houve reinterpretação ou reorganização de certos rituais.

Nas próximas seções, alguns destes campos lexicais serão enfocados (termos para animais; termos culturais; termos para partes de casa e rituais xinguanos). Para a representação dos dados linguísticos, será utilizada a ortografia empregada pelo povo trumai para fins educacionais. Os símbolos são basicamente os mesmos do Alfabeto Fonético Internacional (IPA), havendo apenas alguns especiais, apresentados a seguir:

ORTOGRAFIA TRUMAI	SÍMBOLO NO IPA
t	t̥
ɬ	t
ʼ	ʔ
ch	ʃ
tl	ɬ
r	r
y	j
ï	ɨ

Tabela 3: Símbolos Especiais na Ortografia da Língua



Além dos dados em Trumai, serão utilizados também dados do Kuikuro (um dos primeiros povos com quem os Trumai tiveram contato ao chegar ao Alto Xingu) e do Kamayurá. Os dados em Kamayurá, os quais estão destacados em vermelho, foram adaptados para a ortografia trumai a fim de permitir uma melhor comparação. Por exemplo, a palavra para ‘lua’ em Kamayurá é escrita como ***jay*** na ortografia da língua, mas na ortografia adaptada para a comparação com o Trumai, fica com a forma ***yaĩ***. Para os dados da língua Kuikuro, não houve necessidade de adaptação.

### 1. TERMOS PARA PÁSSAROS, MAMÍFEROS E PEIXES

A tabela a seguir apresenta as principais categorias encontradas na classificação etno-zoológica do Trumai. Segundo Monod-Becquelin (1975), a grande distinção observada é entre os animais ditos “aéreos” (*kodetl*) e os “aquáticos” (*k’ate*). Ela observa também que os Trumai antigos eram mais voltados para as atividades de caça do que para a pesca.

CATEGORIA		DESCRIÇÃO
	<i>kodetl</i>	mamíferos e pássaros
	<i>k’ate</i>	peixes
	<i>kodechich</i>	cobras
outras categorias menores, como a <i>tar</i>	<i>tar</i>	seres que têm “bolsa”
	<i>tar xunxunke</i>	aranha
	<i>tar taĩ</i>	formiga
	<i>tar mok</i>	grilo

Tabela 4: Principais Categorias Etno-zoológicas – Trumai

Existe atualmente em Trumai um termo que é empregado especificamente para pássaros: *hura'* (ou *hura'i* para passarinhos). Este termo é na verdade um empréstimo de origem kamayurá (*wira*), mas já está plenamente incorporado à língua, ocorrendo inclusive na composição do nome de certas aves:

1. *hura'*    *au*  
pássaro azul  
'crejoá'

*Hura'* forma uma subdivisão da grande categoria *kodetl*. No entanto, essa subcategorização ocorre explicitamente somente para os pássaros. Não há nenhum termo específico para denominar os mamíferos (se estes formam uma subcategoria, seria simplesmente por contraponto aos pássaros, isto é, *hura'* versus “os demais”).

Teria a subcategoria de pássaros desenvolvido-se por influência da cultura do Alto Xingu? Aparentemente, sim. Os pássaros estão presentes em muitos mitos alto-xinguanos, possuindo suas próprias sociedades, suas aldeias no céu, tendo chefes, pajés e especialistas em rituais. Ou seja, são elementos importantes na cultura. Nota-se também que outras línguas alto-xinguanas possuem uma categoria própria para pássaros. Por exemplo, Kuikuro, onde existe uma classe separada para eles, distinta da dos mamíferos:

CATEGORIA	DESCRIÇÃO
<i>tolo</i>	pássaros
<i>ngene</i>	quase todos os mamíferos terrestres (“aqueles que a gente não pode comer”)
<i>kanga</i>	peixes (quase todos “os que a gente pode comer”)
<i>eké</i>	cobras

Tabela 5: Principais Categorias Etno-zoológicas – Kuikuro

O interessante no caso do Trumai é que, embora esta nova classe de pássaros tenha surgido na língua, a grande divisão “animais aéreos” versus “animais aquáticos” se manteve. A categoria *keo-detl* não desapareceu, apenas reajustou-se de modo a acomodar os *bura*’ como uma subdivisão sua.

Examinando a forma de nomes de pássaros, mamíferos e peixes, observamos outros fatos relevantes. Nota-se que há quatro tipos possíveis de termos: (i) primitivos; (ii) onomatopeias; (iii) compostos (com dois subtipos: descrição física e referência mitológica); (iv) primitivos + modificador (havendo três possíveis modificadores: *(a)nebene – nipts’i – yuraw*). Na tabela 6, temos alguns exemplos.

Destes termos, os que são de particular interesse são os do tipo (iv), isto é, termo primitivo + modificador. Vamos analisá-los em maiores detalhes.

TIPO DE TERMO		EXEMPLO	TRADUÇÃO EM PORTUGUÊS
primitivos		<i>chom</i>	‘japim’
onomatopeias		<i>karakaka</i>	‘aracuã-do-pantanal’
compostos	descrevem características físicas	<i>kuch kīrīrak</i>	‘araçari-de-crista’ [ lit: aquele que tem cabelo enrolado ]
	referem-se a fatos mitológicos	<i>atela hid</i>	‘guiraietapa’ [ lit: a flecha do Sol (entidade mítica) ]
		<i>pettake</i>	‘ariranha’ [ lit: aquela que não tem ânus (segundo um mito) ]
primitivos + modificador		<i>chom anebene</i>	‘guaxé’
		<i>wakup nipts’i</i>	‘tipo de peixe’
		<i>malatsitsik yuraw</i>	‘tatu canastra’

Tabela 6: Termos trumai para pássaros, mamíferos e peixes

A. TERMO PRIMITIVO + (*a*)*nehene*

O modificador (*a*)*nehene*<sup>2</sup> pode ser traduzido como “aquele que tem traços de X”. É usado para se referir a um animal que é parecido com outro, tendo algumas características físicas semelhantes. Por exemplo:

- 2.a. *chom*  
‘japim’
- b. *chom anehene*  
‘guaxé’

O pássaro *chom anehene* tem alguns traços do pássaro *chom*: ambos têm a cabeça, as asas e o rabo pretos. A diferença está nas cores das costas.

*chom**chom anehene*

Ilustrações: Descourtis (1983)

- 3.a. *kupiana*  
‘Jacamacira’
- b. *kupiana nehene*  
‘Jacamarici’

<sup>2</sup> Este modificador possui duas formas: *nehene*, que ocorre modificando palavras terminadas em vogal, e *anehene*, para palavras terminadas em consoante.

O *kupiana nebene* é parecido com o *kupiana*: ambos são beija-flores, possuindo bico comprido e pescoço branco. As cores nas costas e na barriga são diferentes.



*kupiana*



*kupiana nebene*

Ilustrações: Decourtiqz (1983)

O modificador (*a*)*nebene* só é encontrado em nomes de animais. Não se trata de um termo geral para comparar seres. Para comparação, usa-se outra palavra: *nawan* (exemplo 4 abaixo). (*A*)*nebene* aparece na lista de dados coletados por Steinen em 1884, época em que os Trumai ainda eram considerados recém-chegados ao Xingu e não estavam devidamente integrados à região. Seria um termo nativo da língua e não um empréstimo alto-xinguano.

4. criança parecido 2 Cop  
*axos nawan hi chĩ*  
 ‘você parece criança’

B. TERMO PRIMITIVO + *nĩpts’i*

Este modificador pode ser traduzido como “X miúdo”, sendo empregado para se referir um animal parecido com outro, mas muito menor, como se fosse uma versão miniatura dele (exemplos 5-7). Embora não seja atestado na lista de Steinen, não há nenhuma evidência de que este termo seja oriundo de outras línguas xinguanas. É provavelmente uma palavra nativa do Trumai.

- 5.a. *wakup*  
‘corvina’ (um tipo de peixe)
- b. *wakup nipts’i*  
‘corvina miúda’ (um outro tipo de peixe)  
(como explica um falante de Trumai, esta é “*a corvina que nunca cresce*”)
- 6.a. *asulu*  
‘pomba’
- b. *asulu nipts’i*  
‘rolinha’
- 7.a. *ayana’i*  
‘rato’
- b. *ayana’i nipts’i*  
‘rato d’água’

C. TERMO PRIMITIVO + *yuraw*

Este modificador apresenta variações quanto à sua pronúncia. Alguns falantes dizem *ryaw*, outros o pronunciam como sendo *yuraw*. *Ryaw* é a forma original, tratando-se de um empréstimo do Kamayurá (*ryap* / *ryap*). A variante *yuraw* seria um desenvolvimento posterior, encaixando-se nos padrões fonotáticos da língua: não há em Trumai palavras começadas com o som [r], ao passo que [y] ocorre no início de muitos itens lexicais.

O modificador *yuraw* (ou *ryaw*) não é de fácil tradução. Poderia ser glossado como “X em versão exagerada”. Indica que o animal parece-se com outro, mas é maior e tem traços grandes, exagerados ou até mesmo perigosos, como se vê nos exemplos a seguir:

- 8.a. *k’ate*  
‘peixe’
- b. *k’ate yuraw*  
‘piraiába’  
(o maior peixe de água doce do Brasil)

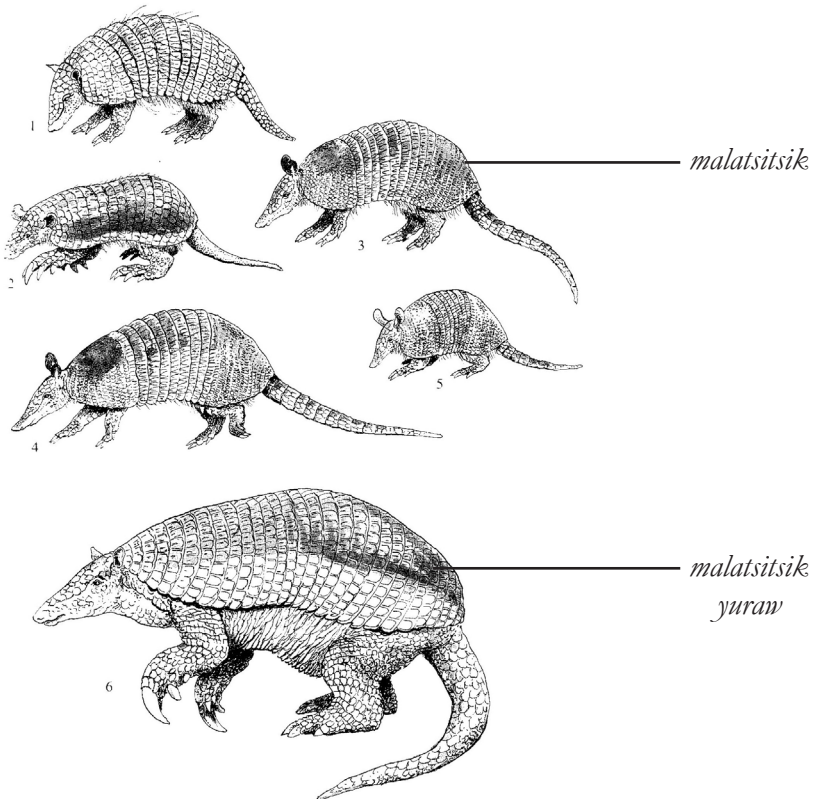
9.a. *awara'i*  
'raposa'

b. *awara'i yuraw*  
'cachorro-do mato'

10.a. *malatsitsik*  
'tatu'

b. *malatsitsik yuraw*  
'tatu-canastra'

( muito maior que o tatu comum, possuindo garras grandes e perigosas )



*Ilustrações: Emmons (1997)*

*Yuraw* não ocorre somente em nomes de animais, mas também com outras entidades. Um ser exagerado, perigoso, desviante do estado considerado normal é classificado como *yuraw*. Exemplos:

- 11.a. *emu*  
‘rodamoinho’ (vento)
- b. *emu yuraw*  
‘furacão’
- c. *fi*  
‘cigarro’  
( comum, de tabaco )
- d. *fi yuraw*  
‘cigarro de maconha’  
( considerado anormal, perigoso )

A existência de termos para classificar animais considerados “anormais” é igualmente atestada em outras línguas do Alto Xingu. Vejamos a forma de nomes de pássaros em Kuikuro.

TIPO DE TERMO		EXEMPLO	TRADUÇÃO EM PORTUGUÊS
primitivos		<i>kotugo</i>	‘saracura’
onomatopeias		<i>tegetegu</i>	‘quero-quero’
compostos	referem-se ao ambiente	<i>oti aküügü</i>	‘curriqueiro-dos-campos’ [ lit: pulga do campo ]
	referem-se a fatos mitológicos	<i>giti tolopügü</i>	‘tico-tico-rei’ [ lit: aquele que era bicho-de-estimação do Sol (entidade mítica) ]
primitivos + modificador		<i>tikugi ekugu</i>	‘loro, aratinga-de-bando’ [ lit: loro verdadeiro ]
		<i>kui hametigü</i> <b>otobongo</b>	[lit: aquele parecido com o cunhado do <i>kui</i> (japim) ]
		<i>kotugu kuegü</i>	‘saracuraçu’

Tabela 7: Termos kuikuro para pássaros



O modificador *keugü* indica um membro especial da categoria. Ele desvia do estado normal, podendo ser maior, ou perigoso, ou menor:

- 12.a. *kotugu keugü*  
 ‘saracuraçu’  
 ( maior e mais saliente que o pássaro *kotugu* )
- b. *tolo keugü*  
 ‘gavião’ ( lit: hiper pássaro )  
 ( o maior e mais perigoso pássaro da região )
- c. *tikugi keugü*  
 ‘periquito’  
 ( muito menor que o *tikugi* )

O modificador *yuraw* do Trumai é paralelo ao *keugü* do Kúikuro, havendo porém uma diferença: *yuraw* não inclui seres menores; para estes, emprega-se o termo *nipts’i*, nativo do Trumai. Assim como no caso do termo *hura’* (pássaros), o modificador *yuraw* foi incorporado à língua devido à influência da cultura alto-xinguana, mas isso não levou ao desaparecimento dos termos já existentes no sistema. Este apenas rearranjou-se, de modo a acomodar a nova classificação surgida.

Em suma, a análise de termos etno-zoológicos nos permite ver a dinâmica entre os conhecimentos da cultura trumai e do universo alto-xinguano. De um lado, há a preservação de categorias nativas: manutenção da classe *kodeŋl* (animais aéreos), continuação do uso dos modificadores (*a*)*nebene* (ter traços de X) e *nipts’i* (X miúdo). Por outro lado, há a assimilação de elementos da tradição do Alto Xingu, resultando na introdução de novas categorias através de empréstimo linguístico: *hura’* (pássaros) e *yuraw* (animais exagerados, anormais). Uma outra influência perceptível é a presença de nomes de animais que fazem referências a mitos, fato também atestado em outras línguas da região (cf. as tabelas 6 e 7 acima).

## 2. TERMOS CULTURAIS

Um outro campo lexical a se explorar é o de termos culturais. Segundo as fontes bibliográficas existentes e os relatos dos próprios Trumai, diversos aspectos dos costumes do grupo sofreram mudanças. Por exemplo, na estética: no período pré-xinguano, os homens usavam estojo peniano e possuíam cabelos compridos, enquanto as mulheres vestiam uma faixa de embira (denominada *tsapakuru* ou *desni butpu*) e não usavam franja. Depois da chegada ao Alto Xingu, os Trumai abandonaram o uso do estojo peniano e da faixa e passaram a cortar seus cabelos seguindo os padrões da região. Outra mudança notável é a que ocorreu nos hábitos relativos a atividades de sobrevivência e alimentação: os antigos viviam essencialmente de caça, pesca e colheita de frutos, não cultivando a mandioca, o milho, a cana-de-açúcar e outros produtos agrícolas que atualmente consomem. Por fim, houve alterações também quanto às festividades, pois eles adotaram práticas rituais do Alto Xingu, embora nunca tenham passado a realizar o Kwaryp, cerimônia de grande importância na região – os Trumai atendem os Kwaryps organizados por outros povos com quem têm alianças, mas não o realizam em suas aldeias.

Examinado-se dados comparativos sobre termos culturais, várias observações podem ser feitas. A tabela 8 apresenta termos em Trumai, após compará-los com os de outras línguas alto-xinguanas. Alguns deles são completamente distintos, ao passo que outros são muito parecidos – ou seja, são provavelmente empréstimos. A tabela está organizada em algumas subdivisões:

- termos relativos à aldeia
- termos relativos à organização social
- termos ligados à espiritualidade
- termos para alimentos e plantas cultivadas
- alguns termos sobre rituais (que serão tratados mais especificamente na seção 6 adiante)
- termos relativos a elementos da natureza

TERMOS RELATIVOS A	TERMOS DIFERENTES DE OUTRAS LÍNGUAS		TERMOS SEMELHANTES AOS DE OUTRAS LÍNGUAS		
ALDEIA	aldeia	<i>bilaka</i>	praça central	<i>okar</i>	<i>okat</i> (Kam)
	caminho	<i>tsivel</i>			
	casa, não possuída	<i>pike</i>			
	casa, possuída	<i>dat</i>			
	casa dos homens	<i>wetlat</i>			
ORGANIZAÇÃO SOCIAL	chefe	<i>aeke</i>	dono de X	<i>yar</i>	<i>iyat</i> (Kam)
	chefe mulher	<i>aeke pekts'a</i>			
	respeito/ vergonha	<i>falji</i>	[dono de um ritual, um lugar, um objeto]		
ESPIRITUALIDADE	alma	<i>welekeue</i>	pajé	<i>paye</i>	<i>paye</i> (Kam)
	espírito	<i>denets'ake</i>			
	morto/ cadáver	<i>mapekedit</i>			
	sepultura	<i>tanabnan</i>			
	reza	<i>laf</i>			
	curar	<i>aemaka</i> [lit: fazer ficar bom]			

Tabela 8a : Termos culturais em Trumai em comparação com outras línguas

TERMOS RELATIVOS A	TERMOS DIFERENTES DE OUTRAS LÍNGUAS		TERMOS SEMELHANTES AOS DE OUTRAS LÍNGUAS		
ALIMENTOS E PLANTAS CULTIVADAS	batata doce	<i>mani</i>	abacaxi	<i>wasus</i>	<i>asusu</i> (Kuik)
	pequi	<i>tsinon</i>	cana-de-açúcar	<i>kanawiya</i>	<i>kanawia</i> (Kam)
	milho	<i>hotet</i>	feijão	<i>kuman</i>	<i>kumana</i> (Kam)
	mandioca (geral)	<i>ole</i> [na verdade, um caso complexo; cf. comentário adiante]	algodão	<i>amunyu</i>	<i>aminiyu</i> (Kam)
RITUAIS	Javari	<i>hopep</i>	Yamurikumã	<i>yamurikuma</i>	<i>yamurikumã</i> (Kam)
			Kwaryp	<i>wariv</i>	<i>kwariṣ</i> (Kam)
	Rito de furação de orelha	<i>fapfi fatlak</i> [lit: (festa) do que fura orelha]	convidador (festa)	<i>parear</i>	<i>pareat</i> (Kam)
			flauta Jacuí	<i>kuṭpu</i> OU <i>yakui</i>	<i>yakui</i> (Kam)
			Tawarawanã	<i>tawrawana</i>	<i>tawarawanã</i> (Kam)
ELEMENTOS DA NATUREZA	sol	<i>atella</i>	lua (em mitos)	<i>yaï</i>	<i>yaï</i> (Kam)
			pedra	<i>likei</i> (termo antigo)	<i>ita</i> (Kam)
	<i>itak</i>				
	lua	<i>atetpak</i>	árvore <sup>3</sup>	<i>dei</i> (termo antigo)	<i>ivira</i> (Kam)
				<i>ivir</i>	

Tabela 8b : Termos culturais em Trumai em comparação com outras línguas

<sup>3</sup> O termo *ivir* pode também ter o sentido de ‘pau’

Nos termos relativos à aldeia e organização social, encontram-se poucos empréstimos. Mantiveram-se termos que os Trumai já deveriam empregar antes de viverem no Xingu, tais como ‘aldeia’, ‘casa’, ‘caminho’, ‘chefe’, ‘respeito’. Há um empréstimo do Kamayurá para nomear a praça central existente nas aldeias xinguanas, que possuem um formato circular com as portas das casas voltadas para tal praça. O fato do termo em Trumai (*okar*) ser um empréstimo poderia ser um indicador de que este conceito não existia antes para o grupo, ou seja, que suas antigas aldeias pré-xinguanas não tinham formato circular e praça central. No entanto, se esse era o caso, seria de se imaginar que o termo para ‘casa dos homens’ (pequena casa localizada no centro da aldeia, onde os homens podem se reunir e conversar) também fosse uma palavra emprestada, mas não é isso o que se observa. O mesmo tipo de situação ocorre com relação aos termos para plantas cultivadas e alimentos: houve empréstimos do Kamayurá para plantas que os Trumai não consumiam antes da chegada ao Xingu (por exemplo, cana-de-açúcar e algodão), mas curiosamente, o termo para ‘milho’ – alimento que, segundo várias fontes, eles não conheciam antigamente – não parece ter vindo de línguas xinguanas, pois é diferente. No caso do termo para ‘mandioca’, é mais difícil avaliar se houve empréstimo ou não: o termo do Trumai (*ole*) tem certa semelhança com o termo do Waurá e Mehinaku (*uleitsi*), mas é bem distinto do Kamayurá (*temi’ũ*), que seria o candidato mais provável a ter sido emprestado, uma vez que foi este grupo que influenciou diretamente os hábitos alimentares dos Trumai. De qualquer forma, o interessante nesse cenário é que nem sempre se nota empréstimo onde seria de se esperar. É possível que em certos casos os falantes tenham usado palavras já existentes na língua e adaptado-as para nomear os novos conceitos introduzidos na comunidade.

Segundo Quain & Murphy (1955: 62), as atividades xamanísticas dos Trumai por ocasião da visita de Quain eram análogas às dos Kamayurá, mas ao mesmo tempo havia algumas diferenças. Nos dados linguísticos, não se observa grandes paralelos. Há empréstimo do Kamayurá (por exemplo, *paye*), mas termos básicos como ‘alma’, ‘espírito’, ‘reza’, ‘curar’ são nativos da língua. Esse é na verdade um

campo que merece ser melhor investigado. Já no terreno de rituais, há claramente presença da cultura do Alto Xingu. O nome de várias festas ou elementos ligados a rituais vieram do Kamayurá – fato que coaduna com a observação feita anteriormente (cf. comentários sobre a tabela 2) de que os Trumai associam o povo kamayurá com as tradições festivas. Mas se houve influência xingüana sobre os Trumai, o inverso também ocorreu: algumas das práticas festivas do grupo foram adotadas pelas outras tribos alto-xingüanas, como a dança de Tawarawanã (cujo nome originalmente é *tawrawana*).

Finalmente, nos termos ligados à natureza, vemos que em alguns casos (‘pedra’, ‘árvore’) a palavra vinda do Kamayurá substituiu o termo de origem trumai, que caiu em desuso mas permaneceu na memória de alguns falantes. Um empréstimo interessante é *yai* ‘lua’, que só aparece em mitos; nos demais usos da língua, utiliza-se a palavra nativa (*atetlpak*). Aqui a influência se deu em um gênero discursivo específico.

### 3. TERMOS PARA PARTES DA CASA

A seguir, temos fotos feitas por Buell Quain em 1938, apresentando modelos de casas encontradas na aldeia trumai. Na foto 1, a casa à direita é um tipo que somente eles sabiam fazer naquela época; era muito provavelmente o modelo que usavam antes de viver no Xingu e que com o tempo foi abandonado. Na foto 2, temos uma visão mais detalhada. Pode-se ver a separação entre telhado e parede, ambos feitos de sapé.

Ainda na foto 1, o modelo que aparece à esquerda é a casa tradicional alto-xingüana, que os Trumai faziam até o final da década de 70, mas deixaram de lado por motivos práticos (a construção de tal casa demanda um número grande de homens, porém os Trumai tinham uma população reduzida). Aqui não existe divisão entre telhado e parede; o dorso da casa é um contínuo.

Nas fotos 3 e 4, temos o modelo que os Trumai passaram a construir a partir dos anos 80. Há divisão entre telhado e parede, que são feitos de materiais diferentes. O telhado pode ser de sapé



1. (acima) e 2. (abaixo)  
Buell Quain – acervo do Museu Nacional







3. *Raquel Guirardello-Damian*



4. *Raquel Guirardello-Damian*



ou palha, enquanto a parede é feita com paus. Como podemos ver, o grupo adotou diferentes tipos de casa ao longo do tempo.

Existem na língua dois termos para ‘casa’: um genérico (não possuível) e outro para a moradia específica de uma pessoa (possuível). Quando se referem à casa tipicamente feita no Alto Xingu, os falantes usam o termo *pi'tsi*, que significa ‘verdadeiro(a)’, ou seja, a casa xinguana é vista como a “casa de verdade”. Poderia-se imaginar que o modelo pré-xinguano (foto 2) é que deveria ser considerado como a “casa verdadeira”, uma vez que era o modelo originalmente construído pelo grupo. Mas, uma vez que é muito distante no tempo, pode ter perdido espaço no imaginário coletivo para a casa alto-xinguana.

- 13.a. *pike*  
‘casa’ (em geral)
- b. *ba dat*  
1sg casa.possuída  
‘minha casa’
- c. *pike pi'tsi*  
casa verdadeira  
‘casa do Alto Xingu’

Ao descrever as partes de uma casa alto-xinguana, os Trumai não empregam um grande número de termos. Enquanto em algumas línguas há diversos itens lexicais para distinguir os vários tipos de vara usados na estrutura da casa, em Trumai há basicamente três: *tlitltsu* para as varas verticais, *homama* para as horizontais, e *pits'uhu homama* para as varas horizontais amarradas em dupla. Haveria um termo extra, *uruma*, para uma vara de função decorativa (sendo este um empréstimo do Kamayurá). A tabela a seguir apresenta os principais termos.



Fotos de Bruna Franchetto

5. Pilares centrais



6. Mourão



7. Varas verticais e horizontais (simples e em duplas)

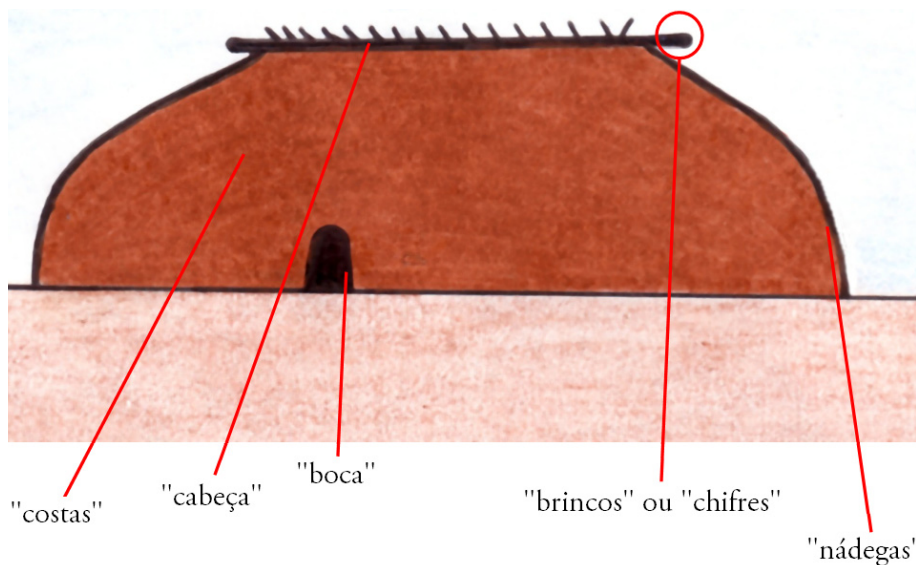
TERMO EM TRUMAI	DESCRIÇÃO
<i>oxot</i>	pilares centrais (que dão sustentação) – cf. foto 5
<i>tafir</i>	mourão – cf. foto 6
<i>tlitlsu</i>	varas verticais – cf. foto 7
<i>homama</i>	varas horizontais – cf. foto 7
<i>pits'ubu homama</i>	varas horizontais amarradas em dupla – cf. foto 7
<i>uruva</i>	vara de enfeite
<i>damok</i>	sapé
<i>si'nik</i>	embira (usada para amarrar as varas)
<i>talel</i>	porta
<i>pike t'ox t'ake t'ake kwach</i>	pilares internos cruzados [lit: a coisa para segurar a casa]

Tabela 9a : Partes de uma casa alto-xinguana

Além destes, há também nomes de partes da casa que fazem referência a partes do corpo. Portanto, existe a metáfora corporal – também observada em outras línguas do Alto Xingu, como o Kuikuro e o Aweti – embora não seja muito extensa.

TERMO EM TRUMAI	DESCRIÇÃO	TRADUÇÃO LITERAL
<i>pike kuṣa</i>	viga horizontal no topo da casa	cabeça da casa
<i>pike natu</i>	“dorso” da casa	costas da casa
<i>pike xop</i>	abertura da porta	boca da casa
<i>pike t'ox pad</i>	“final” da casa, arredondado	nádegas da casa
<i>pike fa</i> OU <i>pike iṭ</i>	paus secos, de cada lado no topo	brincos da casa OU chifres da casa

Tabela 9b : Partes de uma casa alto-xinguana – metáfora corporal



Na descrição do tipo de casa atualmente construído pelos Trumai (fotos 3 e 4), vários dos nomes da casa tradicional alto-xinguana se aplicam (exemplo 14), mas há também termos extras para a parede e o telhado de palha (exemplo 15):

- |       |                   |  |
|-------|-------------------|--|
| 14.a. | <i>oxot</i>       | ‘pilares centrais’                               |
| a.    | <i>tatir</i>      | ‘mourão’   |
| c.    | <i>tlitltsu</i>   | ‘varas verticais’                                |
| d.    | <i>homama</i>     | ‘varas horizontais’                              |
| e.    | <i>pike kuça</i>  | ‘viga horizontal no topo da casa’                |
| f.    | <i>pike xop</i>   | ‘abertura da porta’                              |
| 15.a. | <i>kupits’un</i>  | ‘parede, vista pelo lado de dentro’ – cf. foto 8 |
| b.    | <i>kupits’uhu</i> | ‘parede, vista externa’ – cf. foto 9             |
| c.    | <i>katleṭ</i>     | ‘palha (cobertura do telhado)’ – cf. foto 9      |

Em suma, os termos para as partes da casa alto-xinguana são transferíveis para a casa atual. Assim, é de se imaginar que o mesmo tipo de transferência tenha ocorrido anteriormente, isto é, os ter-





8. Parede (vista pelo lado de dentro)

Fotos de Raquel Guirardello-Damian

9. Parede (vista externa)  
e telhado de palha



mos que os Trumai usavam para as moradias pré-xinguanas foram transferidos para a casa tradicional do Alto Xingu. Um novo modelo de habitação foi adotado e a terminologia linguística já existente foi estendida e empregada a ele.

#### 4. RITUAIS

Este é um aspecto da cultura trumai que não é fácil de ser investigado, pois diversos rituais deixaram de ser realizados há tempos. Isso ocorreu devido a uma série de dificuldades que o grupo enfrentou ao longo de sua história: devido a conflitos com outros povos xinguanos (especialmente os do Baixo Xingu) e a epidemias de gripe e sarampo, a população Trumai foi reduzindo-se e quase chegou a desaparecer (em 1952, havia apenas 18 pessoas, segundo Galvão & Simões (1966)). Assim, por certo tempo, a preocupação central deles era a sobrevivência. Eventualmente o grupo recuperou-se, graças a casamentos intertribais e crescimento vegetativo. Algumas práticas culturais foram retomadas, mas certas cerimônias nunca mais voltaram a ser feitas, possivelmente porque as pessoas que dominavam bem os conhecimentos sobre tais cerimônias morreram durante as epidemias. Diante deste cenário, as tradições culturais do povo ficaram prejudicadas.

Atualmente, vários indivíduos trumai vêm se esforçando no sentido de tentar resgatar e revitalizar as práticas culturais. Há também um antropólogo (Emmanuel de Vienne) que vem trabalhando com os falantes mais velhos que ainda se recordam das tradições do grupo. Juntos, eles tentam recuperar informações sobre rituais.

Nas tabelas 10a-g a seguir, temos algumas das informações fornecidas por De Vienne (em comunicação pessoal), complementadas por dados retirados de fontes bibliográficas e outras informações por mim obtidas durante meus anos de trabalho com o povo (algumas das tabelas na verdade ainda necessitam ser melhor trabalhadas, como a de *aerofones*). O objetivo delas é apenas apresentar uma visão geral dos rituais considerados parte da tradição trumai, situando-os no contexto alto-xinguanos. Não se pretende

fazer aqui uma abordagem detalhada deles, mas somente oferecer um breve panorama. Para a análise pormenorizada das cerimônias e de seus significados e funções, cf. a tese de doutorado elaborada por De Vienne (em fase final de preparação).

Como se pode observar nos dados, uma boa parte dos rituais têm nomes descritivos (ex: *fap̄ʔi fatlak* ‘festa daquele que fura orelha’). Há também nomes que são empréstimos de outras línguas (ex: *yamurikuma*, *ihaba*, *huka huka*). Porém, o ponto mais interessante é que, embora alguns dos rituais tenham vindo da tradição do Alto Xingu, parecem ter adquirido uma determinada interpretação na prática dos Trumai. Vejamos as tabelas em maiores detalhes.

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Kwaryp (ritual funerário)	não	<i>wariv</i>	Os Trumai não fazem este ritual em suas aldeias (nunca foi parte da tradição deles), mas se convidados por seus parentes alto-xinguanos, aceitam e participam.
Rito de furação de orelha	sim	<i>fap̄ʔi fatlak</i>	Lit: (festa) daquele que fura orelha
Javari	sim	<i>hopep</i>	É a grande festa da tradição trumai. Foram eles que introduziram este ritual no Xingu.

Tabela 10a : Rituais Inter-tribais

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
<p>“A grande dança” (em Waurá: <i>Apaatai iyan</i>)</p> <p>Reúne todas, ou pelo menos uma grande quantidade, de máscaras relativas a um dono em uma única saída, ou seja, no mesmo ritual.</p>	sim	<p><i>bonçal</i> <i>pitaka</i></p>	<p>Lit: fazer sair (da <i>casa-dos-homens</i>) o espírito responsável pela doença</p> <p>Essa festa existia, mas nunca teve entre os Trumai a mesma importância que tem na cultura waurá. A maioria das máscaras representava para os Trumai os espíritos da água, denominados kuṭ.</p>

Tabela 10b : Rituais de Máscaras

As festas com máscaras deixaram de ser feitas há muito tempo. Na época da visita de Steinen (1884) ainda eram realizadas, mas na ocasião da visita de Quain (1938) já não existiam mais. Atualmente, os Trumai ainda fazem um ritual que chamam de *bonçal pitaka*, mas sem a presença de máscaras. Esse ritual faz referência a qualquer tipo de desempenho de um espírito no contexto ritual. É pequeno, com apenas um espírito.



RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Ritual xamânico com o objetivo de capturar a alma do doente <i>in loco</i> . Rezas com maracá.	sim	<i>yaw i'an a'di</i>	Lit: ir buscar a alma
Ritual xamânico cujo objetivo é tornar seus participantes “belos guerreiros” para que eles possam enfrentar os desafios impostos para a continuidade e equilíbrio do cosmo.	não		Este ritual não é conhecido pelos Trumai. Faz lembrar do ritual que os Trumai chamam de <i>peru</i> ou <i>peruka</i> , no qual os velhos batem nos rapazes com cintos para que eles sejam corajosos e guerreiros. Mas não é xamânico.
?	sim	<i>payek midoxos</i>	Lit: o pajé chama Canto xamânico para trazer de volta o doente que foi levado tonto pelo mato pelo espírito.
?	sim	<i>karaw api</i>	Lit: o feitiço pega Ritual de contra-feitiçaria para matar à distância o feitiçeiro. Feito apenas quando morre um rapaz durante a reclusão. <i>Karaw</i> é o nome do feitiço preparado com pedaço do dedo do morto, que é colocado dentro de uma panela (assim, “cozinha-se” o feitiçeiro à distância).
?	sim	<i>paye fadpüi</i>	Ação do pajé, que fuma para ver tudo, especialmente os feitiços que foram colocados por perto.

Tabela 10c : Rituais Xamânicos

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Ritual de confecção do zunidor (um instrumento musical)	sim	<i>buri buri wal</i>	Seria parte da festa do pequi (cf. adiante).
Ritual de confecção do trocano (um instrumento musical de percussão, conhecido também como Pulu-pulu)	sim	<i>sarimuka</i> OU <i>sarimuka i'iw</i>	<i>Sarimuka</i> é o nome da árvore usada para fazer o trocano. O termo <i>i'iw</i> significa 'oco'. Os Trumai faziam esse ritual no passado, tendo aprendido com os Kamayurá. Mas segundo dizem, ele era realizado quando havia uma pessoa doente, para fazer o espírito responsável pela doença sair. Seria um subtipo do ritual <i>honçal pitaka</i> .
Ritual no qual são confeccionadas as pás de beiju e os desenterradores de mandioca.	sim	<i>miritsika</i> <i>knach wal</i>	Lit: a festa da pá-de-beiju. Os Trumai têm um ritual de pá-de-beiju, mas ele é feito no caso de doença. Seria também um subtipo do ritual <i>honçal pitaka</i> . Não existe um equivalente para os desenterradores de mandioca.

Tabela 10d : Rituais de Confecção

Aqui temos exemplos de cerimônias da tradição alto-xingua-na que parecem ter adquirido uma interpretação particular pelos Trumai. Eles associam os rituais do trocano e da pá-de-beiju – que são tradicionalmente rituais de confecção de objetos – com situações de doença causada por espíritos.

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Festa do pequi. Ritual do beija-flor, dono do pequi.	sim	<i>manrawa</i>	Reúne uma série de danças, brincadeiras performáticas e cânticos, em geral associados a espíritos de pássaros.
Festa da mandioca	sim	<i>ole nal</i>	Lit: festa da mandioca Foi documentada por Quain em 1938. Tratava-se de um ritual ligado à produção de mandioca. A festa destinava-se a fazer as plantações de mandioca ficarem produtivas.
?	sim	<i>ole</i> (do tipo <i>honʔal pitaka</i> )	É um ritual feito quando uma pessoa adocece, para tirar o espírito da mandioca.

Tabela 10e : Rituais de Espíritos

Os rituais denominados *ole* representam um caso interessante. Segundo as informações obtidas, aparentemente têm-se *dois* rituais diferentes: um ligado à produção de mandioca (feito antigamente, mas que desapareceu com o tempo) e outro ligado a doenças (ainda praticado nos dias atuais).

Se isso é correto, então hoje em dia estaria havendo uma confusão entre eles. Quando os Trumai atuais falam desses rituais, referem-se a ambos como “festa do *ole*”, como se fossem a mesma coisa. Algumas pessoas inclusive pensam que a festa antiga era necessariamente feita quando havia uma pessoa doente – o que não era o caso, segundo as informações de Quain & Murphy (1955: 67):

...the ole (manioc) ceremony. Its purpose was essentially to insure an abundant manioc crop, and much of the symbolism involved was clearly oriented around the concept of fertility.

Ou seja, eles estariam reinterpretando a função deste antigo ritual. Pode-se pensar então que o mesmo talvez tenha acontecido com relação às festas da pá-de-beiju e do trocano.

Uma outra possibilidade seria a de haver apenas *um* ritual da mandioca, o qual seria multifuncional – isto é, serviria para vários objetivos. Os Trumai antigamente teriam colocado ênfase em uma das funções (tornar as roças mais produtivas) e atualmente estariam enfocando outra função (curar doentes). Ainda que seja este o caso (apenas um ritual), o fato é que parece estar havendo uma certa reorientação na natureza dele. O destaque agora é a sua ligação com casos de doenças.

Quain & Murphy (1955: 67-68) apresentam outras informações acerca da antiga festa da mandioca: era realizada em meados de agosto até o fim de setembro, com duração de cerca de 3 semanas. Consistia de músicas e danças executadas um pouco antes do amanhecer e à noite. Troncos decorados (cf. fotos 10 e 12) eram erguidos no centro da aldeia e serviam como objetos de devoção, oferecendo-se comida a eles (cf. foto 11). Quain não obteve muitas informações a respeito do papel destes troncos, devido à barreira da língua; a hipótese é de que representavam certos espíritos. Ele acreditava também que os Trumai tinham aprendido este ritual com outros povos alto-xinguanos, pois nas músicas havia muitos trechos em Kamayurá e palavras de origem karib. Além disso, os troncos eram pintados de uma forma parecida com os troncos do Kwaryp.

Dos demais rituais apresentados a seguir (tabelas 10f-i), merecem destaque as festas de *yamurikuma* e *yepema'e*. Os cantos entoados no ritual de *yamurikuma* seguem as mesmas letras cantadas por outros povos do Alto Xingu, ou seja, não estão na língua Trumai. Já as músicas de *yepema'e* contém letras na língua, sendo que as pessoas podem inclusive inventar suas próprias versões a fim de responder a fofocas das quais estejam sendo vítimas.



10. *Troncos decorados*  
*Buell Quain – acervo do Museu Nacional*



11. *Ofertando comida*  
*Buell Quain – acervo do Museu Nacional*



12. *Pintura de um tronco*  
Buell Quain – acervo do Museu Nacional

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Ritual de canto feminino. Relacionado, particularmente, com o espírito Yamurikumã.	sim	<i>yamurikuma</i>	Os Trumai atuais estão retomando esta tradição.
Ritual de iniciação feminina. Colocação do cordão perineal, também conhecido como “uluri”	sim	<i>yaw'asima wal</i>	
Cantos versificados (em Waurá: Ihaha)	sim	<i>ihaba</i>	
?	sim	<i>yepema'e</i>	Ritual trumai, diferente de <i>ihaba</i> e <i>yamurikuma</i> . É feito em julho, na época da colheita da mandioca. Pode-se inventar a letra dos cantos para responder a fofocas ou comentar sobre a vida social.

Tabela 10f : Rituais Femininos

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Ritual das andorinhas. Trocas rituais de artefatos.	sim	<i>k'avirxo</i>	Lit: andorinha.

Tabela 10g : Rituais de Troca

RITUAL FEITO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Huka-Huka	sim	<i>huka huka</i>	

Tabela 10h : Lutas

INSTRUMENTO USADO NO ALTO XINGU	PARTE DA TRADIÇÃO TRUMAI?	NOME EM TRUMAI	COMENTÁRIOS
Flauta Jacuí	sim	<i>kuṭpu</i> OU <i>yakui</i>	
Clarinete	sim	<i>takwara</i>	Estão retomando esta tradição.
Par de flautas duplas, usadas tipicamente no Kwaryp	Indiretamente	<i>uruwa</i>	Os Trumai não fazem o Kwaryp, mas como participam dos realizados por outros grupos, aprendem a tocar as flautas duplas.
Flauta de pã (em Waurá: Ipojatekana)	não		
Clarinetes (em Waurá: Talapi)	não		
Trompete (em Waurá: Iaptawana)	não		
Flauta pequena, geralmente usada durante o processo de aprendizagem das flautas Kawoká	sim	<i>tawanvich</i>	Não se trata de um ritual. É somente uma prática.
Zunidor	sim	<i>buri buri</i>	
Cabaça	sim	<i>katal cha</i>	Instrumento usado durante a festa de Jacuí e a dança de Tawarawanã.

Tabela 10i : Aerofones



## CONCLUSÃO

O estudo lexical comparativo conduzido até o presente revela fatos interessantes. Confirma a influência da cultura alto-xinguana – em particular, dos Kamayurá – sobre os hábitos culturais dos Trumai. Isso se observa claramente na classificação zoológica, com o surgimento da categoria para pássaros e da classificação de animais considerados “anormais/exagerados”. Também se faz notar nos termos culturais, na parte ritual e no vocabulário ligado a esse campo.

Porém, o fato de os Trumai terem adquirido conhecimentos com os povos alto-xinguanos não significa que houve uma mera transposição deles. Não houve uma assimilação passiva de práticas culturais, mas sim um processo ativo em que os novos conhecimentos adquiridos foram acomodados em relação aos que já existiam na cultura do grupo. Os novos elementos passaram a co-existir com os conhecimentos nativos, sendo que o sistema se reestruturou para poder incorporá-los. Isso é o que ocorreu no uso de modificadores empregados na composição de nomes de animais, em que termos nativos da língua ((*a*)*nehene* e *nipts'i*) passaram a dividir espaço com um novo termo “importado” da cultura alto-xinguana (*yuran*). Pode-se se dizer que algo paralelo se deu com relação aos nomes de partes da casa, em que termos linguísticos já existentes na língua (usados para denominar as partes das antigas moradias pré-xinguanas) foram reajustados para se aplicar ao novo modelo de casa que os Trumai aprenderam com os povos do Alto Xingu.

Em certos casos, os conhecimentos não somente foram adquiridos, mas também sofreram uma certa reinterpretação ou reorientação em suas naturezas. Isto é o que parece estar acontecendo com determinados rituais da tradição alto-xinguana (e.g., festa da mandioca, festa da pá-de-beiju), que estariam recebendo um nuance particular no modo como são vistos pelos Trumai.

Assim, como podemos ver, a relação entre a cultura deste grupo e o universo alto-xinguano é dinâmica. Não é algo simples ou unidimensional, da mesma forma que a relação dos Trumai com sua história pré-xinguana ou seu estado presente é complexa. Ao nos aprofundarmos nestes temas, torna-se visível que para haver um estudo adequado deles, é

preciso levar em conta este cenário multifacetado. Futuros estudos comparativos, explorando outros campos lexicais (por exemplo, partes do corpo) ou tipos específicos de textos nos permitirão ampliar o entendimento acerca da história do povo trumai e de seu processo de integração ao sistema cultural do Alto Xingu.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCOURTILZ, J. T., 1983. História Natural das Aves do Brasil. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda.

EMMONS, L. H., 1997. Neotropical Rainforest Mammals: A Field Guide. Chicago: University of Chicago Press.

GALVÃO, E. & M. SIMÕES, 1966. Mudança e Sobrevivência no Alto Xingu, Brasil Central. Revista de Antropologia, 14: 37-52.

GUIRARDELLO-DAMIAN, R., 2005. Fonologia, Classes de Palavras e Tipos de Predicado em Trumai. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Ciências Humanas 2005, 1(2): 193-306.

MONOD-BECQUELIN, A., 1975. La Practique Linguistique des Indiens Trumai. Paris, Selaf.

MONOD-BECQUELIN, A. & R. Guirardello, 2001. Histórias Trumai. In: Franchetto, B. & M. Heckenberger (org.) Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. p. 401-443.

QUAIN, B. & R. Murphy, 1955. The Trumai Indians of Central Brazil. Seattle, University of Washington Press.

STEINEN, K, 1940. Entre os Aborígenes do Brasil Central. São Paulo: Departamento de Cultura de São Paulo.

VILLAS BÔAS, O. & C. Villas Bôas, 1970. Xingu: Os Índios, Seus Mitos. São Paulo: Círculo do livro S.A.

## RESUMO

Este artigo tem como meta explorar aspectos históricos do povo trumai através da análise comparativa de dados da língua e de outros idiomas do Alto Xingu. Para o presente estudo, foram selecionados determinados campos lexicais a serem investigados: termos para animais; termos culturais; termos para partes de casa; termos relacionados a rituais. É fato conhecido que a cultura trumai sofreu influência de povos alto-xinguanos, em especial, os Kamayurá. A questão é entender como exatamente teria se dado tal influência e em que medida o seu sistema foi afetado. A análise dos dados linguísticos mostra que diversos conhecimentos foram adquiridos pelo grupo no ambiente alto-xingano, mas que não houve uma mera assimilação passiva deles. O que ocorreu foi um processo ativo de aquisição, em que os novos conhecimentos obtidos foram acomodados ou reajustados em relação aos que já existiam na cultura do grupo. No artigo, há seções dedicadas a cada campo lexical selecionado, com tabelas contendo dados em Trumai, comparando-os com dados de outras línguas da região. Em alguns casos, informações históricas específicas são fornecidas de modo a tornar a comparação mais compreensível – por exemplo, no estudo de termos para partes de casa.

Palavras-chave: Alto Xingu; Povo Trumai; História; Estudo comparativo; Léxico.

## ABSTRACT

The goal of this article is to explore historical aspects of the Trumai people through the comparative analysis of data from their language and other Upper Xingu languages. For the present study, specific lexical fields have been selected to be examined: terms for animals; cultural terms; terms for house parts; terms related to rituals. It is a well-known fact that the Trumai culture has been influenced by Upper Xinguan tribes, in particular the Kamayurá people. The issue is to understand how exactly this influence took place and to which extent it affected its system. The analysis of the linguistic data shows that various kinds of knowledge were acquired by the group in the Upper Xinguan environment, but these were not passively absorbed. What happened instead was an active process of learning, in which the acquired knowledge was accommodated or readjusted in relation to the one already existing in the culture of the group. In the article, there are sections dedicated to each selected lexical field, with tables containing data in Trumai, comparing them with data from other languages of the region. In some cases, specific historical information is provided in order to make the comparison more understandable – for instance, in the study of terms for house parts.

Key-words: Upper Xingu; Trumai people; History; Comparative study; Lexicon.





**AWETI IN RELATION WITH KAMAYURÁ**  
**THE TWO TUPIAN LANGUAGES OF THE UPPER XINGU**

**SEBASTIAN DRUDE**

*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main*  
*Museu Paraense Emilio Goeldi*

**INTRODUCTION**

The Aweti and the Kamayurá are the two peoples speaking Tupian languages within the Upper Xingu system in focus in this volume. This article explores the relationship between the two groups and their languages at various levels, as far as space and our current knowledge allow. The global aim is to answer a question that frequently surfaces: how closely related are these two languages? This question has several answers depending on the kind and level of ‘relationship’ between the two languages one wishes to examine. I shall attempt to answer the question at the major (socio-)linguistic levels.

I have worked with (the) Aweti for more than ten years now, meaning that most of the information about the people and, in particular, about their language has been obtained (or at least confirmed) first-hand through direct work with Aweti speakers in their villages or in the city of Belém. Information about the Ka-

mayurá and their language has been taken from the literature, or obtained from multilingual Aweti speakers, or was kindly provided by Lucy Seki.<sup>1</sup>

The following three sections deal with the two peoples and specifically with their languages as historical entities, that is, analyzed from a historical-comparative or sociolinguistic viewpoint. Section 2 summarizes the diachronic relationship between the languages, while section 3 describes the more recent history of the groups and their internal varieties, and section 4 discusses the current political relations and contacts between the two groups and their languages. The final two sections focus on the linguistic systems, demonstrating the degree of distance and similarity based on regular sound changes from the (reconstructed) common ancestor (section 5), and comparing some prominent basic features of each language's morphology, syntax and lexicon (section 6).

## 1. DEEP HISTORICAL-LINGUISTIC RELATION

The languages of both the Aweti and the Kamayurá belong to the large Tupi family (or, according to some terminologies, 'stock,' a translation of the Portuguese term *tronco*), which provides the rationale for selecting the two languages examined in this paper. However, the two languages are situated in different locations within this large family.

Kamayurá is a member of the Tupi-Guaranian (TG) branch, the largest and best known subfamily of Tupi. Various proposals exist for the internal sub-grouping of the TG subfamily. Rodrigues and Cabral (2002), for instance, identify Kamayurá on its own as one of their ten numbered branches (number VIII), which in turn belongs to a large group of Amazonian TG languages (together with, on the one hand, Kayabí, the Kawahíb-dialect cluster, Tapirapé, and Araweté, and, on the other, the Tenetehara dialects and the most northern languages such as Waiãpi). According to these authors, this large Amazonian group stands alongside another two major branches: a group including Tupinambá, Guarayo and Siriono, on one hand, and the Guarani varieties / languages, on the other.

---

<sup>1</sup> I am very grateful for her help and our cooperation in our presentation in the meeting in Rio de Janeiro. Responsibility for any shortcomings and flaws in this paper is, however, entirely my own.

Another proposal advanced by Mello (2000) places Kamayurá in the major branch of Amazonian TG languages, similarly to the grouping proposed by Rodrigues and Cabral (2002). However the inner structuring of this branch differs considerably: here Kamayurá is most closely related to Kayabí (the two together forming Mello's group V), which in turn is grouped together with the Kawahíb-cluster (group IV).<sup>2</sup>

These divergences have been graphically represented by Galúcio (2004, originally created by Sérgio Meira), as reproduced in Figure 1.

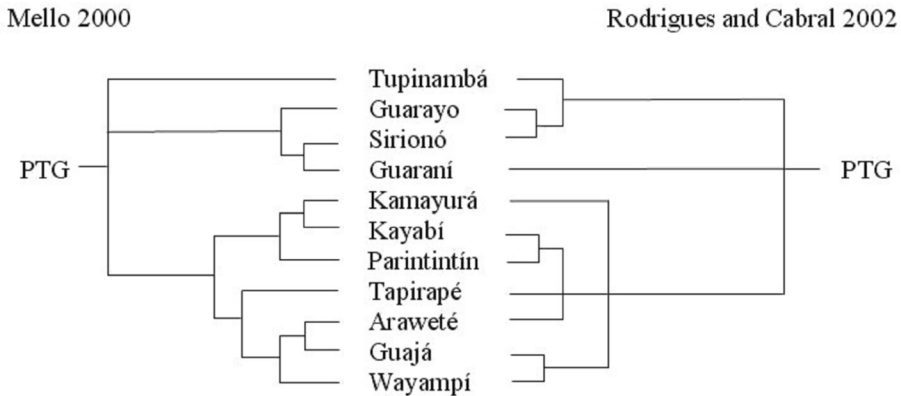


Figure 1: Different internal groupings of Tupi-Guarani

Other proposals exist, for instance that of Schleicher (1998). In sum, the exact position of Kamayurá inside TG has yet to be settled conclusively.

Since Rodrigues' (1984/85) classification, Aweti has been taken to constitute its own branch or subfamily within the Tupian family, rather than belonging to TG as had been assumed previously on the basis of insufficient data (cf. Rodrigues 1964). It is, however, unanimously accepted that Aweti, along with Sateré-Mawé, is more closely related to the TG subfamily than other Tupian languages. As a result of the Tupi Comparative Project, and in particular my collaborative work with Sérgio Meira, we have been able to confirm this more inclusive Tupian branch (Drude

<sup>2</sup> I am very grateful for her help and our cooperation in our presentation in the meeting in Rio de Janeiro. Responsibility for any shortcomings and flaws in this paper is, however, entirely my own.

2006) and, in the absence of a more practical term, we have proposed the short designation ‘Maweti-Guarani’ (abbreviated to MATG, standing for ‘Mawé-Aweti-Tupi-Guarani’). In the course of our ongoing investigation of MATG, aiming in particular at the reconstruction of its postulated proto-language proto-Maweti-Guarani (pMATG), we have found some evidence that Aweti and TG are more closely related to each other than either language is to Sateré-Mawé (Meira and Drude in prep.). The resulting, though still preliminary, genealogical tree is shown in Figure 2.

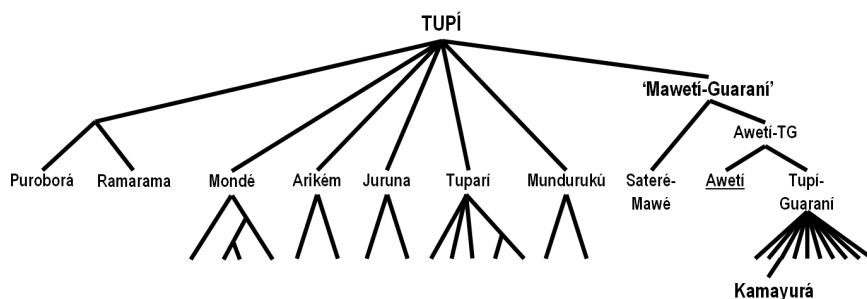


Figure 2: Major Tupian branches (Tupi Comparative Project, 2006)

In short, within the Tupian languages, Kamayurá belongs to the large Tupi-Guarani sub-family, to which Aweti is the closest external relative. Together with Sateré-Mawé, both TG and Aweti belong to the major group ‘Maweti-Guarani,’ the most inclusive top-level Tupian branch so far established. It is difficult to estimate the time-depth of the separation between these branches. Impressionistically, variation among the TG languages seems to resemble that of the Romance languages, suggesting a time span of some 1400 to 1700 years since the common ancestor. Aweti is closely related to but not part of the TG language family, so we could estimate a period of 2000 years or more of separate development for the present-day Kamayurá and Aweti languages. The lexicostatistic value of around 50 cognates among the different branches of MATG in the 100-word Swadesh-list would, using the default glottochronological interpretation, indicate around 4850 years of separation. However, this value appears too high, given the apparent structural proximity of the two languages.



## 2. HISTORICAL ORIGINS, INTERNAL LINGUISTIC VARIATION

The two groups, Aweti and Kamayurá, today live in the central part of the Upper Xingu region, with both populations having recently split into two villages. The main part of the Kamayurá group lives at their traditional location south of lake Ipavu. The second, more recent village is located close to the confluence of the three major headwaters forming the Xingu, at a site regionally known as Myrená or Morená. The main Aweti village is also located at their traditional site between the lower Kurisevo and Tuatuari rivers, near to their ‘port’ called Tsuepelu (apparently the same as 120 years ago mentioned by von den Steinen (1894)). The second village was established about 5 years ago. It also lies between these two rivers, some 20 km downriver (northwards), closer to the FUNAI Leonardo Indigenous Post.

For both groups, the establishment of a second village evinces a demographic recovery after a series of catastrophic epidemics lasting until the mid 20<sup>th</sup> century, when both populations were reduced to a small number of individuals (the Aweti were reduced to 23 people in 1954, and the Kamayurá to 94 that same year; cf. the demographic numbers compiled by Heckenberger (2001)).

Historically, both peoples seem to have resulted from the merging of several distinct groups that may have entered the region from different directions at different points in time. The original linguistic configuration of these groups is very uncertain and may well have been fairly complex. The linguistic origins of what today are the Kamayurá and Aweti may have involved several different varieties, or even separate languages, from the TG subfamily and/or languages similar to modern Aweti.

### THE ORIGINS AND VARIETIES OF KAMAYURÁ

Several authors have described the history of the Kamayurá, primarily based on the people’s own account. In her grammar, Seki (2000a) states that this people originated from several groups that arrived from the north-east, possibly living together with the *Tapirapé*. During the period when these groups were migrating up the Xingu river, they were known by Xinguan groups as *Jamyra*, but when they arrived at Myrená, they became known by the name of one prominent composite group, the *Apyap*,

still the basis for the group's designation in several Xinguano languages. (In Aweti, for instance, they are called *Apyawaza*, the final *-za* comprising a collective suffix found in most ethnonyms in Aweti). After they settled close to the location of the current Diauarum Indigenous Post, on the lower Culuene, the Waurá invited them to live in their territory. This is how they arrived at Lake Ipavú, initially at a site called Jamutukuri on the western shore of the lake. We know of at least five different named subgroups, the *Apyap*, *Karaia'i(p)* (= *Kara'i'a'i*, *Karayaya*), *Ka'atyp*, *Arupatsi*, and *Mangatyp*, possibly speaking different TG varieties. Later, at the latest during the dramatic demographic decline in the first half of 20<sup>th</sup> century, these subgroups merged into one village, Jawaratymap.

Other authors relate similar histories, although the details about the composite groups and first origins vary. Galvão (1953) speculates that they came from further north, coming up the Tapajós river. Münzel (1971: 9–10) states that they arrived from the north via the Tocantins–Araguaia basin. Samain (1980) postulates that their original lands were even further away, suggesting that they came from the northern Brazilian coast, passing via the Araguaia river through the Karajá territories and entering the Xingu basin via the Suyá–Missú river. This latter information is consistent with other accounts, for instance that of Heckenberger (2005) who recounts the Kuikuro version of this episode.

Overall, the historical account given by Bastos (2000) is fairly consistent with that provided by Seki, as described above (also see the succinct overview in Franchetto 2001). In footnote 3 to his 2000 article, he writes about the group's names and the linguistic configuration:

The available evidence suggests that all the Tupi invaders (not only the proto-Kamayurá but also the proto-Aweti) were generically called Kamajúla by the Arawak and Karib peoples already living in the region (Bastos 1990 [sic., reference is missing, possibly referring to his Bastos 1989b. SD], 1995a [sic., should probably be “b” (here Bastos 1995). SD]). As I recorded in 1990 (p.xiv) and 1995a (p.230, note 4), what is usually named in the literature as the Kamayurá language refers to an Apyap language (which Harrison (n.p.) in fact expressly notes) rather than the language of the Arupatsi or any other group from those forming the present-day Kamayurá population. The latter today (1997) is composed of two villages, totalling around 450 inhabitants, where even a non-specialist in linguistics can observe the co-existence of different forms of speech (dialects?).

It is notable, however, that, despite Bastos's latter comment on a saliency of Kamayurá varieties, I have been unable to find any reference to different Kamayurá varieties in Seki's work on the language, other than some hints at particles used only by men or women, indicating the existence of genderlects (as in Aweti). Despite its title, her paper 'Observações sobre Variação Sociolinguística em Kamayurá' (Seki 1983) does not deal with varieties, let alone dialects, but describes different linguistic reflexes of the social distance and avoidance rules applicable in particular among in-laws. For the time being, the existence of clear dialects and the precise linguistic distance separating the different groups that merged into the Kamayurá must remain open to question.

As for an estimate of the period when the proto-Kamayurá entered the area, Bastos suggests the second half of 18<sup>th</sup> century, which seems to be broadly compatible with other accounts, such as that of Heckenberger (2005: 154).

According to Kuikuro oral history, the groups ancestral to the Kamayurá first entered into contact with them when they were living on Lake Tafununu (prior to c. 1750). The next concrete identification of the Kamayurá ancestors places them in the area of Diauarum, apparently having descended down the Suiá-Missú from its headwaters near Tafununu, and records their progressive migration from Diauarum to Ipavú, likely during the late 1700s to early 1800s. [...] The Aueti were also present, in approximately the same area they have occupied throughout historic times, when the Caribs occupied Tafununu.

## THE ORIGINS AND VARIETIES OF AWETI

Elsewhere Bastos (e.g. 1989b: 524-67) lists the '*Anumani'á*' among the Tupian contingents that played a role in forming the latter-day Kamayurá, although this group is probably rather the main antecessor of the contemporary Aweti. Indeed, by their own account,<sup>3</sup> today's Aweti are the result of a prehistoric fusion of at least two groups: the Aweti 'proper' (*Awytyza 'ytoto*, in their own language, henceforth '*Awytyza*'),

---

<sup>3</sup> Here I summarize a succinct narrative given by Kaluanã Aweti in 1998, details of which he and Talakwaj Aweti have repeated on several occasions since. For another detailed account of the Aweti historical tradition, see Souza (2001).

and the *Enumaniá*.<sup>4</sup> The *Awytyza* were culturally integrated into the Upper Xingu network first, but remained allied with the ‘wild’ *Enumaniá* (‘wild’ from the point of view of the Upper Xingu peoples). When almost all the *Awytyza*, especially the men, were killed by the *Tonoly* (a non-Xinguano tribe, possibly a subgroup of the Kayabí, though Bastos (2001: 337) identifies them as the Ikpeng), the *Enumaniá* took revenge, absorbed the remaining women and children, and occupied the *Awytyza*’s place in the Upper Xingu system, ‘becoming civilized,’ i.e. accepting / adopting the cultural patterns and ethos of Xinguano society.

According to the Aweti, therefore, they are indeed the descendants of the *Enumaniá* rather than the *Awytyza*, and their language is that of the *Enumaniá*. However, the little that can be recalled of the *Awytyza* *’ytoto* language indicates that there were no more than dialectal differences between the two. In particular, I see no clear signs that Aweti resulted from intensive contact between languages from different linguistic families, nor even from different branches of Tupi. Remarkably, the Aweti lexicon has few Tupi-Guaranian loan words, despite their close contact with TG (see below). Rather, as will be shown in later sections, most words show regular sound correspondences with Tupi-Guaranian cognates, suggesting that Aweti is indeed a genuinely independent Tupian language.

Aweti has two marked major varieties, one used by men and the other by women (Drude 2002). The existence of these two genderlects could, perhaps, be taken to suggest language contact or even a language merger similar, for instance, to the Kokama / Omagua case. At first glance, such a hypothesis would seem to fit with the narratives concerning the *Awytyza* and *Enumaniá*. However it cannot be substantiated. For one thing, the Aweti themselves do not associate properties of the female variety with the language of the *Awytyza* (nor elements of the male variety with the language of the *Enumaniá*).

More importantly, the formal differences between the two varieties are not located at the phonetic/phonological level, or in different lexical items in the case of content words, but rather: (a) in the deictic

---

<sup>4</sup> Both were allies of the (Karib-speaking) Bakairí who entered the region together with them and participated in the cultural system but today are located outside the Upper Xingu. Another ethnic group mentioned in the same context are the ‘Warawara’ (Wyrawat?), about whom nothing else is known.

pronouns and related topicalization particles; and (b) in the first person singular and third person singular and plural pronouns and the partly related third person nominal prefixes. Looking for a possible explanation in terms of different substrata or adstrata, we should note that the male variety forms for (a) – namely, *jatã*, *kitã*, *kujtã* – are clearly derived from the female forms, *uja*, *akij*, *akoj*, having apparently first added an extra morpheme *-tã* and then lost the first, weak syllables and modified the second, now penultimate and unstressed syllable. Thus both varieties seem to have the same source. The forms in (b), in turn, provide contradictory evidence: On one hand, the women’s form for ‘I’, *ito*, is closer to Mawé (*uito*) than to TG (*\*itfe*) (the men’s form, *atit*, is not clearly relatable to either). However, the women’s third person prefixes (*i-*, *t-*) more closely resemble the Tupi-Guaranian forms (*\*i-*, *\*t-*) than those of Mawé (*\*i-*, *\*h-*) – at least much more so than the male prefixes (*n-*, *nã-*). Finally, the independent third person pronouns (women: sg. *ĩ*, pl. *ta’i*; men: sg. *nã*, pl. *tsã*) have no counterpart either in Mawé or in TG. So although the divergent forms have a high text frequency, making the differences between the two genderlects fairly salient, they do not seem to support any concrete hypothesis of a genetically distinct origin for one of the two varieties.

If other languages or varieties closely related to Aweti exist or existed, we have no evidence of them. Nevertheless, in several places, in particular in SIL’s Ethnologue language catalogue, ‘*Arawine*’ and/or ‘*Arawite*,’ or similar terms, are given as a designation of the Aweti or of related ethnic groups or languages.<sup>5</sup> The *Arawine*, however, were clearly a distinct group, and the few words reported for *Arawine* indicate that they spoke a Tupi-Guaranian language (Baldus 1970; Krause 1936). In particular, the reported first person possessive prefix *ie-*, or *nie-*, in nasal contexts, (in IPA notation possibly [jɛ-] and [ɲɛ-], respectively) indicate a closer relationship between *Arawine* and the languages spoken by the Asuriní of the Xingu, Kamayurá and Kayabí. ‘*Arawiti*’ in turn was the ethnonym-like designation for two families resulting from intermarriages

---

<sup>5</sup> This probably goes back to Mason (1950) who listed these names together with Aweti, probably for geographical reasons and because it was the Aweti who first informed Meyer about the Arawine.

between Aweti men and Yawalapiti women, dwelling close to the Aweti village in 1887 (Steinen 1894). Nothing else is known about this emergent group, but it seems improbable that they spoke any language other than Aweti and Yawalapiti.

In sum, all the evidence at our disposal suggests that there is only one language of the Awetian branch of Tupi –namely, Aweti itself– with two major varieties, the male and female genderlects, but no signs of any related major influence from substrata or adstrata of other linguistic families or branches. Dialectal varieties of Aweti may have existed in the past, though (*Awytyza* vs. *Enumaniá*, perhaps also that of the *Wyrawat/Warawara*, sporadically mentioned as Aweti allies, too).

### 3. POLITICS, LANGUAGE CONTACT, BILINGUALISM

The two Tupian groups of the Upper Xingu occupy quite different positions in the political configuration of the regional system. The Kamayurá are one of the most numerous groups and have a high prestige among the Xinguano groups, although they arrived somewhat later and so are considered ‘newcomers,’ at least by the Waurá, Mehinaku and the Karib-speaking groups. The Aweti, in turn, are one of the smallest groups in the area and for several reasons have occupied a political position of low prestige for decades, though this has recently been changing.

This difference is also reflected in the attention the two groups have received from researchers from Brazil and abroad. While several researchers (e.g. E. Galvão, E. Samain, M. Münzel, L. Seki, R. Bastos, C. Junqueira, among others) have spent considerable time with the Kamayurá (aided by the fact that their village is easy to reach by air and from FUNAI’s central Leonardo Indigenous Post), the Aweti have only been visited more than once by G. Zarur (cf. 1975), R. Monserrat (cf. 1976), the present author and his colleague, S. Reiter. Several researchers visited the village once, for instance K. von den Steinen (cf. 1894), H. Meyer (cf. 1897c), M. Schmidt (Schmidt 1902; 1904), C. Emmerich (cf. Emmerich and Monserrat 1972), C. Borella (cf. 2000), and M. Souza. In his 1984 expedition to the Xingu, Hartman (cf. 1986) visited almost all the villages, except that of the Aweti.

The difference in prestige and population size has led to somewhat asymmetric relations between the two groups. This is reflected in the patterns of bilingualism found among the two communities. Generally speaking, many more Aweti understand and even speak Kamayurá than the other way round. But in contrast to well-known language pairs in Europe where apparently similar situations developed (e.g. Spanish–Portuguese, German–Dutch), this is *not* due to linguistic proximity on the border between language and dialect (see section 2, above).

For the Aweti, the Kamayurá are certainly the group with whom they maintain the closest relations (albeit not always without conflicts), including frequent intermarriage. Almost all members of the two Aweti villages who are not identified as Aweti are Kamayurá, and the majority of the Aweti living outside their villages with their respective spouses live among the Kamayurá. This close relationship is particularly evident in the newer village, which is, in fact, a genuine mixture of Kamayurá and Aweti. It was founded by an Aweti–Kamayurá couple and the two largest families in the village are headed by a son and a daughter of this couple, both married to a Kamayurá spouse.

Consequently, the vast majority of the Aweti have at least a good passive command of Kamayurá, and most people also speak the language to some degree, especially those partly of Kamayurá origin or with Kamayurá in-laws. It is remarkable that the Aweti managed to maintain their identity as a separate group despite these close ties and many intermarriages. In the case of the Yawalapiti, for instance, similar circumstances lead to a situation where the traditional Yawalapiti language is no longer the main language spoken in their village – in fact, only a few older Yawalapiti still speak it fluently. The same could easily have happened to (the) Aweti.

Alliances between the Aweti and other peoples have arisen due to geographical proximity (e.g. the Mehinaku live close to the same river, which provides opportunities for logistical cooperation) or their attempts to establish ties with other smaller and less prestigious Xinguano groups (such as the Nahukwa, the partners invited to the Jawarí bilateral intertribal ritual in 2003). The once central position and role of the Aweti as intermediaries and hosts for travellers (as reported by von den Steinen)



was lost, probably during the catastrophic demographic collapse and reorganization experienced by the Upper Xingu groups during the first half of 20<sup>th</sup> century. At the same time, their traditionally good relationship with the Yawalapiti was severely damaged by political conflicts, culminating in the death of an important Yawalapiti leader for which the Aweti were held responsible (cf. Bastos 1989a).

Sabine Reiter has recently produced an exhaustive survey of the sociolinguistic situation in both Aweti villages, based on a detailed questionnaire and much additional observation (Reiter, to appear). The reader is referred to this paper for more detailed information on the co-existence of Aweti and Kamayurá (and other languages, in particular, Portuguese) among the Aweti.

Occupying a central position in the Upper Xingu political system, the Kamayurá have strong alliances with several other Xinguanos groups, in particular with the Yawalapiti and the Wauja. The Aweti do not even feature prominently among their allies and the Kamayurá have in fact intermarried more with other groups (Trumai, Yawalapiti, Mehinaku) than with the Aweti. Although the Kamayurá recognize their linguistic relatedness to Aweti, few have actually learned their language, which is generally said to be difficult and unintelligible (hence their nickname ‘*Alemanha*,’ ‘Germany’ in Portuguese).

Some people hypothesize that Kamayurá could develop into a lingua franca in the Upper Xingu region, given that members of several other groups have at least passive command of the language and that Kamayurá – together with Kuikuro – is one of the main languages replacing Yawalapiti in the Yawalapiti village. Additionally, many of the employees at FUNAI’s central Leonardo Indigenous Post are themselves Kamayurá or speak the language and much of the communication across language borders, for instance using long-distance radio transceivers, is undertaken in Kamayurá. More recent evidence, however, indicates that Portuguese is taking over this role.

In the remaining sections I compare the linguistic systems of the two languages, focusing on shared properties that may have been retained from their common origin.



## 4. THE LANGUAGES: PHONOLOGY AND SOUND CHANGES

### CURRENT PHONOLOGICAL SYSTEMS

The phonological systems of the two languages are similar and appear to be typical to Tupian languages in general. To begin with, their vowels are virtually identical. These are shown in Table 1.<sup>6</sup>

		+ FRONTAL	– FRONTAL	
			– ROUNDED	+ ROUNDED
CLOSED	ORAL	i	ɨ	u
	NASAL	ĩ	ĩ	ũ
OPEN	ORAL	e	a	o
	NASAL	ẽ	ã	õ

Table 1: Aweti and Kamayurá vowels

The consonantal systems of both languages are also similar; see Tables 2 and 3.

	LABIAL	APICAL	DORSAL	GLOTTAL
OCCLUSIVE	p	t	k, k <sup>w</sup>	ʔ
AFFR. / FRICATIVE		ts		h, h <sup>w</sup>
NASAL	m	n	ŋ	
TAP		r		
SEMI-VOWELS	w	j		

Table 2: Kamayurá consonants

<sup>6</sup> One possible way of taking nasal harmony (which exists in both Aweti and Kamayurá) into account is by proposing a third class of vowels besides the inherently oral and inherently nasal vowels in table 1. This third class would consist of vowels which are unspecified for orality / nasality (similar to arquiphonemes). We do not cover any arquiphonemes in this comparison. A preliminary study suggests that doing so would be consistent with our analysis.

	LABIAL	APICAL	RETROFLEX	DORSAL	GLOTTAL
OCCLUSIVE	p	t		k	ʔ
AFFR. / FRICATIVE		ts	ʒ	(ɣ)	(h)
NASAL	m	n		ŋ	
TAP, LATERAL		r, l			
SEMI-VOWELS	w	j			

Table 3: Aweti consonants

Comparing Tables 2 and 3, the differences become clear: Kamayurá has two labialized back consonants (a dorsal stop /k<sup>w</sup>/ and a glottal fricative /h<sup>w</sup>/), which Aweti lacks. Aweti in turn shows one retroflex fricative /ʒ/, a lateral /l/, and the dorsal fricative /ɣ/ (albeit an incipient phoneme), which are all lacking in Kamayurá.

### CHANGES FROM PROTO-MAWETI-GUARANI TO THE CURRENT LANGUAGES

In this section, I trace the development of the two languages from the system of the common ancestor pMATG.<sup>7</sup> The vowels seem to have remained more or less stable. For the consonants, we propose the system for pMATG summarized in table 4.

	LABIAL	APICAL	PALAT.	DORSAL	GLOTTAL
OCCLUSIVE	p	t	t <sup>j</sup>	k, k <sup>w</sup>	ʔ
AFFRICATA		ts			
NASAL	m	n		ŋ	
FRIC., TAP, LAT.	β	r, l			
SEMI-VOWELS	w	j			

Table 4: Consonants reconstructed for Proto-Maweti-Guarani (pMATG)

<sup>7</sup> If the internal grouping of Maweti-Guarani (MATG) indicated in Figure 2 is correct, the closest common ancestor of Kamayurá and Aweti is, of course, Proto-Aweti-Tupi-Guarani (to which Mawé is a sister-language, not a daughter-language). However, I have not attempted any specific reconstruction of this hypothetical intermediate proto-language. The reconstruction of Proto-Maweti-Guarani was worked out in 2004–2006 by Sérgio Meira and the author (Meira and Drude, in prep).

I propose the following regular sound changes from pMATG to Aweti:<sup>8</sup>

1.	$\beta > w$	( $\beta$ disappears as a phoneme)	b, x, y, z, ax
2.	$ts > t$		ao, ap, aq
3.	$ti > z\ddot{i}$		a, e, f, g, h, ad
4.	$r(i) > z(i)$	( $i$ changes if present, some $r$ remain in A or are reintroduced from other sources)	b, c, av, aw, ax
5.	$t^j > t$	/ ... _ ... (no / $t^j$ / remain word-internally in A)	u, v, bg, bh, bi, bj
6.	$t^j > \emptyset$	/ ...- _... (all $t^j$ disappear stem-initially in A; ‘relational prefix’ in TG: only as in <b>it-</b> in A)	d, j, n, x, z, aa, ac, ag, am?, an?, be, bf, bl
7.	$k > t$	/ _ i,e	bk, bl, bm
8.	$k^w > k$	/ _ i ( $k^w$ disappears as a phoneme)	y, bq, br
9.	$k^w > t$	/ _ a,e,i,o,u ( $k^w$ disappears as a phoneme, perhaps now re-emerging from / <b>ku</b> /)	d, e, s, ab, ad, bd, bs
10.	$n > j$	/ _ [ $\tilde{V}$ ] (except for $\tilde{V} = \tilde{i}$ ; phonetically is /j/ = [j] before [ $\tilde{V}$ ])	l, ar, as (cf. at, au)
11.		<b>ts</b> reappears with high token but low type frequency, e.g. in loans and men’s speech	
12.		<b>h</b> occurs marginally, e.g. in loans	
13.		[ <b>y</b> ], still allophone of word-final /k/, i.e., /K/, starts to develop into a phoneme	

<sup>8</sup> In this and the following lists (non-consecutive numbering from 1 to 40), the last column lists examples referring to the list (from a to bs) in the Appendix to this paper.

I have omitted sounds that do not change (such as \*p > p) from both the above list and the following lists of sound changes from pMATG to Kamayurá. Examples abound anyway in the cognates given in the appendix below.

There are two phases in the development from pMATG to Kamayurá: step (a) involving the changes from proto-Maweti-Guarani to proto-Tupi-Guarani, followed by step (b) involving the changes from proto-Tupi-Guarani to Kamayurá.

I propose the following regular changes for step (a), pMATG > pTG:

21.	p > m	/ $\tilde{V}$ _V (phonetically no change: [mp~mb])	l, m, n
22.	t > n	/ $\tilde{V}$ _V (phonetically no change: [nt~nd])	ae, af, ag
23.	k > ŋ	/ $\tilde{V}$ _V (phonetically no change: [ŋk~ŋg])	bn
24.	r > t	/ __i	b, c
25.	t > ts/tʃ	/ __a,e,i,o,u	p, ah, ai, aj, ak, al, bp
26.	l > r	(l disappears completely)	ay, az, ba
27.	tʰ > t	(tʰ disappears, merges with t before i)	u, v, bg, bh, bi, bj
28.	tʰ > ∅	/ ...- __... (tʰ disappears stem-initially, ‘relational prefix’ /r-/ in TG instead, may be related)	d, j, n, x, z, aa, ac, ag, be, bf, bl
29.	kʷ > j	(kʷ possibly disappears as phoneme)	b, d, e, s, y, ab, ad, bd, bq, br, bs

The first three ‘changes’ are a phonological reinterpretation/rearrangement rather than a material sound change: in other words, the phonetic form remained the same. Similarly, the usual proposals for pTG reconstruct morpheme-final consonants  $\beta$  and  $r$ , rather than  $p$  and  $t$ . Both are allophones of the final consonants for Mawé, Aweti and many TG languages, and I postulate that a similar allophony may have already existed in pMATG. Hence the decision to represent the respective phonemes by their lenis variants in pTG does not imply that a sound change occurred at either the phonological or phonetic level. Accordingly, I do not list these as ‘changes,’ though I present the final consonants in their lenis form in the TG examples below.

Our reconstruction of pMATG does not require various additional phonemes that have been proposed for pTG, in particular, / $p^w$ ,  $k^w$ ,  $p^j$ ,  $k^j$ ,  $tʃ$ /. Or at least, none of these postulated phonemes is relevant for the cognates I was able to identify and reconstruct.<sup>9</sup> I provide the phonological consonantal chart reconstructed for pTG in Table 5, marking the additional phonemes not supported by (or needed for) my reconstruction in italics.

	LABIAL	APICAL	PALAT.	DORSAL	GLOTTAL
OCCLUSIVE	$p, p^w$	$t$		$k, k^w$	?
AFFR. / FRICATIVE	<i><math>p^j</math></i>	$ts$	<i><math>tʃ</math></i>	<i><math>k^j</math></i>	
NASAL	$m$	$n$		$\eta$	
LENIS (SONORANTS)	$\beta$	$r$			
SEMI-VOWELS	$w$	$j$			

Table 5: reconstructed consonants for proto-Tupi-Guarani (pTG)

<sup>9</sup> I tend to agree with Schleicher’s argument (1998: 18ff) that the differences between supposed reflexes of two distinct proto-phonemes, / $ts$ / and / $tʃ$ / in pTG, do not provide a strong enough case to reconstruct it for pTG (the picture is chaotic, based mostly on distinctions in some Guaranian varieties).

Lucy Seki starts from an even more expanded pTG system –as proposed by Rodrigues and Dietrich (1997: 268)– in her analysis of the diachronic development of Kamayurá (Seki 2000b). I summarize the relevant changes for step **(b)** as follows:

31.	tʃ > h, ∅	(tʃ disappears)	v, amʔ, anʔ, ao, ap, bp, bs
32.	ts > h, ∅, (ts)	(some <b>ts</b> remain in K, others are reintroduced from other sources)	p, v, ah, ai, aj, ak, ao, ap, aq, bp, bs
33.	p > h	/ __u,(o)	o, p, q
34.	p <sup>w</sup> > h <sup>w</sup>		oʔ
35.	p <sup>j</sup> > ts		
36.	β > w	(β disappears phonologically)	b, x, y, z, ax, bb
37.	t > ts	/ __i	a, b, c, f, ad, bg, bh
38.	k <sup>j</sup> > ts		
39.	i > i	/ __k# (not totally clear)	d, e, g, h
40.	i,u > i	/ __Gi(C)#, __Cu(C)# (in other TG lgs.)	f, g, h, ac, ax

Besides these phonological rules, a substantial but merely phonetic sound change occurred in relation to the pTG pre-nasalized stops [mb, nt, ŋk] (cf. rules 21–23). These changed to [m, n, ŋ] in Kamayurá (phonologically these units are /m, n, ŋ/ in pTG and in Kamayurá).

The last two rules, 39 and 40, are not given by Seki (2000b) but have been added by myself. Seki was unable to recognize these because the usual reconstructions of pTG (for instance, Mello 2000) already have /i/ for pTG in the relevant reconstructed words. But as a closer look reveals, several TG languages still possess /i/, as do Mawé and Aweti: consequently, I propose that these changes from /i/ to /i/ actually occurred (in many TG languages, independently or not) at a later stage than pTG.<sup>10</sup> It seems that Kamayurá also preserved the older /i/, but this hypothesis requires further investigation.

## 5. THE LANGUAGES: MORPHOLOGY, SYNTAX, AND LEXICON

For reasons of space, I limit my analysis here to some basic or salient features that are either similar or distinct in Aweti and Kamayurá. I provide a more detailed description of the person systems and discuss the question of ‘relational prefixes,’ as well as listing some common syntactic features and briefly addressing the question of loan words.

### PERSONAL PRONOUNS AND PERSON MARKING

The following table summarizes and contrasts the person systems of Kamayurá (upper part) and Aweti (lower part). Abbreviations and explanations appear after the table, while Seki (2000a: 61, 65) provides a more detailed description of Kamayurá.

---

<sup>10</sup> The same holds for deletion of one consonant in the case of ambisyllabic consonant encounters, where the glottal stop is usually said to have been lost, though it occurs before glides at least in Parintintin and Kayabi (and probably also in Tupinambá, where Rodrigues (2001: 113) transcribes /jaʔwar/). In these cases, therefore, it seems the glottal stop should have been present still in pTG.

	PPR		NOUN		ST.	OBJ.	S (ITR)	S (TR)	IMP	GER	PTM
	♂	♀	♂	♀							
1	ije		je=(r-)				a-		-	we-	-
2	ene		ne=(r-)				ere-		e(re)-	e-	oro-
3	(a'e/pe)		i-/t-/h-		-		o-		-	o-	-
12	jene		jene=(r-)				ja-		-	jere-	-
13	ore		ore=(r-)				oro-		-	ore-	-
23	pehē		pe=(r-)				pe-		pe-	peje-	opo-
1	atit	ito	i(t)-				a-	a(t)-	-		
2	en		e-				e-	e(t)-	i-/jo(t)-	-	
3	nã	ĩ	n(ã)-	i-/t-	-		o-	wej(t)-	-		
12	kajã		kaj-				kaj-	ti(t)-	-		
13	ozoza		ozo-				ozo-	ozoj(t)-	-		
23	e'ipe		e'i-				e'i-	pej(t)-	pej(t)-	-	
3pl	tsã	ta'i					-				

Table 6: Person systems of Kamayurá (top) and Aweti (bottom)

Aweti has genuine third person pronouns ('PPr'), differently from most TG languages, including Kamayurá, where deictic pronouns are used instead. Aweti even distinguishes between third-person singular and plural (only person pronouns), which does not occur in Kamayurá (and rarely in Tupi languages in general). In the pronominal system, Aweti also possesses different forms according to the genderlect (♂: male, ♀: female variety) in the third-person and also for the first person singular. Although the data is still unclear, one or both of the first person singular pronouns may be related to the TG forms or to each other.



Both languages employ the same set of forms for nouns and stative verbs ('St'), as well as for marking the object on transitive verbs ('Obj': here the third person cannot occur due to the hierarchy of reference operating in both languages). In the case of Kamayurá, these forms are analyzed as proclitic pronouns except for third person (where 'relational prefixes' occur), while in Aweti the forms are identified as prefixes, although most are also clearly related to the independent pronouns. As for third person noun forms, in Aweti the female variety uses the same prefixes employed with stative verbs (as does Kamayurá), while the male variety has different forms related to the third person singular pronoun.

The subject-marking prefixes ('S') on active verbs are the same for intransitive ('itr') and transitive ('tr') verbs in Kamayurá, while in Aweti most subject prefixes on intransitive verbs are the same as those for stative verbs and for object prefixes on transitive verbs ('absolute' in ergativity theory). Even the first person prefix, which instead follows a nominative(-accusative) pattern in Aweti, receives an additional *t* before vowel-initial stems of transitive verbs, as do all subject prefixes. This also applies to the prefix for second person singular, which is otherwise consistently *e-* for all functions mentioned so far.

Both languages have imperative ('Imp') prefixes which in some cases resemble the usual subject prefixes on (transitive) verbs. In the singular, Aweti again distinguishes the form for intransitive verbs (*i-*) from that for transitive verbs (*jo(t)-*). In the plural, the prefix is always *pej(t)-*, even in the case of intransitive verbs.

Kamayurá has two more series, one for the 'gerund' ('Ger') and one with two portmanteau-forms ('Ptm'), the latter simultaneously expressing first person subject and second person singular (*oro-*) respectively plural (*opo-*) object, a feature typical to TG languages. Neither series exists in Aweti: the gerund uses the 'nominal' series, as does the subjunctive; and, in Aweti, the person hierarchy also holds in cases where first person acts on second-person.

Some of the forms may well be cognates: 1 (1<sup>st</sup> sg): *a-*; 2 (2<sup>nd</sup> sg): the pronouns and the *e-* part of the prefixes; 3 (3<sup>rd</sup> person) the *t-* and *i-* prefixes, and the *o-* prefix (in Aweti only in active intransitive).

sitive verbs). In the first person plural inclusive ('12'), the *j* and neighbouring segments may be related, and the same certainly applies to Aweti *oz(o)-* and Kamayurá *or(o)-* in the first person plural exclusive ('13'), and for the *pe-* parts of the second person plural ('23') forms.

### MORPHOLOGY: 'RELATIONAL' PREFIXES, AFFIXES IN GENERAL

Aweti completely lacks a feature typically found in TG languages, including Kamayurá: the linking prefix (*r-*), often analyzed to be one of the so-called 'relational prefixes.' Nonetheless, some Aweti elements are functionally and/or formally related to other 'relational prefixes.' Seki (2000a: 55ff) distinguishes four relational prefixes, some of them possessing various allomorphs. The person of each of the following examples Table 7 has been selected arbitrarily or for didactic purposes.

When Seki introduces the four sets of forms (op.cit., p.55), she initially uses the designations given in the first column; later she glosses the affixes as indicated in double quotes after the slash. In arranging all four sets of forms in one series of 'relational prefixes,' Seki follows a practice widespread among scholars of Tupian languages. Indeed, in many TG languages the prefixes for the (non-reflexive) third person are quite different from the proclitics marking the possessor for first and second persons: they are not related to a person pronoun (there usually is none for third person) and the linking-prefix *r-* does not occur with them. This has prompted several researchers to align the third person prefixes with the linking prefix (often called 'Relational Prefix,' 'Rel,' and attributed even to those nouns that do not show an *r-* – here a null-allomorph is therefore assumed). Some authors also add other person-related prefixes with which *r-* does not co-occur: the third person reflexive prefix *o-* ('Poss=S,' possessor is identical to the third person subject of the phrase) and the forms that are used generically without specifying any possessor (Seki: 'Indefinite Possessor'). Under this arrangement, the usual third person prefixes are glossed 'Poss≠S.'

FUNCTION / GLOSS KAM.	FORM KAM.	KAMAYURÁ EXAMPLE	GLOSS AWETI	FORM AWETI	AWETI ♀ EXAMPLE
POSS=S / “3REFL”	o- w-	<b>w-a’yt</b> his own son	3Refl	o- w-	<b>w-a’yt</b> his own son
POSSESSOR EXPRESSED IN PHRASE / “REL”	r-	<b>ere = r-up</b> your father	–	–	<b>e-up</b> your father
		<b>kunu’uma r-up</b> father of boy	Poss		<b>kaminu’at up</b> father of boy
	∅	<b>je = akang</b> my head	–	–	<b>it-atupy</b> my mouth
		<b>kunu’uma akang</b> head of boy	Poss		<b>mo’at atupy</b> mouth of person
POSS≠S / “3”	i-	<b>i-pyr</b> his house	3	i-	<b>i-ty</b> his mother
	t-	<b>t-a’yt</b> his son		t-	<b>t-up</b> his father
	h-	<b>h-etymakang</b> his leg			<b>t-etyma</b> his leg
POSSESSOR INDEFINITE / “3INDEF”	t-	<b>t-et</b> , cf. <b>je = r-et</b> (a) name, my name	Abs	–	<b>et</b> , cf. <b>it-et</b> (a) name, my name
	∅	<b>y’ywa</b> , cf. <b>h-y’ywa</b> arrow(s), his arrow(s)			<b>u’wyp</b> , cf. <b>t-u’wyp</b> arrow(s), his arrow(s)
	#V>∅	<b>mijar</b> , cf. <b>h-emijar</b> animal, his animal		#V>∅	<b>ta</b> , cf. <b>it-eta</b> eye, my eye
	#p,h>m	<b>motaw</b> , cf. <b>i-potaw</b> food, his food		#p>m	<b>me</b> , cf. <b>i-pe</b> way, my way

Table 7: Kamayurá ‘Relational Prefixes’ and their Aweti correspondences

In Aweti, however, all person markers can be analyzed as prefixes and precede the stem immediately, so the third-person prefixes are simply members of that series. Also, the generic forms (I call these ‘absolute forms’) do not have any specific prefix in Aweti, although with some nouns they show the same processes of dropping the first vowel or a change from *p* (in the relational forms) to *m* (in the absolute forms). Most importantly, Aweti has no linking prefix *r-* (neither with person prefixes nor with nominals), unless one proposed a morpheme which is *always* represented by the zero-allomorph.<sup>11</sup>

For all these reasons, we do not postulate any series of ‘relational prefixes’ at all in Aweti, but nominal third person forms (“3”, marked by *t-* or *i-* in female speech; or by *n-* or *nā-*, in male speech – not illustrated in table 7), third person reflexive forms (“3Refl”, marked by *o-/w-*), possessed forms (“Poss”, preceded by a ‘possessor’ nominal, no prefix) and absolute forms (“Abs”, often identical to the possessed forms).

On the other hand, Aweti has a prefix indicating possession in the case of *alienable* nouns, and occurring in similar constructions to those with *r-* in Kamayurá. Like several other prefixes, this prefix has two allomorphs, one before vowels (*e’-*, where ‘’ stands for the glottal stop) and one before consonants (*e-*). Such a prefix is unknown in Kamayurá and has not been reconstructed for pTG, although it may be cognate with, for instance, the initial *e* of the object-nominalizing prefix *emi-*. Compare the following forms (Aweti male speech):

	CONSONANT-INITIAL	VOWEL-INITIAL
INALIENABLE	<i>ty, i-ty, nā-ty</i> mother, my m., his/her m. <i>Mopot ty</i> – Mopot’s mother	<i>up, it-up, n-up</i> father, my father, his/her f. <i>Mopot up</i> – Mopot’s father
ALIENABLE	<i>ky, it-e-ky, n-e-ky</i> ax, my ax, his/her ax <i>Mopot e-ky</i> – Mopot’s ax	<i>inī, it-e’-inī, n-e’-inī</i> hammock, my h., his/her h. <i>Mopot e’-inī</i> – Mopot’s h.

<sup>11</sup> Diachronically, it is probable that the *t* in the allomorph *it-* of the first person prefix (before vowels: *it-up* ‘my father’ but *i-ty* ‘my mother’) has the same source as the linking *r-* and possibly other ‘relational prefixes’, which, in an earlier stage, may have been a stem-initial consonant that suffered different processes according to the morphological and phonological environment. It probably has then been reanalyzed as a prefix which, in Aweti, has been abandoned altogether.

There is another major difference in the nominal domain: Aweti lacks the ‘nominal’ or ‘nuclear’ case suffix *-a* typical to several TG languages, including Kamayurá (*jawat* vs. *jawara* ‘jaguar’). In Kamayurá, the ‘nuclear’ case is used when the noun occurs at least in the following functions (cf. Seki 2000a: 107ff): (a) subject of verbal and non-verbal predicates; (b) object of verbs and postpositions; (c) modifier of nouns (possessor in ‘genitive’ constructions); (d) complement of copula; (e) nominal predicate; and (f) modified noun (followed by modifier). In all these situations in Aweti, the bare substantive occurs without any suffix.

Besides these differences, Aweti and Kamayurá share much of their morphology, such as the possibility of forming complex nouns by joining two nouns (the line between complex nouns and genitive constructions is difficult to draw in Aweti). They also share a wide range of affixes. In the following list, where two forms are specified, the first form is Kamayurá and the second Aweti.

*mo-* ‘causative,’ *je-/te-* ‘reflexive,’ *jo-/to-* ‘reciprocal,’ *emi-/mi-* ‘nominalization of object,’ *-at* ‘nominalization of subject,’ *-ap* ‘nominalization of place, manner,...,’ *-ukat* ‘causative,’ *ero-/ezo-* ‘concomitant causative,’ *-e’ym* ‘nominal negation’.

Other affixes function in an analogous manner but diverge in their form, for instance the negation suffix: *-ite* in Kamayurá, *-(y)ka* in Aweti. To complete the comparison of verbal negation, in Kamayurá (Seki 2000a: 329ff), *-ite* comprises the second part of a discontinuous morpheme; the first part is a proclitic, *n(a)=*. In Aweti, negated verb forms usually co-occur with the negation particle *an*, which is, however, a distinct constituent, though possibly cognate with *n(a)=*.

## SYNTAX AND LEXICON

Syntactically, Aweti and Kamayurá share many features, which gives the impression that simply exchanging the lexical and grammatical items in a sentence of one language is enough to render at least an intelligible, if not grammatical sentence in the other.

Among the features that are parallel in both languages (and between Aweti and TG languages in general) are:

- analogous major word classes; for instance: no adjectives; a distinction between stative verbs (similar to nominal predicates) and active verbs (Split-S ergativity); salient formal differences between intransitive and transitive verbs;
- person marking on transitive verbs is governed by a hierarchy of reference;
- postpositions rather than prepositions; most are inflectable for person like nouns;
- complex clauses are rare; subordination is achieved through nominalization or similar processes;
- frequent nominal predication for topicalization and other constructions;
- nominal phrases are often formed by a ‘genitive’ possessor-possessed juxtaposition;
- an abundance of particles, some grammatical (tense, aspect, modal particles/clitics) and many pragmatic; a few of these are reserved for men, others for women.

As for the lexicon, Aweti is often said to have been heavily influenced by Kamayurá (e.g. Fabre 2001: 1088, s.v. ‘Aweti’). And indeed, the sociolinguistic situation would seem to favour such an influence (see section 4).

However, my study of the Aweti lexicon did not reveal many loans from Kamayurá. There are loans from other Xinguano languages, in particular from Waurá/Mehinaku, but only a few candidates for loans from Kamayurá (or TG in general). The few words that show not matching correspondences and which may be a result of borrowing (though direction has to be clarified) include *morekwat* ‘chief, leader’ (Kam. *morerekwat*), *pirá’yt* ‘fish’ (Kam. *pirá*), *jawari* (Kam. *jawari*), *kara’iwa* (not only in Kam.), *karāj* ‘to scratch’ (Kam. *karāj*), and a few others (many are Aweti words containing an ‘r’).

But generally, if words are similar or identical in Aweti and Kamayurá, the sound correspondences are usually regular and other cognates are found in Tupian and TG languages outside the Upper

Xingu, suggesting the development of genuine cognates rather than borrowing (cf. section 5 and, for examples, the appendix below). In my view, the virtual absence of Kamayurá loans in Aweti supports the hypothesis that the ancestors of the Aweti arrived independently of the Kamayurá ancestors, and possibly somewhat earlier than the latter.

Among the closed word classes, Aweti and Kamayurá share several particles that have similar or identical function, some of which are also similar in form, possibly cognates, such as *an/anite* ‘no’ and *ehẽ/he’ẽ* ‘yes’. Some even seem to be pan-Xinguano, such as *kol/kõ* ‘no idea, who knows?’. Here is no space to present or discuss the many Aweti particles, or any of those of Kamayurá (see Drude 2008 for a detailed description of Aweti grammatical particles).

Comparing the pragmatic distinctions (expressed, for instance, grammatical categories marked by particles or affixes) between all the Xinguano languages would help identify loans or analogous creations, which could be quite significant for a culturally-oriented interpretation of indigenous cognitive categories. The same holds for idiophones and interjections.

In sum, Aweti and Kamayurá are not close enough to enable communication between speakers of these languages without prior knowledge of the other’s language. At the same time, the languages are close enough, structurally and phonologically, for knowledge of one language to facilitate learning the other. For social and demographic reasons, many Aweti learn Kamayurá, but far fewer Kamayurá know Aweti. Although both languages live side-by-side in the same complex society and frequently interact, I have so far been unable to identify many borrowings or other indications of linguistic convergence. This probably indicates, in accordance with oral history and archaeological findings, that their proximity dates back to just 200 or perhaps 250 years at most.

**APPENDIX: COGNATES AND RECONSTRUCTED FORMS**

I provide examples of the changes listed in section 5 with the following cognates between Aweti and Kamayurá. I also list the reconstructed proto-forms for pTG and pMATG. Unchanged vowels are not mentioned. Abbreviations in the column ‘Rules:’ p, m, n, k, ŋ, j, w, ʔ: these phonemes remained unchanged in all languages considered; β, r: spurious lenis in pTG. A ‘+’ in the columns pTG and Kamayurá indicates the occurrence of ‘relational prefixes’ (cf. sec. 5.2).

	GLOSS	pMATG	AWETI	pTG	KAMAYURÁ	RULES (CF. SEC. 5)
a	breast	potiʔa	pozɨʔa	potiʔa	potsiʔa	3, 37, p
b	turtle	k <sup>w</sup> aβori	tawozɨ	jaβoti	jawotsi	1, 4, 9, 24, 29, 36, 37
c	agouti	akuri	akuzɨ	akuti	akutsi	4, 24, 37, k
d	nerve / vein	tʰak <sup>w</sup> ik	atik	+ ajik	+ ajik	6, 9, 28, 29, 39, k
e	sweet potato	k <sup>w</sup> etik	tezɨk	jetik	jetik	3, 9, 29, 39, k
f	shoulder	atiʔip	azɨʔip	atiʔiβ	atsiʔip	3, 37, (40?), ʔ, β
g	throw	itik	izɨk	itik	itik	3, 39(?), (40?), k
h	reach	upitik	upizɨk	upitik	upitik	3, 39(?), (40?), k, p (not attested in Kam.?)
i	tree	ʔip	ʔip	ʔiβ	ʔip	ʔ, β
j	leaf	tʰop	op	+ oβ	+ op	6, 28, β



	GLOSS	pMATG	AWETI	pTG	KAMAYURÁ	RULES (CF. SEC. 5)
k	fat	kap	kap	kaβ	kap	k, β
l	ear	nāpi [nāmpi]	jāpi [jāmpi]	nami [nāmpi]	nami [nāmi]	10, 21
m	child (o. wo- man)	mēpit [mēmpit]	mēpit [mēmpit]	memir [mēmpit]	memit [mēmit]	21, m, r
n	lip	t̥ēpe [t̥ēmpe]	ēpe [ēmpe]	+eme [ēmpe]	+eme [ēme]	6, 21, 28
o	(nominal past)	puet	put	pwer	het	33/34?, r (ressylla- bific.)
p	medicine	po <sup>(p)</sup> taŋ	potan	potsan	hoan	25, 32, 33, ŋ
q	long	puku	puku	puku	huku	33, k
r	back (body)	(?)ape	?ape	ape	ape	p (? unclear)
s	blow	pek <sup>w</sup> u	petu	peju	peju	9, 29, p
t	burn	api	api	api	api	p
u	curassow	mit̥ū	mitū	mitū	mitū	5, 27, m
v	leave (outside)	tem	tem	tsem / tʃem	em	5, 27, 31/32, m
w	husband	men	men	men	meni	m, n
x	men's y. brother	t̥iβiit	iwit	+iβir	+iwit	1, 6, 28, 36, r
y	arm	k <sup>w</sup> iβa	kiwa	jīβa	jīwa	1, 8, 29, 36
z	face	t̥oβa	owa	+oβa	+owa	1, 6, 28, 36
aa	tail	t̥uwaj	uwaj	+uwaj	+uwaj	6, 28, w

	GLOSS	pMATG	AWETI	pTG	KAMAYURÁ	RULES (CF. SEC. 5)
ab	jaguar	k <sup>w</sup> aʔwat	taʔwat	jaʔwar	jawat	9, 29, w, r, (see fn. 10)
ac	blood	t <sup>h</sup> uwik	uwik	+ uwi	+ iwi	6, 28, 40, w (k elided in pTG)
ad	mosquito	k <sup>w</sup> atiʔũ	tazɨʔũ	jatiʔũ	jatsiʔũ	3, 9, 29, 37, ?
ae	hear / listen	ētup [ēntup]	ētup [ēntup]	enuβ [ēntup]	anup [ānup]	22, β (e > a in Kamayurá)
af	fishhook	pīta [pīnta]	mīta [mīnta]	pina [pīnta]	pina [pīna]	22 (p > m in Aweti)
ag	shine	(t <sup>h</sup> )ēti [t <sup>h</sup> ēnti]	ētimine [ēntimiŋe]	+ eni [ēnti]	+ enimaʔe [ēnimaʔe]	6, 22, 28 (compo- sition in A + Kam)
ah	new, young	pītatu	mitatu	pitsatsu	piau	25, 32 (p > m in Aweti)
ai	grasp	pītik	pītik	pīsik	pīhik	25, 32, p, k
aj	rope	tam	tam	tʃam	ham	25, 32, m
ak	grind	(wa)tok	watok	tʃok	hok	25, 32, k (first ele- ment wa in A + Mawé unclear)
al	bite	tuʔu	tuʔu	tʃuʔu	uʔu	25, 32, ?

	GLOSS	pMATG	AWETI	pTG	KAMAYURÁ	RULES (CF. SEC. 5)
am	actor nominalizer	ʔat / tʔat / tsat	°at	ar / tar / tʃar	at	6?, 25?~28?, 31, r (related, details unclear)
an	circumstances nominalizer	ʔap / tʔap / tsap	°ap	aβ / taβ / tʃaβ	ap	6?, 25?~28?, 31, β (related, details unclear)
ao	eye	etsa	(e)ta	ets/ʃa	ea	2, 31/32
ap	toe, claw	pi-etsā	pitā	pitsā	piā(pē)	2, 31/32, p
aq	sweet	tseʔē	teʔē	tseʔē	tseʔē	2, 32 (ts remains in K)
ar	die	manō	majō	manō	manō	10, m
as	put	nuŋ	juŋ	nuŋ (ruŋ)	nuŋ	10, ŋ
at	hammock	i/ini	inī	inī	inī	n (cf. 10; Mawé: ini)
au	mandioca	maniʔok	manīʔok	maniʔok	maniʔok	m, n, ʔ, k (cf. 10)
av	bring	eruut	ezut	erur	erut	4, r
aw	1 <sup>st</sup> . PL.EXCL	oro-	ozo-	oro-	oro-	4
ax	vulture	uruβu	uzuwu	uruβu	iriwu	1, 4, 36 (40? unclear)

	GLOSS	pMATG	AWETI	pTG	KAMAYURÁ	RULES (CF. SEC. 5)
ay	navel	pilup-ʔā	pilup	pīruʔā	pīruʔā	26, p (second element missing in A, elision in TG)
az	red	pilaŋ	pilaŋ	pīraŋ	pīraŋ	26, p, ŋ
ba	urinate	koaluk	kwaluk	koaruk	kuruk	26, k
bb	dig / plant	koj	koj	ĩβi-koj	ĩwikoj	36, k, j (first element 'earth' introduced in TG)
bc	feed	poj	ʔiwi-poj	poj	poj	p, j (first element 'stomach' introduced in A)
bd	port	k <sup>w</sup> āj	tāj-pe	jāj	jāj	9, 29, j (second element 'way' introduced in A)
be	branch	t <sup>h</sup> akā	akā	+ akā	+ akā	6, 28, k
bf	egg	t <sup>h</sup> upiʔa	upiʔa	+ upiʔa	+ upiʔa	6, 28, p, ʔ
bg	white	t <sup>h</sup> iŋ	tiŋ	tiŋ	tsiŋ	5, 27, 37, ŋ

	GLOSS	pMATG	AWETI	pTG	KAMAYURÁ	RULES (CF. SEC. 5)
bh	1 <sup>st</sup> .PL.INCL	tʰi-	ti-	ti-	(tsi-)	5, 27, 37 (exists in K?)
bi	flower	potʰiit	potit	potir	potit	5, 27, p, r
bj	good	katʰu	katu	katu	katu	5, 27, k
bk	sleep	ket	tet	ker	ket	7, r
bl	men's o. brother	tʰikeʔit	itiʔit	+ ikeʔir	+ ikeʔit	6, 7, 28, r, ? (e > i in A)
bm	pequiá (fruit)	pekiʔa	petiʔa	pekiʔa	pekiʔa	7, p, ?
bn	mortar	(w)ẽkuʔa	ẽkuʔa	ĩŋuʔa	ĩŋuʔa	23, ? (ẽ > ĩ in TG)
bo	bone	kaŋ	kaŋ	kaŋ	kaŋ	k, ŋ
bp	knife	kite	kite	kits/je	kie	25, 31/32, k
bq	ax	k <sup>w</sup> i	ki	ji	ji	8, 29
br	go down	(w)ek <sup>w</sup> ip	ekip	(w)ejjβ	jip	8, 29, β (unclear (w)e-)
bs	mother- in-law	ak <sup>w</sup> ito	atito ʔa	(ajitso >) aitso	(aio >) aijo	9, 25, 29, 31/32 (elision of j in TG, epenthetic j in K)

## REFERENCES

- BALDUS, H. *Tapirapé: Tribo Tupi no Brasil Central*. São Paulo: Editora Nacional, 1970.
- BASTOS, R. J. D. M., 1989a. *Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas*. *Revista de Antropologia* 30/31/32: 391–426.
- \_\_\_\_\_. 1989b. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa* (Tese de mestrado). FFLCH, Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara*. *Anuário Antropológico* 94: 227–269.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da Jaguatirica (Jawari)*. In: FRANCHETTO, B. and HECKENBERGER, M. (Eds.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.335–359
- BORELLA, C. D. C. 2000. *Aspectos morfossintáticos da língua Awetí (Tupí)* (Dissertação de Mestrado). IEL, UNICAMP, Campinas.
- DRUDE, S. 2002. *Fala masculina e feminina em Awetí*. In: CABRAL, A. S. A. C. and RODRIGUES, A. D. I. (Eds.). *Línguas Indígenas Brasileiras: Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL, v. 1*. Belém: Editora UFPA, p.177–190
- \_\_\_\_\_. 2006. *On the position of the Awetí language in the Tupí family*. In: DIETRICH, W. and SYMEONIDIS, H. (Eds.). *Guaraní y “Mantí-Tupí-Guaraní”*. *Estudios históricos y descriptivos sobre una familia lingüística de América del Sur*. Berlin & Münster: LIT Verlag, p.11–45
- \_\_\_\_\_. 2008. *Tense, aspect and mood in Awetí verb paradigms: analytic and synthetic forms*. In: HARRISON, D. K., ROOD, D. et al (Ed.). *A world of many voices: lessons from endangered languages*. Berlin, Philadelphia: Benjamins, p.67–109.

EMMERICH, C. and MONSERRAT, R. M. F., 1972. *Sobre a fonologia da língua Aweti (Tupi)*. Boletim do Museu Nacional N.S. Antropologia, 25: 1–18.

FABRE, A. 2001. *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas*. 2. München & Newcastle: Lincom Europa. 2001 (LINCOM handbooks in linguistics 4).

FRANCHETTO, B. 2001. *Línguas e História no Alto Xingu*. In: FRANCHETTO, B. and HECKENBERGER, M. (Ed.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, p.111–156.

GALÚCIO, A. V. 2004. *Some advancements on the internal classification of the Tupian family (Talk)*. Tupí Comparative Project. Oregon.

GALVÃO, E., 1953. *Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Rio Xingu*. Antropologia, 14: 1–54.

HARTMANN, G., 1986. *Xingu. Unter Indianern in Zentral-Brasilien*. Berlin: Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Museum für Völkerkunde Berlin.

HECKENBERGER, M., 2005. *The ecology of power : culture, place, and personhood in the southern Amazon, A.D. 1000–2000*. New York: Routledge. 2005. xxv, 404 p. (Critical perspectives in identity, memory, and the built environment).

\_\_\_\_\_. 2001. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue douree, 1000–2000 d.C.* In: BFRANCHETTO, B. and HECKENBERGER, M. (Eds.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p.21–62.

KRAUSE, F., 1936. *Die Yaruma- und Aravine-Indianer Zentralbrasiliens*. Baessler-Archiv 29: 32–44.

MASON, J. A., 1950. *Languages of South American Indians*. In: STEWARD, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians VI*. Washington: Smithsonian.

MEIRA, S. and DRUDE, S. in prep. *A Preliminary Reconstruction of Proto-Mawetí-Guaraní Segmental Phonology*.

MELLO, A. A. S., 2000. *Evidências fonológicas e lexicais para o sub-agrupamento interno Tupí-Guaraní*. In: CABRAL, A. S. A. C. and RODRIGUES, A. D. I. (Eds.). *Línguas Indígenas Brasileiras: Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL, v. 1*. Belém: Editora UFPA, p.338–342

MEYER, H., 1897c. *Meine Reise nach Brasilien*. Berlin, v.Heft 5. 1897c (*Verhandlungen Deutsche Kolonial-Gesellschaft, Abteilung Berlin-Charlottenburg*)

MONSERRAT, R. M. F., 1976. *Prefixos pessoais em Awetí*. *Linguística*, 3: 1–16.

MÜNZEL, M., 1971. *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingu – Brasilien)*. (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2). Wiesbaden: Frank Steiner.

REITER, S. to appear. *Linguistic Vitality in the Awetí indigenous community: A case study from the Upper Xingu multilingual area*.

RODRIGUES, A. D. I., 1964. *A classificação do tronco linguístico Tupí*. *Revista de Antropologia*, 12: 99–104.

\_\_\_\_\_. 1984/85. *Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní*. *Revista de Antropologia* 27/28: 33–53.

\_\_\_\_\_. 2001. *Sobre a natureza do caso argumentativo*. In: F. QUEIXALÓS (Ed.). *Des noms et des verbes en Tupí-Guarani*. München: Lincom Europa, p.103–114.

RODRIGUES, A. D. I. and CABRAL, A. S. A. C., 2002. *Reverendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní*. In: CABRAL, A. S. A. C. and RODRIGUES, A. D. I. (Ed.). *Línguas Indígenas Brasileiras: Fonologia, Gramática e História. Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL, v. 1*. Belém: Editora UFPA, p.327–337.



RODRIGUES, A. D. I. and DIETRICH, W., 1997. *On the linguistic relationship between Mawé and Tupí-Guaraní*. *Diachronica*, XIV(n.2): 265–304.

SAMAIN, E., 1980. *De um caminho para o outro: mitos e aspectos da realidade social nos índios kamayurá (Alto Xingu)*. (Dissertação de Mestrado). PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SCHLEICHER, C. O., 1998. *Comparative and Internal Reconstruction of the Tupi-Guarani Language family*. (Ph.D. dissertation). University of Wisconsin – Madison.

SCHMIDT, M., 1902. *Aus den Ergebnissen meiner Expedition in das Schingúquellgebiet*. *Globus*, 82 (n.2).

\_\_\_\_\_. 1904. *Aus den Ergebnissen meiner Expedition in das Schingúquellgebiet*. *Globus*, 86: 119–125.

SEKI, L., 1983. *Observações sobre Variação Sociolinguística em Kamayurá*. *Caderno de Estudos Linguísticos* 4: 73–87.

\_\_\_\_\_. 2000a. *Aspectos diacrônicos da língua Kamaiurá (Tupi-Guarani)*. In: STAIB, B. (Ed.). *Linguística romanica et indiana: Festschrift für Wolf Dietrich*. Tübingen: Gunter Narr, p.565–581.

\_\_\_\_\_. 2000b. *Gramática do Kamaiurá, Língua Tupi-Guarani do Alto Xingu*. Campinas: Editora da Unicamp. 500p.

SOUZA, M. S. C. d., 2001. *Virando gente: notas a uma história avetá*. In: FRANCHETTO, B. and HECKENBERGER, M. (Eds.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p.360–402.

STEINEN, K. v. d., 1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin: Dietrich Reimer. XIV, 570p.

ZARUR, G., 1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Rio de Janeiro: FUNAI. 97, [8] p.

## RESUMO

O trabalho analisa a relação entre Aweti e Kamayurá em diferentes níveis. As duas línguas pertencem a dois ramos diferentes da subfamília “Maweti-Guarani” do grande tronco linguístico Tupi. Os dois povos chegaram mais recentemente na sociedade complexa do Alto Xingu, mas provavelmente independentemente e de direções diferentes. Os dois resultaram da fusão de diferentes grupos e sofreram um declínio demográfico dramático na primeira metade do século passado. Não há evidências concretas que estes grupos tenham falado mais do que variedades de duas línguas diferentes (Pré-Aweti e Pré-Kamayurá). Hoje, muitos Aweti são bilíngues, pelo menos passivos, do Kamayurá, que são seus aliados mais importantes, mas não vale o oposto. O trabalho também discute as relações das línguas nos principais níveis estruturais. Na fonologia, comparam-se os inventários de fonemas e as mudanças regulares de sons são listadas que ocorreram desde a proto-língua hipotética “Proto-Maweti-Guarani” para o Aweti, de um lado, e para o Proto-Tupi-Guarani e em seguida para o Kamayurá, de outro. Na morfo-sintaxe, o trabalho oferece a comparação dos sistemas pessoais e dos afixos em geral, tratando em particular dos chamados ‘prefixos relacionais’ que não existem em Aweti. As propriedades sintáticas mais importantes são listadas também. Aparentemente houve poucos empréstimos lexicais mútuos. No anexo há uma lista de mais de 60 cognatos com as proto-formas reconstruídas.

Palavras-chave: Aweti; Kamayurá; Sociolinguística; História; Fonologia.

## ABSTRACT

The article analyzes the relation between Aweti and Kamayurá on different levels. Both languages belong to different branches of the subfamily “Maweti-Guarani” within the large Tupi ‘stock’. Both peoples have arrived rather late to the complex Upper Xinguan society, but probably independently and from different directions. Both resulted from mergers of different groups and suffered a dramatic demographic decline in the first half of last century. There is no concrete evidence that these groups spoke varieties of more than 2 different languages (Pre-Aweti and Pre-Kamayurá). Today, many Aweti are at least passive bilinguals with Kamayurá, their most important allies, but the opposite does not hold. The article also discusses the relations between the languages on the main structural levels. In phonology, the phoneme inventories are compared and the sound changes are listed that occurred from the hypothetical proto-language “Proto-Maweti-Guarani” to Aweti, on the one hand, and to Proto-Tupi-Guarani and further to Kamayurá, on the other. In morpho-syntax, the article offers a comparison of the person systems and of affixes in general, treating in particular the so-called ‘relational prefixes’, which do not exist in Aweti. The most important syntactic shared properties are also listed. There seem to be very little mutual lexical borrowing. In the appendix, a list of more than 60 cognates with reconstructed proto-forms is given.

Key-words: Aweti; Kamayurá; Sociolinguistics; History; Phonology.



# ASPECTOS DA MORFOFONOLOGIA E MORFOLOGIA NOMINAL DA LÍNGUA MEHINAKU (ARAWAK)

ANGEL CORBERA MORI

*Departamento de Linguística, IEL-UNICAMP*

## INTRODUÇÃO

O livro “Entre os aborígenes do Brasil Central”, escrito pelo etnólogo e médico-psiquiatra alemão Karl von den Steinen (1886 [1940]), traz as primeiras informações sobre as sociedades indígenas da região do Xingu, atualmente Parque Indígena do Xingu (Menezes, 1999). Essa obra, além das descrições etnográficas e geográficas, inclui informações variadas das línguas xinguanas, entre elas as da família Arawak ou Nu-Aruak. De acordo com Steinen, os

Nu-Aruak se dividem em duas sub-tribus: Os Nu e os Aruak. “Nu” é o prefixo dominante dessas tribus, é o prefixo característico pronominal da primeira pessoa; [...] os Mehináku, Kustenáu, Waurá e Yawalapiti são Nu-Aruak” (p. 197).

Dos quatro povos citados, apenas os Kustenau estão atualmente extintos (Franchetto, 2001). Steinen levantou a hipótese de os Mehinaku, Waurá e Kustenau serem uma única tribo pelo fato de falarem “um mesmo idioma”, constituindo também “uma só unidade etnológica” e caracte-

rizando-os como tribos ceramistas (p. 197-198). Nessa mesma linha, Rodrigues (1986) afirma que as línguas Mehinaku, Waurá e Yawalapiti “têm características em comum, mas o Yawalapiti diverge um pouco mais das outras duas, que estas entre si” (p. 68-69). O estudo inicial de tipo histórico-comparativo realizado por Seki & Aikhenvald (1992) confirmaria a hipótese de dois agrupamentos arawak xinguanos: os Yalawapiti, de um lado, e os Waurá e Mehinaku, do outro (cit. em Franchetto, 2001:118). No quadro geral da família Arawak, Aikhenvald (2001) agrupa as línguas Mehinaku, Waurá e Yawalapiti como subgrupo Pareci-Xingu e Payne (1991) como membros do subgrupo Arawak Central.

Em sua primeira visita ao Xingu, em 1884, Steinen encontrou três aldeias mehinaku, uma waurá e duas yawalapiti. Atualmente, existem uma aldeia waurá e uma aldeia yawalapiti. O povo waurá com uma população de 410 pessoas habita as proximidades da margem direita do rio Batovi, parte ocidental da bacia dos formadores do rio Xingu. Os Yawalapiti, com aproximadamente 222 pessoas, se localizam também na parte sul do parque, na confluência dos rios Tuatari e Kuluene, a 8 km. do Posto Leonardo Villas Bôas. Os Mehinaku, que, desde fins do ano 2003, habitam as aldeias Uyai-piyuku [Uyai-pioko] e Utawana, ambas nas proximidades do rio Kurisevo, são, aproximadamente, 227 pessoas (ISA, 2006). A aldeia Utawana está localizada junto ao PIV, Posto de Vigilância, do Kurisevo, próxima à fronteira sul do parque, fato pelo qual os Mehinaku estão em contato permanente com a população regional da cidade de Gaúcha do Norte.

Na comunicação intralinguística, os Waurá e os Mehinaku usam a própria língua materna, fazendo uso do Português somente em seus contatos com os diferentes setores da sociedade nacional. A aldeia yalawapiti, porém, mesmo tendo uma população total razoável, abriga apenas sete pessoas ainda falantes fluentes da língua materna. A mistura de casamentos com outras etnias do Parque, sobretudo com populações karib e tupi-guarani, resultou no fato do Kuikuro (Karib) e do Kamayurá (Tupi-Guarani) serem as línguas mais faladas na aldeia yawalapiti.

O objetivo do presente trabalho é apresentar uma análise preliminar de alguns processos morfofonológicos que ocorrem na fonologia e na morfologia nominal da língua Mehinaku. A primeira parte do trabalho aborda a palatalização das consoantes oclusivas orais /p/

e /k/, das consoantes nasais /m/, /n/ e da aproximante /w/. Nesta seção inclui-se, também, o processo de africacão da consoante oclusiva /t/. A segunda seção do trabalho é dedicada à morfologia nominal; nela são abordadas brevemente as categorias gramaticais de gênero e número, os marcadores de diminutivo e aumentativo, os classificadores e a estrutura da posseção nominal.

Os dados relativos à análise foram coletados mediante questionários, entrevistas e gravações espontâneas em diferentes períodos de trabalho de campo junto aos falantes das aldeias mehinaku<sup>1</sup>. O trabalho é de orientação estritamente descritiva, pois se pretende, inicialmente, analisar os dados baseados no próprio sistema da língua, deixando para futuros estudos uma abordagem mais teórica dos tópicos aqui apresentados.

## 1. PROCESSOS MORFOFONOLÓGICOS

Há dois processos morfofonológicos que ocorrem na língua Mehinaku. O primeiro consiste na palatalização das consoantes oclusivas /p, k/, das nasais /m, n/ e da aproximante /w/. O segundo se relaciona com a africacão da consoante oclusiva /t/. Os dois processos se dão quando essas consoantes ocorrem em posição inicial da palavra, sendo precedidas pelo prefixo pronominal de segunda pessoa (singular e plural), cuja estrutura (C)V contém a vogal fechada anterior /i/.

Antes de abordar os processos morfofonológicos citados, é necessário dizer que a fonologia da língua Mehinaku possui treze fonemas consonantais que contrastam em sete pontos de articulação. O contraste das oclusivas ocorre nos pontos labial /p/, alveolar /t/ e velar /k/. As africadas nos pontos alveolar /ts/ e pós-alveolar /tʃ/, as fricativas nos pontos retroflexo /ʂ/ e glotal /h/. As nasais nos pontos labial /m/ e alveolar /n/. As líquidas contrastam pelos modos lateral /l/ e tepe /r/, respectivamente. As aproximantes, por sua vez, contrastam nos pontos labial e palatal /j/. O inventário dos fonemas consonantais é apresentado na tabela a seguir:

---

<sup>1</sup> O presente artigo inclui os primeiros resultados do estudo da língua Mehinaku no âmbito do Projeto CNPq “Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu”, coordenado pela Profa. Dra. Bruna Franchetto (MN/UFRJ).

	LAB.	ALV.	PÓS-ALV	RFLX.	PL.	VL.	GL.
OCCLUSIVAS	p	t				k	
AFRICADAS		ts	tʃ				
FRICATIVAS				ʂ			h
NASAIS	m	n					
LATERAL		l					
TEPE		r					
APROXIMANTES	w				J		

O quadro fonológico das vogais apresenta cinco fonemas agrupados de acordo com a posição mais alta da língua em sentido horizontal (Anterior, Central, Posterior), e na direção vertical para indicar a abertura (Fechadas, Média-Fechada, Aberta), como se vê, a seguir:

	ANTERIOR	CENTRAL	POSTERIOR
FECHADAS	i	ɨ	U
MÉDIA-FECHADA	e		
ABERTA		a	

Os fonemas vocálicos orais podem ser afetados por dois tipos de nasalização: o primeiro se dá quando as vogais são precedidas pelas consoantes nasais /m/ e /n/. Como este tipo de nasalização é estritamente fonético não será representado neste trabalho. O segundo tipo de nasalização, aparentemente fonológico, se dá independentemente da presença das consoantes nasais /m/ e /n/<sup>2</sup>. Para os objetivos do presente trabalho este tipo de nasalização será representado, ou seja, as vogais correspondentes serão grafadas como /ĩ/, /ĩ̃/, /ũ/, /ẽ/, /ã/.

A estrutura silábica é constituída pelo padrão silábico: (C)V, sendo que a vogal que ocorre como núcleo silábico pode ser oral ou nasal. Os fonemas consonantais podem ocorrer no início da sílaba, mas nenhum deles pode se manifestar na posição final da sílaba. Nesse sentido, todas as sílabas são abertas. Eis alguns exemplos dos tipos silábicos:

a.ta [ˈata]	V.CV	‘árvore’
e.șũ [eˈșũ]	V.Cĩ	‘cigarra’
ka.mĩ [ˈkamĩ]	CV.CV	‘sol’
pã.i [ˈpãi]	Cĩ.V	‘casa’
tʃe.tu.i [tʃetuˈi]	CV.CV.V	‘joelho (não possuído)’
he.we [ˈhewe]	CV.CV	‘cinza’

### 1.1. PALATALIZAÇÃO DAS OCLUSIVAS /p, k/

A palatalização das consoantes /p/ e /k/ ocorre quando na estrutura da palavra elas são precedidas pela vogal anterior /i/ que é o núcleo do prefixo {CV-} marcador pronominal de segunda pessoa, como se vê nos seguintes dados:

<sup>2</sup> Numa análise mais abstrata é possível assumir que este tipo de nasalidade é o resultado de um traço nasal flutuante que se espalha, no nível fonético, sobre as vogais. Essa interpretação permitiria reconhecer apenas vogais orais como fonemas na língua Mehinaku.

/pa'lata/	‘pente’	/kana'ti/	‘boca (não possuído)’ <sup>3</sup>
[pa'lata]		[kana'ti]	
[nupala'ta]	‘meu pente’	[nuka'nati]	‘minha boca’ <sup>4</sup>
[pip <sup>j</sup> ula'ta]	‘teu pente’	[pitʃa'nati]	‘tua boca’
[jip <sup>j</sup> ula'ta]	‘pente de vocês’	[jitʃa'nati]	‘boca de vocês’

Como se observa nos dados acima, as consoantes /p/ e /k/ ocorrem palatalizadas quando precedidas pela vogal anterior /i/, núcleo do padrão CV do prefixo de segunda pessoa.

Em se tratando da oclusiva /k/, ela não se palataliza se a sílaba CV inicial da palavra contiver como núcleo a vogal /i/, mesmo sendo precedida pelo prefixo {pi-} ‘2da. pessoa singular’ e {ji-} ‘2da. pessoa plural’, como mostram nos seguintes exemplos.

/ki'r-i/	‘nariz’	/kitsa'pa-i/	‘pé’ (não possuídos)
[ki'ri]		[kitsa'pai]	
[nu'kiri]	‘meu nariz’	[nuki'tsapa]	‘meu pé’
[pi'kiri]	‘teu nariz’	[piki'tsapa]	‘teu pé’
[ji'kiri]	‘nariz de vocês’	[jiki'tsapa]	‘pé de vocês’

<sup>3</sup> O acento principal ocorre na maioria dos casos na penúltima sílaba, outras vezes na última. Por questões práticas, o acento será marcado tanto na transcrição fonética quanto na representação fonológica dos dados.

<sup>4</sup> A forma de estruturar a posseção nominal é descrita na seção (4): Posseção nominal.



## 1.2. PALATALIZAÇÃO DAS NASAIS /M, N/ E DA APROXIMANTE /W/

As duas consoantes nasais /m, n/ e a aproximante /w/ também são alvos do processo de palatalização quando ocorrem na posição inicial, em fronteira de palavra, e sendo precedidas pelo prefixo {CV-} de segunda pessoa, cujo núcleo é a vogal /i/, como evidenciam os seguintes dados.

/nu-ma'tiʂu/	‘minha sogra’	/pi-ma'tiʂu/	‘tua sogra’
[numa'tiʂu]		[pim'a'tiʂu]	
/nu-'nete/	‘meu piolho’	/pi-'nete/	‘teu piolho’
[nu'nete]	‘meu piolho’	[pi'ɲēte]	‘teu piolho’
/nu-'wana/	‘meu braço’	/pi-'wana/	‘teu braço’
[nu'wana]		[pi'jana]	
/a-ma'tiʂu/	‘nossa sogra’	/i-ma'tiʂu/	‘sogra de vocês’
[ama'tiʂu]		[jim'a'tiʂu]	
/i'nete/	‘nosso piolho’	/i'nete/	‘piolho de vocês’
[i'nete]		[ji'ɲēte]	
/a-wana/	‘nosso braço’	/ji-wana/	‘braço de vocês’
[a'wana]		[ji'jana]	

## 1.3. AFRICAÇÃO DE /T/

Outro processo morfofonológico em Mehinaku relaciona-se com a africação da obstruente /t/. Este fonema é afetado também no mesmo contexto mencionado para as consoantes citadas anteriormente, isto é, quando ela ocorre precedida pelo prefixo de segunda pessoa, singular e plural, como se mostra nos dados abaixo:

/te'we-i/	‘dente (não possuído)’	/ti'w-i/	‘cabeça (não possuído)’
[te'wei]		[ti'wi]	
[nu'tewe]	‘meu dente’	[nu'tiwi]	‘minha cabeça’
[pi'tsewe]	‘teu dente’	[pi'tsiwi]	‘tua cabeça’
[ji'tsewe]	‘dente de vocês’	[ji'tsiwi]	‘cabeça de vocês’

Nesses dados observa-se que o fonema oclusivo /t/ se converte em uma africada alveolar /ts/ quando precedida pelos prefixos {pi-} ‘2da. pessoa singular’ e {ji-} ‘2da. pessoa plural’, respectivamente.

## 2. MORFOLOGIA NOMINAL

A morfologia da língua Mehinaku é simultaneamente rica e complexa. As palavras formam-se, predominantemente, pela aglutinação de vários sufixos. Para os objetivos do presente trabalho, descrevem-se alguns morfemas que se juntam aos nomes, os mesmos que participam das regras de formação de palavras nessa língua. Concretamente, esta seção inclui duas partes: uma delas apresenta as categorias gramaticais de gênero e número, os avaliativos que indicam diminutivos e aumentativos, e também uma referência a alguns classificadores encontrados em Mehinaku. A outra parte da morfologia nominal é dedicada à apresentação da estrutura da possessão.

### 2.1. GÊNERO

Nos nomes, não há morfemas específicos de gênero gramatical, sendo que as diferenças são de natureza lexical. Contudo, alguns termos de parentesco recebem sufixos para indicar o masculino e o feminino. Esses sufixos são {-lu ∞ -lulu, ∞-ʂu} ‘feminino’, {-ʂi} ‘masculino’, como se vê nos seguintes dados:

MASCULINO		FEMININO	
jamukuti'pa	'jovem'	jamukuti'pa-lu	'jovem'
nu'tāi	'meu filho'	ni-tsu'pa-lu	'minha filha'
nu-pi'su	'meu namorado'	nu-pi'su-lu	'minha namorada'
kanuki'ja	'casado'	kanuki'ja-lu	'casada'
		tsuku'ja-lu	'grávida'

nu-tanu'le	'meu primo'	nu-tanu'le-šu	'minha prima'
nu-matu'ki-ši	'meu sogro'	nu-matu'ki-šu	'minha sogra'
katū'pa-ši	'viúvo'	katūpa-'lulu	'viúva'
		jume'ke-šu	'menstruada'

## 2.2. NÚMERO

Não há marca morfológica visível para indicar o número singular, mas o plural é marcado pelos sufixos {-'nau}, {-t'ipe} e {-'pihi}. O primeiro deles, {-'nau}, usa-se na pluralização de nomes com o traço [humano]; {-t'ipe} ocorre com objetos inanimados e animados não-humano como 'cobra', 'galinha', 'peixe'. O sufixo {-'pihi}, que parece indicar 'coletivo', se junta a bases nominais com o traço [animado] como 'onça', 'urubu', 'paca' e 'tatu'. Os exemplos, a seguir, mostram a presença desses afixos:

2.2.1. {-<sup>1</sup>NAU} ~ -**ŋ**AU ~ - NEU

SINGULAR	PLURAL	GLOSA
tí <sup>1</sup> ne <u>ʃu</u>	tíne <u>ʃu-<sup>1</sup>nau</u>	‘mulher’
e <sup>1</sup> ni <u>ʃa</u>	eni <u>ʃa-<sup>1</sup>nau</u>	‘homem’
a <sup>1</sup> ri <u>pi</u>	ari <u>pi<sup>1</sup>ŋau</u>	‘velha’
nu-pe <sup>1</sup> ne	nu-pene- <sup>1</sup> neu	‘parente’

2.2.2. {-TÍ<sup>1</sup>PE} ~ -T**S**I<sup>1</sup>PE

SINGULAR	PLURAL	GLOSA
í <sup>1</sup> tsa	ítsa-tí <sup>1</sup> pe	‘canoa’
wa <sup>1</sup> tuku	watuku-tí <sup>1</sup> pe	‘borduna’
nu <sup>1</sup> tai	nutai-tsi <sup>1</sup> pe	‘corda’
arau <sup>1</sup> kuma	araukuma-tí <sup>1</sup> pe	‘galinha’
ku <sup>1</sup> pai	kupati-tí <sup>1</sup> pe	‘peixe’
í <sup>1</sup> uwi	uwi-tsi <sup>1</sup> pe	‘cobra’

### 2.2.3. {-‘PĪHĪ}

Este sufixo tem a característica de um ‘coletivo’ como:

SINGULAR	PLURAL	GLOSA
‘uwa	uwa-‘pĪhĪ	‘bando de urubus’
janumaka	janumaka-‘pĪhĪ	‘alcateia de onças’
ja‘pa	japa-‘pĪhĪ	‘manada de pacas’
u‘kalu	ukalu-‘pĪhĪ	‘manada de tatus’
a‘luwa	aluwa-‘pĪhĪ	‘revoada de morcegos’
mapa‘palu	mapapalu-‘pĪhĪ	‘panapaná de borboletas’

### 2.3. DIMINUTIVO

Formas dos nomes em diminutivo se constroem com o morfema {-‘tāi} e seus alomorfes [~tsāi ~- tēi]. Ele é um sufixo que ocorre com todo tipo de nomes, como mostram os dados seguintes:

BASE	DIMINUTIVO	GLOSA
tĪneʃu	tĪneʃu-‘tāi	‘mulher’
e‘niʃa	eniʃa-‘tāi	‘homem’
ma‘kula	makula-‘tāi	‘panela’
ʃe‘pi	ʃepi-‘tsāi	‘banco’
‘uwi	uwi-‘tsāi	‘cobra’
e‘tene	etene-‘tēi	‘remo’

## 2.4. AUMENTATIVO

À diferença da formação do diminutivo, nas construções nominais com aumentativo se usa o prefixo {au-}. Os dados disponíveis mostram nominais que denotam partes do corpo, tendo certa conotação pejorativa, como se vê nos seguintes itens:

BASE	AUMENTATIVO	GLOSA
tí'wi	au-'tíu	'cabeça'
ki'ri	au-'kiri	'nariz'
kana'ti	au-kanati-'pi	'boca'
tulu'i	au-tu'lũ	'orelha'

Quando não denotam características somáticas, os aumentativos formam-se analiticamente, isto é: [nome + 'weke 'grande'], como a seguir:

BASE	AUMENTATIVO	GLOSA
'itsa	'itsa 'weke	'canoa'
ma'jaku	ma'jaku 'weke	'cesta'
ma'na	ma'na 'weke	'peneira'
waša'ju-ti	waša'ju-ti 'we:ke	'feijão'

## 2.5. CLASSIFICADORES

A língua Mehinaku apresenta diversos morfemas que podem ser analisados como classificadores, que denotam propriedades semânticas de seus referentes. Alguns deles são apresentados abaixo:

### 2.5.1. {-PI} ‘LINEAR’

Caracteriza objetos que possuem uma forma linear. Usa-se também para elementos animados que possuem essa propriedade, como se verifica nos seguintes dados:

pi-waja'la-pi	‘tua veia’	'tau-pi	‘linha’
ku'ja-pi	‘barbante’	wa'lu-pi	‘colar de caramujos’
'uni i-ki'ša-pi	‘beira do rio’	tala-'pi	‘chinelos’
te'me-pi	‘jiboia’	kiša-'pi	‘lábio (não possuído)’
ta'la-pi	‘bico de pato’	wa'ti-pi	‘colar de tucum’

### 2.5.2. {-JA} ‘LÍQUIDO’

Esse classificador se junta a referentes que denotam uma propriedade líquida, como nos seguintes exemplos:

inu'la-ja	‘mel’	ketu'lā-ja	‘bola’
ata-nu'la-ja	‘seiva’	ini'ša-ja	‘sangue’
ipi'na-ja	‘caldo’	unu'lũ-ja	‘clara de ovo’
n-iju'ka-ja	‘minha urina’	ipu'tu-ja	‘muco’
wala'ka-ja	‘onda marinha’	típu'ka-ja	‘líquido espesso’

2.5.3. {-<sup>l</sup>TARI} ~ -<sup>l</sup>SARI ‘REDONDO’

Referentes com propriedades esféricas ou arredondadas ocorrem com esse morfema. Apresentamos exemplos desse fato:

pi-tsiu- <sup>l</sup> tari	‘tua cabeça redonda’	jalaki- <sup>l</sup> tsari	‘panela preta esférica’
piälü- <sup>l</sup> tari	‘laringe’	kihifjala- <sup>l</sup> tari	‘coisa dura e esférica’
au-tiu- <sup>l</sup> tari	‘cabeça grande’	au-títai- <sup>l</sup> tsari	‘olhos grandes’

Outros dois morfemas, {-<sup>l</sup>taku, ~-<sup>l</sup>tsaku} e {-<sup>l</sup>piku}, empregam-se para classificar tipos de ecossistemas em consonância com os tipos de plantas ou objetos que abundam numa determinada área, como se pode ver nas duas tabelas a seguir:

2.5.4. {-<sup>l</sup>TAKU} ~ -<sup>l</sup>SAKU

típa- <sup>l</sup> taku	‘pedregoso’	itsau- <sup>l</sup> taku	‘buritizal’
akãi- <sup>l</sup> tsaku	‘pequizal’	ketula- <sup>l</sup> taku	‘mangabal’
ata- <sup>l</sup> taku	‘matorral’	ĩpi- <sup>l</sup> tsaku	‘embiral’
ikiri- <sup>l</sup> tsaku	‘sapezal’	ama-ti- <sup>l</sup> taku	‘capinzal’

2.5.5. {-<sup>l</sup>PIKU} ‘ESPAÇO, LUGAR DE’

ai- <sup>l</sup> piku	‘pimental’	maiki- <sup>l</sup> piku	‘milharal’
panana- <sup>l</sup> piku	‘bananal’	kanaũjã- <sup>l</sup> piku	‘canavial’
ulei- <sup>l</sup> piku	‘mandioccal’	hika-pana- <sup>l</sup> piku	‘tabacal’
pahi- <sup>l</sup> piku	‘macacal’	munu- <sup>l</sup> piku	‘cupinzal’



### 2.5.6. {-<sup>l</sup>TAKU}

Pode ter também o sentido de ‘locativo’, como nos exemplos citados, a seguir.

kehi- <sup>l</sup> taku	‘na terra’	enu- <sup>l</sup> taku	‘no céu’
wiŋa- <sup>l</sup> taku	‘no chão’	amati- <sup>l</sup> taku	‘no campo’
wenu- <sup>l</sup> taku	‘no pátio’	pi-kitsapa- <sup>l</sup> taku	‘na planta de teu pé’

## 3. CONSTRUÇÕES DE POSSESSÃO NOMINAL

Como em outras línguas da família Arawak, o Mehinaku estratifica o léxico em nomes alienáveis e inalienáveis. Os inalienáveis são subcategorizados pelo traço [+possessão] e os alienáveis por [-possessão]. Em construções possessivas, ambos os tipos de nomes recebem os prefixos pronominais de pessoa/número:

/__V	/__C	/__V	/__C
1ª SG n-	nu-≈ n(V)-	1ª PL a-≈ aw-	a-≈ ai-≈ V-
2ª SG p-	pi-≈ p(V)-	2ª PL j-≈ w-	i-≈ hi-≈ j(V)-
3ª SG in-≈ in-	ini-≈ i-≈ i-	3ª PL in-	i-≈ i-

Em estruturas de posseção inalienável, tais prefixos pronominais se referem ao possuidor. Contudo, não sendo especificado o possuidor, o nome é marcado pelo sufixo {-i} ‘absoluto’, ou seja, ‘não possuído’. A forma não possuída pode ser indicada, também, por modificações na posição do acento, ou por mudanças vocálicas determinadas por harmonia vocálica. Os nomes inalienáveis incluem partes do corpo e termos de parentesco. Há um número restrito de objetos muito ligados ao possuidor que são tratados também como inalienáveis, tais como ‘arco’, ‘piolho’, ‘corda’, ‘caminho’, ‘mingau’. A seguir, reproduzo alguns dados que mostram a posseção inalienável:

	PREFIXO-‘CABEÇA’	PREFIXO-‘OLHO’	PREFIXO-‘PÉ’
1ª SG	nu - 'tíwí	n - utí'tai	ní - ki'tsapa
2ª SG	pi - 'tsíwí	p - utí'tai	pí - ki'tsapa
3ª SG	i - 'tíwí	i - tí'tai	i - ki'tsapa
1ª PL	a - 'tíwí	a - tí'tai	a - ki'tsapa
2ª PL	ji - 'tsíwí	j - utí'tai	ji - ki'tsapa
3ª PL	i - 'tíwí	i - tí'tai	i - ki'tsapa

Como foi dito, os nomes inalienáveis, quando não possuídos, recebem o marcador que indica o ‘absoluto’ ou ‘não-possuído’. Nos dados de que disponho encontrei três possibilidades de ocorrências desse tipo de nomes:

i. Nomes com sufixo {-i} ‘não possuído’ e mudança do acento da última sílaba da raiz do nome não possuído para a penúltima sílaba da palavra, na forma possuída, como a seguir:

FORMA ABSOLUTA		FORMA POSSUÍDA	
te'we – i	‘dente’	nu - 'tewe	‘meu dente’
wiʃi <sup>h</sup> ku – i	‘mão’	nu - wiʃiku	‘minha mão’
wa'na – i	‘braço’	nu - 'wana	‘meu braço’
ne'te – i	‘piolho’	nu - 'nete	‘meu piolho’

ii. Nomes que apresentam a mudança da vogal fechada anterior /i/ marcador de relação não possuída para a vogal fechada central /i/ na forma não possuída. Esse processo é acompanhado pela mudança do acento da última sílaba da palavra da forma não possuída para a penúltima sílaba da palavra da forma possuída, como mostram os dados a seguir:

FORMA ABSOLUTA		FORMA POSSUÍDA	
ti'w-i	‘cabeça’	nu - 'tɪwɨ	‘minha cabeça’
kapiti'w-i	‘dedo’	nu - kapɨ'tɪwɨ	‘meu dedo’ <sup>5</sup>
ma'p-i	‘pele’	nu-'mapɨ	‘minha pele’
kana't-i	‘boca’	nu - ka'natɨ	‘minha boca’
pu't-i	‘perna’	ni - 'putɨ	‘minha perna’
kalu't-i	‘lágrima’	nɨ - ka'lutɨ	‘minha lágrima’

iii. Nomes com mudança da última sílaba tônica da palavra do nominal não possuído para a penúltima sílaba final da palavra no nominal possuído, como se mostra a seguir:

FORMA ABSOLUTA		FORMA POSSUÍDA	
ki'ri	‘nariz’	nu - 'kiri	‘meu nariz’
minapi'ri	‘corpo’	nu - mina'piri	‘meu corpo’
utita'i	‘olho’	n - utɨ'tai	‘meu olho’
kiʃa'pi	‘lábio’	nɨ - kiʃapi	‘meu lábio’
na'i	‘roupa’	nu-'nai	‘minha roupa’

Em construções que denotam relações de parentesco, os termos são sempre possuídos, não ocorrendo, portanto, sem um possuidor. Ball (2007) ao tratar da posse inalienável em Wauja, língua irmã do Mehinaku, afirma que os termos de parentesco

<sup>5</sup> Nesses dois exemplos ocorre harmonia vocálica: o traço posterior da vogal final [ɨ] é transmitido para a vogal não posterior da(s) sílaba(s) precedente(s). Observe-se que o processo afeta somente a vogal fechada não posterior.

are maximally conceptual inalienable, and may never appear outside of possessive constructions, thus they never appear with the *unpossessed* suffix (p. 93).

Esta explanação aplica-se também para a língua Mehinaku. É importante mencionar que alguns termos de parentesco como ‘pai’, ‘mãe’, e ‘irmão’ apresentam formas irregulares em sua derivação paradigmática, como se observa nos seguintes dados:

1ª SG	‘natu pa’pa	‘meu pai’	‘natu ma’ma	‘minha mãe’
2ª SG	‘piʃi	‘teu pai’	‘piɲu	‘tua mãe’
3ª SG	ʃã ‘niʃ	‘seu pai’	ʃã ‘niɲu	‘sua mãe’
1ª PL	a’wiʃi	‘nosso pai’	a’wiɲu	‘nossa mãe’
2ª PL	‘jiʃi	‘pai de vocês’	‘jiɲu	‘mãe de vocês’
3ª PL	ini’ʃipa	‘pai deles/as’	ini’nupa	‘mãe deles/as’

Os nomes alienáveis não são necessariamente possuídos no léxico da língua. Contudo, ao se estabelecer uma relação de posse, esse tipo de nominais leva os prefixos pronominais de pessoa/número e os sufixos {-la ≈ -le ≈ -ra ≈ -ʃa} que indicam a posse. Todos esses marcadores são alomorfes do morfema {-la}, condicionados fonologicamente. Outros alomorfes desse morfema tais como as mudanças de vogal oral para nasalizada (V > Ṽ), de vogal átona para tônica (V > ‘V) e a presença de um morfema {Ø} são condicionados lexicalmente. Os nominais alienáveis, por não serem obrigatoriamente possuídos, ocorrem no léxico sem marca alguma, ou seja, as bases respectivas permanecem inalteráveis. Processo semelhante ocorre em Waurá, língua irmã do Mehinaku. Assim, segundo Ball (2007), em Waurá “alienable nouns are defined as those that are unmarked when unpossessed and that take morphological marking when possessed” (p. 92). No que segue, é apresentada uma breve descrição do morfema {-la} e de sua alomorfia.

### 3.1. MORFEMA {-LA} E SUAS VARIANTES

Um primeiro grupo de nomes recebe o sufixo {-la}, um morfema que apresenta os alomorfes {-la ≈ -le ≈ -ra ≈ -şa} condicionados fonologicamente pela última vogal da raiz nominal. Assim, /-le/ ocorre quando a vogal final da raiz é /e/, /-ra/ quando é /i/, /-şa/ se essa vogal for a central /i/ e, finalmente, /-la/ quando as vogais são /u/ e /a/. Além disso, a penúltima sílaba da palavra na estrutura possessiva é tônica, como nos seguintes dados:

SEM POSSUIDOR		COM POSSUIDOR
		1ª SG _____
u'ku	'flecha'	n - u'ku - la
ku'la	'colar'	nu - ku'la - la
ma'wa	'cera'	nu - ma'wa - la
ma'tapu	'zunidor'	nu - mata'pu - la
a'miku	'amigo'	n - ami'ku - la
tu'numa	'rede'	nu - tunu'ma - la
'teme	'anta'	nu - te'me - le
we'hepe	'cinzas'	nu-wehe'pe-le
'maiki	'milho'	nu - mai'ki - ra
tu'wapi	'esteira'	nu - tuwa'pi - ra
ata'tai	'fruta'	n - ata'tai - ra
şe'pi	'banco'	nu - şe'pi - ra
aru'wĩ	'arroz'	nu - aru'wĩ - ra
'uni	'água'	n - u'nĩ - şa
i'şuhi	'anzol'	n - i'şu'hi - şa
ku'pati	'peixe'	nu - kupa'ti - şa

### 3.2. V > ‘Ṽ

Em um segundo grupo de nomes a possessão é marcada prosodicamente. Assim, uma vogal oral, segmento final do item lexical não possuído, muda para vogal nasalizada na forma possuída. Simultaneamente, a sílaba contendo a vogal nasalizada passa de átona a tônica, como se pode apreciar nos seguintes exemplos:

SEM POSSUIDOR		COM POSSUIDOR
		1ª SG _____
‘itsa	‘canoa’	n - i’tsã
pu’taka	‘aldeia’	nu - puta’kã
‘t̃ipa	‘pedra’	nu - t̃i’pã
‘mapa	‘mel’	nu-ma’pã
i’kiri	‘sapé’	n - iki’r̃i
‘imi	‘óleo de pequi’	n-i’i’m̃i
i’h̃iũ	‘sal’	n-ih̃i’ũ

### 3.3. V > ‘V

Outro conjunto de itens apresenta uma mudança da posição da sílaba tônica, de penúltima, que caracteriza a forma não possuída, para a posição final da palavra, na estrutura possuída, como se vê a seguir:

SEM POSSUIDOR		COM POSSUIDOR
		1ª SG _____
pa'lata	'pente'	nu - pala'ta
'juta	'veado'	nĩ - ju'ta
taku'wara	'flauta'	nĩ - takuwa'ra
e'tene	'remo'	n - ete'ne
'nete	'brazalete'	nu - ne'te
waša'ju-ti	'feijão'	nu-wašaju-'ti

### 3.4. MORFEMA Ø

Um último conjunto de nomes, ao ocorrer em construções possessivas, não manifesta qualquer realização fonológica do traço de posse. A base originária permanece sem mudanças formais, recebendo apenas os prefixos pronominais de pessoa/número:

SEM POSSUIDOR		COM POSSUIDOR
		1ª SG _____
u'lepe	'beiju'	n - u'lepe
'wājũ	'chocalho'	nu - 'wājũ
pe'teʃi	'roça'	nu - pe'teʃi
kitu'lã-ja	'pelota'	nu - kitu'lã-ja
'jana	'genipapo'	nu-'jana
pulu'tai	'macaúba'	nu-pulu'tai

## CONCLUSÕES

O presente trabalho teve como objetivo apresentar uma análise preliminar dos processos de palatalização e africacão que ocorrem na língua Mehinaku. A palatização afeta as consoantes oclusivas /p, k/, as nasais /m, n/ e a aproximante labial /w/. O processo de africacão atinge a consoante oclusiva /t/. Na seção da morfologia nominal foram vistas algumas categorias gramaticais, como gênero e número, diminutivos, aumentativos, alguns classificadores e a estrutura da posseção nominal.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIKHENVALD, A.Y. 2001. *Areal diffusion, genetic inheritance, and problems of subgrouping: a north arawak case study*. In: \_\_\_\_\_ & DIXON, R.M.W. (eds.) *Areal diffusion and genetic inheritance*. Oxford: Oxford University Press. p. 167-194.
- BALL, C. G. 2007. *Out of the Park: trajectories of Wauja (Xingu Arawak) language and culture*. 296p. (Ph. D. dissertation)- Faculty of the Division of the Social Sciences, Department of Anthropology, and Faculty of the Division of the Humanities, Department of Linguistics, University of Chicago, Chicago, Illinois.
- FRANCHETTO, B. 2001. *Línguas e história no Alto Xingu*. In: \_\_\_\_\_ & HECKENBERGER, M., (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ. p. 111-156.
- ISA. 2006. *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 879p.
- MENEZES, M. L. P. 1999. *Parque Indígena do Xingu*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 404p.
- PAYNE, D.L. 1987. *Some morphological elements of maipuran arawakan: agreement affixes and the genitive construction*. *Language Sciences*, 9(1): 57-75.



PAYNE, D. L. 1991. *A classification of maipuran (arawakan) languages based on shared lexical retentions*. In: DERBYSHYRE, D.C. & PULLUM, G.K. (eds.) *Handbook of Amazonian Languages*. Berlin: Mouton de Gruyter Vol. 3. p.355-499.

RODRIGUES, A.D. 1986. *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola. 135p.

STEINEN, K. von den. 1886 [1940]. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura. 713p.

## RESUMO

Este artigo apresenta uma análise preliminar de alguns processos morfofonológicos da fonologia e morfologia nominal do Mehinaku, uma língua da família linguística Arawak falada no Alto Xingu, Estado de Mato Grosso. Uma primeira parte do trabalho trata da palatalização das consoantes plosivas /p/ e /k/, das nasais /m/ e /n/, da aproximante labial /w/, e da africacão da consoante plosiva /t/. Em uma segunda parte, são apresentados dados relacionados às categorias gramaticais de gênero e número, aos marcadores de morfologia avaliativa, a alguns classificadores nominais e às construções nominais de posse.

Palavras-Chave: Línguas Arawak; Morfofonologia; Morfologia nominal; Língua Mehinaku.

## ABSTRACT

This article presents a preliminary analysis of some morphophonological process related to the phonology and nominal morphology of Mehinaku, an Arawak language spoken in the Xingu National Park, Mato Grosso State, Brazil. The first part of the article deals with the palatalization of the plosive consonants /p/, /t/, the nasals /m/, /n/, and the labial approximant /w/. The affrication of the coronal consonant /t/ is also included in this section of the work. In the second part, we present data associated with the grammatical categories of gender and number; the evaluative markers, some nominal classifiers, and constructions of nominal possession.

Key-words: Arawak languages; Morphophonology; Nominal morphology; Mehinaku language.



**DISTINÇÕES PROSÓDICAS ENTRE AS  
VARIANTES KARIB DO ALTO XINGU**  
RESULTADOS DE UMA ANÁLISE ACÚSTICA

**GLAUBER ROMLING DA SILVA**

*UFRJ, CNPq*

**BRUNA FRANCHETTO**

*UFRJ, CNPq*

**MANUELA COLAMARCO**

*UFRJ, FAPERJ*

## **INTRODUÇÃO**

### **A LÍNGUA KARIB ALTO-XINGUANA E SUAS VARIANTES**

O subsistema karib alto-xinguano é composto por quatro grupos locais: Kuikuro (quatro aldeias, com uma quinta em formação), Matipu e Nahukwa (que convivem em três aldeias) e os Kalapalo (duas aldeias). Todos esses grupos falam uma língua que pertence a um dos dois ramos meridionais da família Karib (Meira e Franchetto, 2005) e que apresenta, hoje, duas variantes principais: de um lado, a falada pelos Kuikuro e pelas jovens gerações Matipu, e, de outro, a falada pelos Kalapalo e pelos Nahukwa. Franchetto (2001) diz que “poderíamos colocar uma origem comum do karib alto-xinguano, da qual teria se depreendido a primeira grande bifurcação (Kalapalo/Nahukwa vs. Kuikuro/Matipu)”.

Essas duas variantes distinguem-se por diferenças lexicais e por diferenças rítmicas. Conforme afirma Franchetto (2001: 133), “no subsistema karib do rio Culuene o jogo das identidades sócio-

políticas dos grupos locais (*ótomo*) se faz na base de distintas estruturas rítmicas e prosódicas”. Os falantes usam expressões de natureza metafórica para falar de suas identidades linguísticas. Do ponto de vista dos Kuikuro (ou de quem julga o outro), temos a assunção de um falar ‘reto’ (*titage*) em contraposição ao falar dos Kalapalo/Nahukwa (o outro), que é ‘curvo, em pulos, ondas’ (*tühenkegëgiko*) ou ‘para trás’ (*inbukiliü*) (Franchetto, 1986; Fausto, Franchetto & Heckenberger, 2008). A noção de ‘retidão’ no modo de falar, de qualquer maneira, faz transparecer uma valoração em relação àquilo que não o é.

Partimos, neste artigo, da proposta que Franchetto deixou para investigações subsequentes: “procuraremos, então, a tradução dessa metalinguagem numa análise das estruturas rítmicas das duas variantes” (Franchetto, 1997:1). Nosso trabalho, agora, permite avançar nesta investigação, já que conta com o respaldo de análises acústicas e de novos dados. Tentaremos, de alguma maneira, capturar o porquê dessa definição nativa: eu/nós, fala “reta”; o outro, fala “curva”.

Os objetivos deste artigo são: (i) estabelecer os correlatos acústicos que determinam a posição do acento nas variantes Kuikuro (KK) e Kalapalo (KP); (ii) descrever o padrão acentual de cada uma das variantes, observando de que maneira eles contrastam; (iii) à luz dos padrões encontrados, oferecer uma explicação das metáforas explicitadas pelos falantes nativos.

## 1. PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Sobre os correlatos acústicos para a percepção do acento, Kager (1995: 67) afirma o seguinte:

Although the mental reality of prominence is undisputed, unambiguous phonetic correlate has not yet been discovered. Prominent syllables are potentially capable of bearing *pitch* movements with a strong perceptual load. They also tend to be of longer *duration*, as well as of a higher *intensity*, but both of the latter factors are usually subordinated to pitch.

Kager (1995b) define ‘culminatividade’ como aquilo que nos faz perceber em um domínio apenas uma sílaba como sendo a mais forte. O conceito de ‘culminatividade’, pois, é conectado às definições dos correlatos acústicos de *pitch*, duração e intensidade:

The Phonetic Correlates of Stress is that culminativity may be a universal of stress systems, which is subject to parametric variation for the level at which holds. (Kager, 1995b).

Resumidamente, a ‘culminatividade’ é o princípio ou o universal, enquanto os correlatos que dão a sua percepção são os parâmetros que variam inter-linguisticamente.

Os três parâmetros acústicos para a percepção do acento culminativo apontados por Kager (1995b) são definidos da seguinte maneira:

- *Pitch* ou frequência fundamental ( $F_0$ ): corresponde ao número de vibrações das pregas vocais em um determinado espaço de tempo; é medido em *hertz* (Hz) e a sua percepção dá-se em termos de altura melódica (grave ou agudo);
- Intensidade: diz respeito à amplitude da onda sonora; é medida em decibéis (dB) e a sua percepção é dada em relação ao volume (alto ou baixo, forte ou fraco);
- Duração: tempo de articulação de determinado domínio (fone, sílaba, palavra, sintagma, sentença); pode ser medida em segundos ou milissegundos (*ms* ou *seg*) e a sua percepção é relativa ao alongamento (longa ou breve).

De acordo com Fry (*apud* Kager, 1995b), para os três parâmetros acima descritos, a intensidade é o parâmetro que tem menor efeito na percepção do acento. Seu *status* é intuitivo, como correlato mais natural para o acento, revelado até mesmo na forma como situamos o acento culminativo, designando-o como o mais ‘forte’ ou ‘intenso’ em um dado domínio. A duração tem um efeito intermediário, enquanto que o *pitch* tem o efeito mais relevante.

Em algumas línguas naturais, apenas um parâmetro pode ser determinante para a percepção do acento, enquanto em outras, mais parâmetros interagem. Em Português, podemos dizer que a duração é determinante para a percepção; em Finlandês, por ter

contraste entre vogais longas e breves, a duração só afeta sílabas não acentuadas em caso de ênfase (Carlson 1978 *apud* Kager 1995a); em Shilluk, uma língua africana com acento lexical e tom lexical contrastivos, o acento se dá por traços independentes em cada tipo de contraste, assim como em Ma'ya (Libman, 2005: 47). Nosso objetivo, portanto, é descobrir como se organiza o quebra-cabeça que resulta na relevância, ou seja, responder a seguinte pergunta: que correlatos acústicos são determinantes para a percepção do acento em Kuikuro e em Kalapalo?

Na Figura 1, temos como exemplo o *template* do programa PRAAT utilizado para a medição dos três parâmetros acústicos citados<sup>1</sup>. Segundo as setas ilustrativas, podemos ver na parte superior a seta que indica a duração da sílaba; no meio, temos a intensidade, medida em decibéis; e na parte inferior, o *pitch*, medido em *hertz*.

O corte de visão de um espectrograma alterna espaços mais escuros e espaços mais claros. Os espaços mais escuros são aqueles que têm maior concentração de energia (por exemplo, vogais); os espaços mais claros, por sua vez, comportam segmentos com menor energia (por exemplo, consoantes). A ‘imagem’ da consoante como uma ‘lacuna’ de produção no espectrograma corrobora a ideia aristotélica do não-som, que considera as consoantes como elementos ‘mudos’ do ato de enunciação, em oposição às vogais (Arte Poética, 2003). A parte selecionada em rosa corresponde ao espaço de uma sílaba. Como podemos observar, vemos o seu início com muito pouca concentração de energia, parte essa que corresponde à consoante, e sua imagem vai escurecendo gradativamente até formar uma área mais concentrada de energia, relativa ao espaço da vogal.

### 1.1. *CORPUS*

A construção das sentenças a serem elicitadas teve como centro uma palavra-alvo. Essa palavra deveria variar de posição sintática e em número de sílabas. A percepção do acento culminativo foi

---

<sup>1</sup> PRAAT é um *software* de código aberto desenvolvido por Boersma & Weemink da Universidade de Amsterdam.

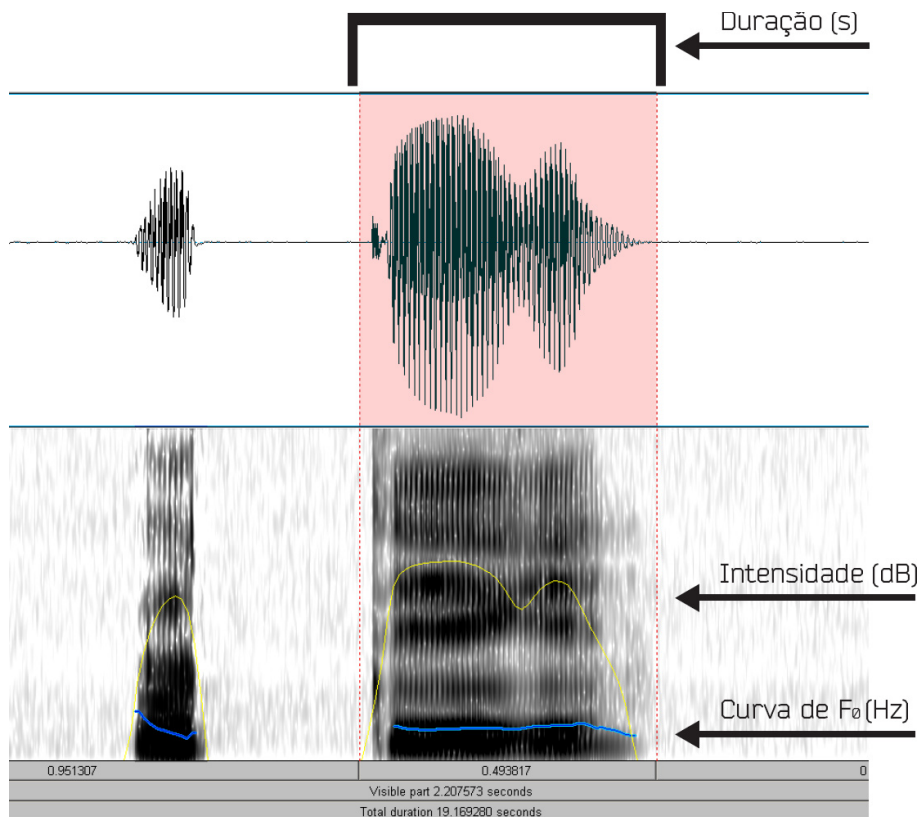


Figura 1: “Template” de espectrograma no PRAAT

considerado no domínio de uma concatenação (*merge*)<sup>2</sup> entre argumento e núcleo.

Para cada variante, utilizamos uma palavra monossilábica, uma bissilábica, uma trissilábica e uma polissilábica. Todas ocorreram nas seguintes posições: (A) objeto de verbo transitivo com sujeito pronominal, (B) objeto de verbo transitivo com sujeito nominal pleno, (C) sujeito de verbo intransitivo, (D) sujeito de verbo transitivo com objeto nominal pleno. Eis as estruturas das construções elicitadas seguidas por um exemplo. A palavra alvo é, aqui, *ii* – ‘machado’.

<sup>2</sup> Chomsky (1995: 226) define *merge* “as the simplest operation which takes a pair of syntactic objects ( $SO_i$ ,  $SO_j$ ) and replaces them by a new combined syntactic object ( $SO_{ij}$ )”.

- A. Objeto [nome pleno] Verbo Transitivo Sujeito [pronominal]:

*'ele viu (o) machado'*

<i>ü</i> machado	<i>ingi-lü</i> ver-PNCT	<i>i-beke</i> 3-ERG
---------------------	----------------------------	------------------------

- B. Sujeito [nome pleno] Objeto [nome pleno] Verbo Transitivo:

*'(a) criança viu (o) machado'*

<i>kangamuke</i> criança	<i>beke</i> ERG	<i>ü</i> machado	<i>ingi-lü</i> ver-PNCT
-----------------------------	--------------------	---------------------	----------------------------

- C. Sujeito [nome pleno] Verbo Intransitivo:

*'(o) machado caiu'*

<i>ü</i> machado	<i>bugi-lü</i> cair-PNCT
---------------------	-----------------------------

- D. Objeto [nome pleno] Verbo Transitivo Sujeito [pronominal]

*'(o) machado machucou (a) criança'*

<i>kanagamuke</i> criança	<i>ike-nügü</i> cortar-PNCT	<i>ü beke</i> machado-ERG
------------------------------	--------------------------------	------------------------------



Ao todo, foram elicitadas 16 sentenças em Kuikuro e 16 sentenças em Kalapalo. Todas as sentenças foram elicitadas três vezes e apenas a segunda repetição foi considerada. Para cada variante, contamos com um consultor de idade entre 25 e 30 anos, letrado e de sexo masculino. O *corpus* foi gravado utilizando o programa *Sound Forge* a uma frequência de 44KHz e com resolução de 16 bits. O microfone escolhido foi do tipo *head set*, acoplado à cabeça do consultor com uma distância de 5 centímetros de sua boca.

## 1.2. ANÁLISE DO CORPUS

Para a análise do *corpus*, procedemos à segmentação das sentenças em sílabas. Para cada sílaba, identificamos e consideramos apenas o espaço da vogal, medimos sua duração, marcamos o pico de intensidade e neste medimos  $F_0$ . Vejamos uma sentença como:

E. *'(o) menino viu (o) jacaré'*

<i>kangamuke</i>	<i>beke</i>	<i>tabinga</i>	<i>ingi-lü</i>
criança	ERG	jacaré	ver-PNCT

A sentença é apresentada abaixo em tabelas construídas com os valores encontrados nas realizações kuikuro e kalapalo, respectivamente; as sílabas com espaços em branco mostraram valores irrelevantes.

### KUIKURO

	ka	ŋa	mu	kɛ	hɛ	ke	'ta	hi	ŋa	'ni	li
$F_0$ NO PI. <sup>3</sup> (HZ)		105.66	103.06	118.72		102.64	108.1	96.24	113.84	96.15	97.06
DURAÇÃO (SEG.)		0.097	0.115	0.113		0.050	0.081	0.085	0.112	0.081	0.065
INTENSIDADE NO PI. (DB)		71.62	70.16	72.83		72.62	75	66.15	73.84	69.65	64.94

<sup>3</sup> Pico de intensidade.

## KALAPALO

	ka	ŋa	mu	kɛ	hɛ	ke	'ta	hi	ŋa	'ni	li
F <sub>0</sub> NO PI. (HZ)		120.08	116.83	104.05		97.103	114.1	105.14	101.03	94.83	0
DURAÇÃO (SEG.)		0.110	0.038	0.129		0.050	0.099	0.060	0.106	0.069	0.055
INTENSIDADE NO PI.(DB)		75.53	74.08	72.88		69.54	75.38	70.75	72.02	71.45	67.8

Os valores de F<sub>0</sub>, duração e intensidade nunca serão iguais, nem entre falantes da mesma variante, mas podemos perceber, de modo ainda impressionista, que os valores para os correlatos acústicos em Kuikuro e Kalapalo são bastante diferentes. Será esta a questão que vamos analisar nas próximas seções.

## 2. ANÁLISE E RESULTADOS

### 2.1. KUIKURO

Em Kuikuro, o correlato acústico diretamente relacionado ao acento é F<sub>0</sub>. Os outros parâmetros, duração (em segundos) e altura (em decibéis), não apresentaram quaisquer regularidades relevantes em suas distribuições. A sílaba percebida como proeminente é sempre a última do argumento interno, que precede imediatamente o verbo. A associação entre a sílaba percebida como proeminente e o pico de F<sub>0</sub> pode ocorrer de duas maneiras distintas. A seguir temos os dois padrões percebidos e suas respectivas generalizações.

#### 2.1.1 PADRÃO 1

Observemos o comportamento de dois fatores nas sentenças (F), (G) e (H): posição acentual (marcada por ' ) e proeminência de F<sub>0</sub>.

F.

*'ele viu o jacaré'*

<i>tabinga</i>	<i>ingi-lü</i>	<i>i-beke</i>
jacaré	ver-PNCT	3-ERG

	CONCATENAÇÃO 1					CONCATENAÇÃO 2		
	[ARGUMENTO		NÚCLEO			[ARGUMENTO	NÚCLEO	
	[JACARÉ		[VER			[3	[ERG	
	ta	hi	'ŋa	ŋi	li	i	hɛ	kɛ
F <sub>0</sub> NO P.I. (HZ)	104.33	110.95	117.43	124.23	106.49	-	113.4	
DURAÇÃO (SEG.)	0.077	0.073	0.119	0.117	0.057		0.129	0.021
INTENSIDADE NO P.I.(DB)	74.19	68.02	73.35	69.43	71.49		74.34	54.19

G.

*'(o) peixe caiu'*

<i>kanga</i>	<i>alamaki-lü</i>
peixe	cair-PNCT

	CONCATENAÇÃO						
	[ARGUMENTO		NÚCLEO				
	[PEIXE		[CAIR				
	ka	'ŋa:	a	la	ma	ki	li
F <sub>0</sub> NO P.I. (HZ)	117.1	125.3	-	134.7	102.8	sussurro	
DURAÇÃO (SEG.)	0.069	0.133	-	0.052	0.090		
INTENSIDADE NO P.I.(DB)	73.25	74.95	-	75.52	75.52		

H.

‘(o) *jacaré caiu*’

<i>tabinga</i>	<i>alamaki-lii</i>
jacaré	cair-PNCT’

	CONCATENAÇÃO								
	[ARGUMENTO			NÚCLEO					]
	[JACARÉ			[CAIR					]
	ta	hi	'ŋa:	a	la	ma	ki	li	
F <sub>0</sub> NO PI. (HZ)	125.14	112.31	122.21		125.96	107.67	101.77	103.68	
DURAÇÃO (SEG.)	0.085	0.101	0.080		0.038	0.092	0.043	0.074	
INTENSIDADE NO PI. (DB)	77.34	71.96	74.67		73.36	75.46	62.3	59.12	

Em todos os exemplos, a sílaba percebida como tendo o acento principal é a última do argumento e é seguida pelo pico de proeminência de F<sub>0</sub>. As sílabas para as quais não há marcação de quaisquer parâmetros tiveram sinal acústico imperceptível. Esse padrão nos leva a propor a regra seguinte para o Kuikuro:

REGRA I EM KUIKURO: [‘σ # σ]

‘σ significa sílaba percebida como proeminente; σ, sílaba com pico de F<sub>0</sub>

### 2.1.2. PADRÃO 2

Observe-se, abaixo, outro padrão encontrado em Kuikuro.

I. *'a criança viu o machado'*

<i>kangamuke</i>	<i>beke</i>	<i>ii</i>	<i>ingi-lii</i>
criança	ERG	machado	ver-PNCT

	CONCATENAÇÃO 1					CONCATENAÇÃO 2		
	[ARGUMENTO		NÚCLEO ]			[ARGUMENTO	NÚCLEO ]	
	[MENINO		[ERG			[MACHADO]	[VER	
	ŋa	mu	'kɛ	hɛ	kɛ	'ij	ɲi	li
F <sub>0</sub> NO PL. (HZ)	108.9	106.99	130.71		110.68	131.76	103.1	96.20
DURAÇÃO (SEG.)	0.115	0.187	0.168		0.158	0.142	0.109	0.081
INTENSIDADE NO PL. (DB)	71.95	69.25	74.18		73.11	77.16	71.11	66.91

No exemplo (i), a sílaba percebida como proeminente é a mesma em que há o pico de proeminência de F<sub>0</sub>. Portanto, em algumas construções em Kuikuro, observa-se o encontro desses dois parâmetros. Dessa maneira, temos:

REGRA II EM KUIKURO: [σ # σ].

## 2.2. KALAPALO

Para o Kalapalo, em uma relação de *concatenação* argumento e núcleo, temos uma curva de F<sub>0</sub> que se inicia alta e decresce de maneira constante até o final da concatenação, independentemente do número de sílabas da palavra fonológica resultante. A associação entre a sílaba percebida como proeminente e os parâmetros acústicos que determinam essa proeminência pode ocorrer de duas maneiras. Na primeira, apenas F<sub>0</sub> é relevante; na segunda, outro parâmetro acústico, a duração (em segundos), interfere na percepção do acento. Vamos aos dois padrões.

## 2.2.1. PADRÃO 1

 J. *‘o menino viu o jacaré’*

<i>kangamuke</i>	<i>beke</i>	<i>tabinga</i>	<i>ingi-lü</i>
criança	ERG	jacaré	ver-PNCT

	CONCATENAÇÃO 1						CONCATENAÇÃO 2				
	[ARGUMENTO			NÚCLEO ]			[ARGUMENTO		NÚCLEO ]		
	[MENINO			[ERG ]			[JACARÉ		[VER ]		
	ka	ŋa	mu	kɛ	hɛ	ke	'ta	hi	ŋa	'ni	li
F <sub>0</sub> NO PI. (HZ)		120.08	116.83	104.05		97.103	<b>114.1</b>	105.14	101.03	94.83	0
DURAÇÃO (SEG.)		0.110	0.038	0.129		0.050	0.099	0.060	0.106	0.069	0.055
INTENSIDADE NO PI.(DB)		75.53	74.08	72.88		69.54	75.38	70.75	72.02	71.45	67.8

No exemplo acima, a sílaba percebida como proeminente é a mesma em que se encontra o pico de F<sub>0</sub>. Em uma concatenação argumento e núcleo ([jacaré#ver]), quando a sílaba percebida como proeminente é a sílaba inicial dessa *concatenação*, F<sub>0</sub> basta para determinar a sua percepção.

## 2.2.2. PADRÃO 2

 K. *‘o peixe caiu’*

<i>kanga</i>	<i>alamaki-lü</i>
peixe	cair-PNCT

	CONCATENAÇÃO							
	[ARGUMENTO		NÚCLEO					]
	[PEIXE		[CAIR					]
	ka	'ŋa:	a	la	ma	ki	li	
F <sub>0</sub> NO P.I. (HZ)	119.7	<b>112.6</b>		101	82.27	0	sussurro	
DURAÇÃO (SEG.)	0.076	<b>0.110</b>		0.056	0.093	0.039		
INTENSIDADE NO P.I.(DB)	72.4	72.96		71.46	68.79	65.5		

No exemplo em (κ) temos um padrão diferente do encontrado anteriormente para o Kalapalo. Nesse exemplo, a sílaba percebida como proeminente não é a primeira da *concatenação*. Observando, no entanto, o parâmetro da duração, podemos perceber que o tempo em segundos da sílaba percebida como proeminente (0,110) é muito maior do que o tempo das sílabas vizinhas (respectivamente, 0,076 e 0,056). De fato, a maior duração da vogal pode ser devida a uma geminção resultante do encontro da vogal inicial do verbo (*alamakilii* ‘cair’) com a mesma vogal final da palavra que o antecede (*kanga* ‘peixe’). Abaixo, no entanto, temos um exemplo que desfaz essa dúvida:

L.

‘(o) peixe comeu (o) fruto’

<i>kanga</i>	<i>heke</i>	<i>ibisü enge-pügü</i>
peixe	ERG	fruto comer-PERF

	CONCATENAÇÃO 1				CONCATENAÇÃO 2						
	[ARGUMENTO		NÚCLEO		[ARGUMENTO			NÚCLEO			]
	[PEIXE		[ERG		[FRUTO			[COMER			]
	ka	'ŋa	he	ke	'i	hi	si	ɲɛ	pi	gi	
F <sub>0</sub> NO P.I. (HZ)	115.6	<b>119.5</b>	112.3	95.33	119.4	118.4	104.4	96.76	0	-	
DURAÇÃO (SEG.)	0.083	<b>0.123</b>	0.094	0.084	0.075	0.119	0.121	0.092	0.097	-	
INTENSIDADE NO P.I.(DB)	74.28	73.95	72.11	70.92	71.86	73.45	73.79	68.68	65.6	-	

Em (1), a sílaba percebida como proeminente não é a primeira da *concatenação 1*. A sílaba mais proeminente mostra o maior  $F_0$ , mas este não é o único parâmetro acústico em jogo: a duração dessa sílaba (0.123) também se mostra muito superior ao valor das respectivas durações de suas vizinhas (0.083 e 0.094). Isso nos mostra que, nesse segundo padrão, quando a sílaba inicial não é percebida como a mais proeminente, com correlato acústico em  $F_0$ , a sílaba não inicial em que for percebida a proeminência terá a duração como correlato decisivo. Dessa maneira, podemos dizer que a duração está em uma espécie de ‘distribuição complementar’ em relação a  $F_0$ , em uma regra que se lê: perceba  $F_0$  como proeminente em início de *concatenação*; perceba duração como proeminente nas demais posições.

## CONCLUSÃO

A partir dos resultados apresentados, podemos dizer que há uma distinção em dois níveis operando no contraste entre as variantes Kuikuro e Kalapalo. Uma distinção é de caráter acústico: o Kuikuro utiliza apenas  $F_0$  para a percepção; já o Kalapalo mostra uma distribuição complementar entre  $F_0$  e duração. A outra diferença é de caráter perceptual: o Kuikuro mapeia a sílaba percebida como proeminente **dentro** da relação [argumento#núcleo]; o Kalapalo, por sua vez, o faz **entre** as relações [argumento#núcleo]. Em Kuikuro, portanto, para a percepção, o que interessa é a fronteira entre argumento e núcleo; em Kalapalo, o interesse recai sobre a fronteira entre as concatenações [argumento#núcleo]. Abaixo temos um resumo dos padrões encontrados:

	KUIKURO	KALAPALO
PADRÃO 1	...[... 'σ # <u>σ</u> ...] [... 'σ # <u>σ</u> ...]...	...[ <u>'σ</u> ...# σ...] [ <u>'σ</u> ...# σ...]...
PADRÃO 2	...[... ' <u>σ</u> # σ...] [... ' <u>σ</u> # σ...]...	...[... ' <u>σ</u> ...# σ...] [... ' <u>σ</u> ...# σ...]...

Como já dissemos, essas diferenças são pensadas pelos falantes (pelo menos pelos Kuikuro) em termos de: ‘nós’ de fala ‘reta’,



versus ‘outros’ de fala ‘não-reta’. Nos fatos aqui examinados, tais diferenças metalinguisticamente marcadas encontram um fundamento empírico; é interessante observar que não é por acaso se a percepção de perfis prosódicos é traduzida por metáforas que falam de movimento, ressaltando temporalidade e percursos (sejam eles retos ou curvos). Talvez haja, aqui, no âmbito dos Karib alto-xinguanos (e quem sabe da sociedade alto-xinguanas como um todo) uma meta-linguagem comum à fala, ao canto, à dança e ao desenho ou grafismo. Não obstante, ao dizer que falar em ‘linha reta’ é bom, enquanto falar ‘em curvas’ não o é, se acrescenta uma noção de ‘retidão’ que carrega um modo valorativo positivo, em detrimento do ‘desviante’. Nada de surpreendente: é fato que falantes nativos de qualquer língua observam a fala de outra variante sempre como ‘cantada’ ou ‘com sotaque’ em comparação à fala ‘sem sotaque’ de quem julga.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. 2003. *Arte Poética*. Martin Claret, Rio de Janeiro.

CHOMSKY, Noam. 1995. *The Minimalist Program*. MIT Press.

FRANCHETTO, Bruna. 1986. *Falar Kuikúro. Estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 49º Congresso Internacional de Americanistas, PUCE, Quito (Ecuador), 7-11 de julho de 1997. Apresentação do trabalho “*Prosody and Dialect Distinctions in the Upper Xingu Carib Language*” (Simpósio “Lenguas Indígenas de las Tierras Bajas de América del Sur”).

\_\_\_\_\_. 2001. Línguas e História no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael J. (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu – História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ (111-156).

FRANCHETTO, B.; MEIRA, S. 2005. The Southern Cariban Languages and the Cariban Family. *International Journal of American Linguistics*, Chicago, v. 71, n. 2, p. 127-190.

FAUSTO, Carlos, FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael J. 2008. Language, ritual and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society. In: HARRISON David K., ROOD David S. and DWYER, Aryenne (eds), *Lessons from Documented Endangered Languages*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company (Typological Studies in Language 78). P. 129-158.

KAGER, René. 1995a. *The Metrical Stress Theory: Principles and Case Studies*. The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1995b. The Metrical Theory of Word Stress. In: GOLDSMITH, John. (org.) *The Handbook of Phonological Theory*. Blackwell Publishers, Cambridge. P. 367-402.

LIBMAN, Tatiana (2005). *Acoustic Correlates of Stress in Shilluk (Nilo-Saharan)*. MA dissertation. Advisor: Bert Remijsen. The University of Edinburgh.

## RESUMO

A língua Karib alto-xinguana compreende as variantes Kalapalo/Nahukwa e Kuikuro/Matipu. Essas duas variantes são emblemas de identidades sócio-políticas e distinguem-se por diferenças lexicais e, sobretudo, rítmicas, nosso objeto de estudo. Os falantes descrevem as características que distinguem as variantes através de expressões metafóricas centradas no ritmo. Os objetivos deste artigo são (i); estabelecer os correlatos acústicos da posição do acento nas duas variantes; (ii) descrever seus padrões acentuais para contrastá-los; (iii) oferecer uma explicação para essas metáforas. A distinção opera em dois níveis: correlato acústico e posição perceptual. Para o correlato acústico, o Kuikuro utiliza apenas  $F_0$ ; já o Kalapalo mostra uma distribuição complementar entre  $F_0$  e duração. Para a percepção, o Kuikuro mapeia a sílaba percebida como proeminente dentro da concatenação [argumento#núcleo]; já o Kalapalo o faz entre as concatenações [argumento#núcleo].

Palavras-chave: Línguas Indígenas; Karib Alto-Xinguano; Prosódia; Fonética Acústica.

## ABSTRACT

The Upper-Xingu Karib Language comprehends Kalapalo/Nahukwa and Kuikuro/Matipu. These two variants are emblems of socio-political identities; they are distinguished by lexical differences and, mainly, by rhythmic differences, this being the object of our study. Native speakers describe this distinction in terms of metaphors based on rhythm. The aims of this article are: (i) to establish the acoustic correlates of stress position in both variants; (ii) to describe their stress patterns and contrast them; (iii) to offer an explanation to the native metaphors. The distinction operates in two degrees: acoustic correlates and perceptual positions. For the acoustic correlates, Kuikuro utilizes only  $F_0$ ; Kalapalo shows a complementary distribution between  $F_0$  and duration. For the perception, Kuikuro maps the syllable perceived as the prominent one into the merge [argument#head]; Kalapalo, on the other hand, the prominent syllable is mapped into the merge [argument#head].

Key-words: Indigenous Languages; Upper-Xingu Karib; Prosody; Acoustic Phonetics.





## FORMA DO ESPAÇO, LÍNGUA DO CORPO E HISTÓRIA XINGUANA<sup>1</sup>

MICHAEL HECKENBERGER

*University of Florida*

Poucos valores e ações sociais são abstratos ao ponto  
de não serem reconhecidos em formas materiais.

Conzen, 1980:119

### INTRODUÇÃO

As identidades sociais dos povos indígenas amazônicos são imaginadas em um mundo ocupado por diversos seres humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis. Elas são construídas na relação com condições ecológicas, em paisagens marcadas por 'lugares,' passagens e territórios com diversos referentes sócio-históricos, materiais e espaciais. A relação entre a identidade social de pessoas e comunidades e as manifestações materiais destas identidades em forma espacial é um campo fecundo para a comparação, embora frequentemente pouco explorada, na antropologia amazônica. Grande atenção tem sido dada a como as pessoas são construídas através da interação social e ritual, mas os as-

---

<sup>1</sup> Agradeço a Bruna Franchetto e a Carlos Fausto, meus colegas etnógrafo e linguista ao longo da pesquisa no Alto Xingu; à comunidade Kuikuro, especialmente Afukaka, o chefe principal, que me deu inúmeras ideias e me tratou com extrema gentileza nas últimas duas décadas. Esta pesquisa contou com financiamentos da National Science Foundation, da Universidade da Florida e da Fundação William T. Hillman (Pittsburgh).

pectos tanto físicos como performáticos destas relações, em termos de sua cultura material, ambiente construído e paisagem, são frequentemente subrepresentados e insuficientemente discutidos.<sup>2</sup> Estudos especificamente elaborados sobre a materialidade da pessoa, por exemplo discussões pontuais sobre decoração corporal, geralmente focam em divisões sociais entre grupos de idade e gênero ou entre grupos étnicos discretos. Divisões internas às comunidades, baseadas na diferenciação ou ‘posição’ social não-igualitária, são raramente enfatizadas, em parte devido à crença da etnografia do século XX de que formações sociais de pequena-escala seriam representativas dos povos amazônicos e de suas identidades. Da mesma forma, o foco em formações sociais recentes raramente especifica como tais relações se estendem além das comunidades locais, dentro ou entre sociedades regionais, inclusive nas sociedades complexas ou *polities* do passado remoto, apesar de que redes amplas de interação regional, compostas por comunidades politicamente autônomas, possam ser facilmente percebidas.

Este capítulo trata de identidades e de diferenciação, fronteiras refletidas no espaço e na linguagem corporal – uma dêixis corporal articulada com o espaço estruturado e na *performance* ritual – e nas histórias indígenas da região do Alto Xingu, sul da Amazônia (Mato Grosso, Brasil). Ele está fundamentado em observações etnográficas sobre os Kuikuro, povo alto-xinguno de língua Karib, e em pesquisas arqueológicas sobre a organização comunitária e a organização regional ao longo do último milênio, no território que é ainda o tradicional dos povos alto-xinguanos.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> No entanto, a antropologia da arte e da materialidade ocupa um espaço importante na etnologia da Amazônia (ver Santos-Granero 2009 para discussões recente e, em particular, Barcelos Neto 2008 para uma discussão sobre a construção de identidades sociais no Alto Xingu através da “agência secundária” da cultura material, ver Gell 1998). Discussões sobre aldeias circulares do Brasil Central, vistas como universos sociais fechados, fornecem importantes casos de análise espaço-social (no Alto Xingu ver, por exemplo, Agostinho 1974, Seeger 1976, e Gregor 1977).

<sup>3</sup> O trabalho de campo foi realizado durante estadias extensas em 1993 (um ano), 2002-2005 (vários meses por ano), e em curtas visitas em 1994-96, 1999-01, 2006-07, assim como por interações com membros da comunidade kuikuro em cidades brasileiras. A pesquisa de campo, associada a projetos conduzidos por Bruna Franchetto e Carlos Fausto, fornece um estudo longitudinal inigualável sobre os Kuikuro (1993-presente), que se articula com estudos mais antigos de Robert Carneiro (1954, 1975) e Franchetto (1976-83), em particular, e dentro do contexto da excepcionalmente bem-estudada região do Alto Xingu (Franchetto e Heckenberger 2001; Heckenberger 2005).

Três níveis de organização espacial são discutidos: 1) as diferenças básicas entre pessoas, refletidas em contextos espacialmente, socialmente, e ritualmente específicos; 2) a forma básica de casas e aldeias, como fonte primária de divisões fundamentais; 3) as extensões destas orientações dentro de *polities* regionais em tempos pré-históricos tardios (Figura 1, nas páginas seguintes).

No primeiro caso, as diferenças entre pessoas de alta posição (a elite) chamadas pelos Kuikuro de *anetiü* ('chefe') ou, na forma plural, *anetaõ*, e as que não pertencem à elite são descritas a partir da manifestação material destas identidades, enfocando como certos objetos simbolizam uma posição alta ou indivíduos de posição alta, marcando inequivocamente uma fronteira social crítica, a base de hierarquias sociais e espaciais. Em segundo lugar, a organização espacial da casa-aldeia é discutida para elaborar um modelo indígena de categorias sócio-espaciais que incorpora cosmologia, condições e ciclos climáticos e ecológicos, rituais e fronteiras de sociabilidade, criando um referente de espaço-tempo que permeia todos os aspectos da vida sócio-simbólica kuikuro. Finalmente, os princípios auto-escalares percebidos na construção e orientação de pessoas, casas e praças de aldeias são discutidos em termos de conjuntos regionais, compostos por aldeias circulares ordenadas hierarquicamente e integradas em *polities* discretas supra-locais, conhecidas somente no passado mais distante (ca. antes de 1600).<sup>4</sup>

Interessa, aqui, em primeiro lugar, como correlacionar concretamente valores e práticas, particularmente como forma e trânsito materiais reproduzem identidades e fronteiras sociais e, em segundo lugar, considerar como estas mudam ao longo de períodos mais longos de tempo, séculos e milênios, em paisagens construídas complexas. Isto nos permite realizar um importante estudo diacrônico de comunidades de praça das terras baixas, e também nos fornece a evidência mais clara até o momento da natureza dos territórios geopolíticos das sociedades complexas ou *polities* da Amazônia antiga.

---

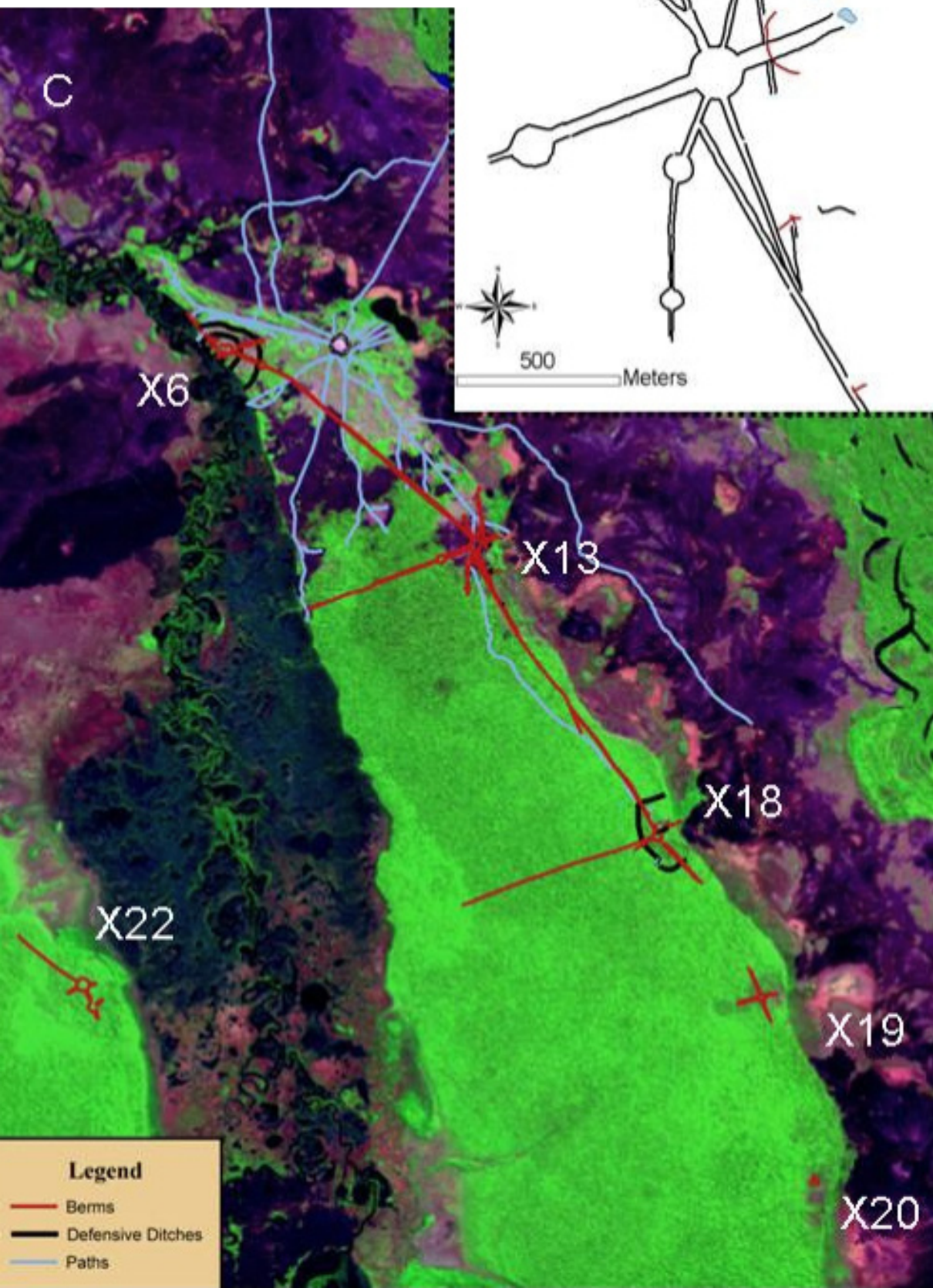
<sup>4</sup> Remanescentes desta estrutura regional são retidos na organização de relações políticas entre aldeias do mesmo grupo étnico, por ex., entre as várias aldeias kuikuro, como discutido abaixo.



Figura 1: A. (acima) Típica casa xinguana (*ine*), no estágio final de construção (observe-se a área central da cozinha com as mulheres sentadas cozinhando beiju, as portas à direita e à esquerda e a área de dormir em segundo plano). B. (abaixo) Aldeia (*ete*) kuikuro de *Ipatse*, em 2003 (observe-se a precisão das proporções e das direções). C. (página seguinte) Agrupamento pré-histórico *Ipatse*, com as trilhas atuais saindo da aldeia *Ipatse* atual (em azul) e as grandes aldeias, com trincheiras em preto e estradas em vermelho; observe-se a orientação leste-oeste do caminho formal e a estrada norte-sul (o sítio cerimonial X13 é o “*bub*,” o ponto de conexão).







## 1. HISTÓRIA DE LONGO PRAZO E LARGA ESCALA: O XINGU

Estudos recentes sobre a história profunda da Amazônia revelam que sociedades complexas (*polities*) territoriais existiram em várias áreas, diferenciando-se significativamente das aldeias autônomas da floresta tropical, em especial quanto à natureza dos limites sociais dentro de e entre grupos. Para entender estes grupos, é importante não somente desenvolver estudos arqueológicos detalhados, como também desenvolver estudos que conectem concretamente as comunidades contemporâneas e suas características territoriais com as populações ancestrais que deram origem a elas, permitindo considerações sobre as mudanças frequentemente dramáticas pelas quais passaram ao longo dos últimos cinco séculos de colonialismo, construção da nação e globalização.

O Alto Xingu, ou simplesmente Xingu, no sul da Amazônia (Estado de Mato Grosso), fornece uma clara evidência da organização territorial de *polities* pré-colombianas integradas numa *peer polity*,<sup>5</sup> que dominava o maior parte da bacia dos formadores do rio Xingu. Trata-se, também, de um caso privilegiado de continuidade cultural até o presente. Hoje em dia, os sobreviventes deste sistema regional, a sociedade xingwana, constituem nove grupos principais, de cinco grandes agrupamentos linguísticos (Kamayurá e Aweti são Tupi; Wauja, Mehinaku e Yawalapiti são Arawak; Kuikuro, Matipu, Kalapalo, Nahukwa são dialetos de uma língua Karib, ver Franchetto 1986 e 2001).<sup>6</sup> Como outras importantes áreas caracterizadas por

---

<sup>5</sup> A expressão *peer polity* se refere a um conjunto integrado de *polities* regionais, onde existe uma notável semelhança de instituições sócio-políticas, ideologia e cultura material, mas sem a presença de uma autoridade institucional, um centro sócio-político singular, acima do nível das *polities* independentes (ver Renfrew e Cherry 1986).

<sup>6</sup> A maioria destas comunidades é fruto da condensação ao longo dos últimos séculos de diversas comunidades, moldando-se em algum grau a estes blocos, porém ainda sendo grupos distintos. O atual estado do nosso conhecimento de história e arqueologia indígena da região sugere que a região era composta por três subgrupos principais ao redor de 1500 A.D.: um bloco a sudoeste (composto por ancestrais de Arawak, Wauja e Mehinaku); um bloco a sudeste (ancestrais dos Karib alto-xinguanos), concentrado nas porções oeste e leste da bacia formada pelos tributários de afluentes do rio Xingu; e um bloco ao norte (ancestrais dos Yawalapiti), concentrado ao longo do curso do rio Xingu abaixo do ponto de confluência dos seus formadores (Heckenberger 2005).

sociedades complexas sedentárias na Amazônia, as áreas florestadas meridionais formam um grande bloco de sociedades complexas ou *polities* regionais relacionadas e intercaladas com outros grupos organizados em aldeias, em geral, (politicamente) autônomas.

As *polities* no sul da Amazônia concentravam-se nas bacias das nascentes dos grandes rios tributários do rio Amazonas (Xingu, Tapajós, e Madeira oriental) e, em geral, estavam relacionadas a grandes concentrações de falantes de línguas Arawak e povos aparentados. Ao mesmo tempo, o alto Rio Paraguai foi lar de vários grandes blocos, ligados historicamente a povos arawak. Como em outros lugares, isto parece ter apenas iniciado ou infletido uma trajetória histórica, ao invés de ser uma história determinada de alguma forma (as correlações, porém, não são menos impressionantes hoje do que um século atrás, quando Schmidt (1917) descreveu em detalhes o que chamei de ‘diáspora arawak,’ ver Heckenberger 2002, 2005).

Em resumo, esta área fronteiriça, a periferia sul da Amazônia, forma uma macro-região, como as planícies do Rio Amazonas ou a área circum-caribe, dominada por formações sociais regionais populosas e autóctones que cabem no campo comparativo de sociedades complexas de pequeno-a-médio-porte do mundo pré-moderno (Heckenberger e Neves 2009). No Xingu, uma prospecção regional detalhada de ocupações tem sido conduzida dentro de uma área de estudo de cerca de 1200 km<sup>2</sup>, que corresponde, aproximadamente, ao território tradicional da comunidade kuikuro. Esta área é particularmente importante para a etnografia regional, dada a persistência e a integridade de tradições culturais, comprovadamente antigas, formando uma trajetória cultural ininterrupta de mais de mil anos atrás até o presente.

A tradição cultural do Alto Xingu, ou Xingwana, é um exemplo clássico de comunidades de praça e de organização social regional (regionalidade<sup>7</sup>) nas terras baixas tropicais. Ela mostra um padrão

---

<sup>7</sup> Aqui eu distingo entre sistemas de interação social regional e sociedades regionais, que chamo aqui de *polities*, já que alguma forma de organização política institucional ou ‘governo’ é envolvida na interação regional, mesmo que temporariamente. Esta qualidade de algumas formações sociais amazônicas é referida aqui como ‘regionalidade’.

de territorialidade regional ímpar, ou seja, *politics* multicomunitárias com territórios bastante claros dentro de um sistema *peer polity* que, entre ca. 1250 e 1650 d.C., se estendeu pela bacia dos formadores do rio Xingu, uma área de mais de 20.000 km<sup>2</sup> (quase o tamanho da Bélgica), e que continua até hoje em escala menor. A partir deste exemplo, o presente artigo aborda questões relacionadas à pessoa ou à identidade social em sociedades sedentárias, regionais e hierárquicas de grande porte (em termos amazônicos), temas pouco explorados na etnologia da região ou pela assunção a priori de que não existiam na região ou pelo fato deles terem sido negligenciados devido a amostragens ou ideias tendenciosas.

Os povos xinguanos exemplificam, de muitas maneiras, o que tem sido descrito como ‘Cultura da Floresta Tropical’. Eles são pescadores-agricultores, com foco nos cultivos de raízes, explorando uma ampla faixa de recursos de florestas e de terras alagadas ao lado de rios de vários tamanhos. Suas casas de paus e palha parecem mais com cestos emborcados do que com construções, do ponto de vista da típica casa ocidental (Figura 1A). Como observou Lévi-Strauss (1961:198): “as casas não foram propriamente construídas, mas sim amarradas juntas, trançadas, tecidas, bordadas e polidas pelo longo uso”. Eles geralmente preferem a pintura corporal e alguns poucos adornos de cores brilhantes a vestimentas, o que reflete suas interações em universos sociais amplos, tanto físicos como virtuais.

Estes povos também compartilham muitas semelhanças com sociedades complexas de pequeno e médio porte, que são raras atualmente, mas que eram o regime político dominante em boa parte do mundo às vésperas do colonialismo europeu (Mann 1986), o que seria potencialmente verdadeiro também para a história amazônica mais profunda, pelo menos em número de indivíduos, senão em número de sociedades, e em termos de ‘domesticação de paisagem’. Trata-se de variantes amazônicas das que já foram chamadas de ‘civilizações menores’ das Américas, ou mais comumente ‘cacicados.’ Contudo, essas sociedades complexas representam caminhos alternativos de desenvolvimento sócio-político e não simplesmente estágios anteriores ao estado em termos de um esquema evolutivo.

Como aconteceu em toda a história nativa americana, elas também sofreram uma decadência impressionante depois de 1492. Os ancestrais dos Xinguanos não eram somente sedentários, como hoje; eles viviam em grandes assentamentos (40-50 ha), alguns dos quais mais parecidos com pequenas cidades (*towns*), da Europa medieval, por exemplo, do que com as típicas aldeias da floresta tropical, apesar de hoje suas aldeias somarem poucas centenas de pessoas<sup>8</sup>, tamanho considerado típico das tribos de floresta tropical. Estes assentamentos eram organizados em comunidades regionais, ordenadas com precisão e integradas, agrupamentos hierárquicos compostos de mais ou menos uma dúzia de comunidades de praça (Figura 1C). Os povos xinguanos possuem um sistema de crenças que, apesar de ser claramente uma variação da visão de mundo geralmente glosada como animismo amazônico (ver Descola 1996; Viveiros de Castro 1998), é de certa forma única na região, já que são enfatizados a hierarquia hereditária, o capital simbólico e sócio-político e traços ‘analógicos’ de ontologias sócio-políticas.

## 2. A DOMESTICAÇÃO DA TERRA E DO CÉU

Cada vez mais os amazonistas reconhecem que a domesticação na região determinou mudanças de espécies mas, mais importante, mudanças importantes nas ecologias da paisagem dentro de amplos ambientes construídos, uma ‘domesticação da paisagem’, incluindo reorientações econômicas que concentraram a exploração de plantas e animais específicos, notadamente palmeiras, árvores frutíferas, raízes cultivadas e fauna aquática (Balée e Erickson 2006). Isto incluía diversas modificações gerais da distribuição de plantas e animais e significativas melhorias infra-estruturais, tais como campos elevados, siste-

---

<sup>8</sup> A redução da população de diferentes blocos etno-linguísticos, que tradicionalmente viveram em assentamentos múltiplos, resultou em fusões formando cada vez menos aldeias, desde pelo menos o fim do século XVIII. Na metade do século XX, todos os nove grupos xinguanos viviam em aldeias únicas e as populações destas contavam com menos de 120 pessoas. No século XIV várias aldeias parecem ter tido uma população com mais de 250 pessoas, um número que é novamente característico de grupos locais depois de 1990, devido à ajuda médica e à desaceleração do despovoamento.



mas de manejo de áreas alagadas e manutenção de campos de pousios curtos, como também agricultura rotativa de floresta (Denevan 2001). Isto também incluiu o manejo, às vezes intenso, de plantas e animais que não passaram por substanciais mutações morfológicas, tais como palmeiras, árvores frutíferas, e fauna aquática.

Um ponto crítico diz respeito à domesticação ou à melhoria simbólica da paisagem, e como valores sociais e cosmológicos são atribuídos a espaços e organizam a produção. O tratamento por Descola (1996) da ecologia simbólica aponta o caminho para tais abordagens, baseado no sistema animístico de pequena-escala da Amazônia Equatoriana (os Shuar), que é contrastado com sistemas de produção de grande-escala da várzea amazônica. Ele sustenta que os sistemas hiper-produtivos de antigas sociedades de várzea, em termos amazônicos, devem primeiro ser relacionados a mudanças na organização sócio-simbólica da sociedade, especificamente nos sistemas de valores que criam desigualdade vertical, ou hierarquia social, e permitem o acúmulo de excedente econômico.

Eu estou de completo acordo e argumento que são precisamente estas mudanças que não têm sido reparadas na história cultural amazônica ao longo do século XX, devido, em grande parte, ao determinismo ecológico (eco-funcionalismo) que dominou a história cultural amazônica durante o último século. Portanto, o que é visto como passível de mudança é a base de sustentação tecno-econômica da sociedade, a infra-estrutura, enquanto as mudanças nos sistemas sócio-políticos e na cosmologia são vistas como sendo epifenomenológicas. Diria, seguindo Descola (1996), que mudam primeiro os sistemas de valores, a maneira pela qual as relações sociais são concebidas, que, como ele mostra, incluem a ‘natureza’, amplamente falando (significando o não-humano), e também diversos capitais sociais, culturais e políticos, ‘valores’.

Que tipos de mudanças podemos imaginar como subjacentes às mudanças associadas com a formação (ou natureza) de *politics* territoriais e hierarquicamente organizadas? Isto se relaciona com a justificação da diferença social dentro da sociedade, ou o que pode ser chamado de ‘nascimento’ da ideologia ou de ‘morte’ da autono-

mia social, dependendo do ponto de vista. A emergência do ‘governo’ está lá onde certos indivíduos e grupos sociais (as parentelas desses indivíduos) mantêm acesso privilegiado aos instrumentos de decisão e ação política. Estes indivíduos têm meios institucionais para excluir outros, tipicamente através da posse simbólica de instrumentos de ação política, notavelmente através da naturalização de seu status e autoridade – seus poderes políticos- por meio de referências a ancestrais, resultado de uma personificação do passado. Foi o que Sahlins (1985) rotulou de “história heróica”, que cria uma sequência escalada ou em cascata de ancestrais humanos desde os mais antigos criadores proto-humanos e outros heróis culturais, através de uma sequência de chefes ancestrais idealizados e reais (nomeados). Surgem, assim, pessoas de chefia (aqueles que podem falar tais nomes na oratória político-ritual), e ancestrais imediatos (também marcados por nomes dados por chefes passados a chefes atuais, e daí para chefes futuros). Tudo isso não parece típico de aldeias autônomas ‘de floresta tropical’. O outro aspecto ou condição diz respeito à erosão da autonomia sócio-política em nível regional, ou seja um poder desigual que faz com que algumas comunidades se sobrepujam a outras em sistemas integrados regionais.

O território xinguanos é marcado pelos lugares de nascimento (ou de morte) de grandes heróis culturais e, particularmente, da família do ser criador, Taugi, que depois se transformou em Sol, junto com seu gêmeo Aulukuma (depois Lua), para dar luz ao mundo. Sua mãe (Itsangitsegu) era a filha do primeiro proto-humano, Kuätüngü; suas pernas feitas de raízes e troncos de árvores podiam ser transformadas pelo pai em pernas humanas (como roupas) para se deslocar. Kuätüngü, ele mesmo com a parte superior do corpo humana, herdada de Morcego, e a parte inferior de árvore, herdada de sua mãe, do povo-árvore (os *i oto*),<sup>9</sup> vivia em Morená, a confluência dos tributários que formam o próprio rio Xingu, um dos mais sagrado dos marcadores territoriais xinguanos. Este é o local de um grande sítio arqueoló-

---

<sup>9</sup> Itsangitsegu foi feita por Kuätüngü com a madeira da árvore Kwaryp, como é chamado na língua Kamayurá *negübi* em Kuikuro). A festa que comemora *anetiü* (chefes) recém falecidos é também conhecida, geralmente, como Kwaryp (*egisü* em Kuikuro).

gico e está cercado por numerosos locais sagrados menores. Está situado no centro das terras xinguanas, aproximadamente no limite ou ponto de sobreposição de três grandes blocos culturais pré-históricos: os complexos do oeste, do leste e do norte.

As filhas de Kuãtüngü, incluindo a mãe de Taugi e Aulukuma, Itsangitsegu, foram viver com seu novo esposo, o chefe jaguar Nitsuegü, em sua aldeia de Ahasukugu, localizada na margem sul das terras xinguanas. A mãe divina foi depois enterrada na primeira cerimônia dos mortos, o Kwaryp, dada aos Xinguanos por estes serem a progênie ou os herdeiros da família de Taugi, na localidade próxima de Sagihengu, no alto curso de Rio Culuene. Isto marcou a criação da morte e o Kwaryp se tornou o mais importante ciclo ritual no repertório de rituais xinguanos, um dos mais ricos na Amazônia. Um outro sítio sagrado, próximo do limite sudoeste da nação xingwana, é definido pela casa de Kamukuaka, primo de Taugi e Aulukuma, no alto Rio Batovi.<sup>10</sup>

Esta não foi somente a origem ou o ‘nascimento’ da morte, mas também o começo do tempo linear ou, seja, a genealogia humano. Em resumo, os Xinguanos concebem uma história antiga povoada por diversos seres imortais, incluindo os primeiros ancestrais proto-humanos. Eles fazem isto de um modo que privilegia os ancestrais humanos e cria uma genealogia ininterrupta dos primeiros ancestrais humanos, o criador Sol e sua família, até hoje.

Assim fazendo, Taugi e Aulukuma também criam a temporalidade básica que ordena dia/noite e ciclos celestiais básicos e sazonais, mas também, dando o Kwaryp aos seus filhos, os Xinguanos, eles criaram o tempo humano através do estabelecimento de uma linha de autoridade ancestral que é transmitida, numa sequência infinita de chefes, isto é, de festas Kwaryp. Isto cria uma linha mito-ritual ligando o primeiro Kwaryp, criado para a avó divina, Itsangitsegu, que hoje preside a aldeia dos mortos, a todas as festas subsequentes até o

---

<sup>10</sup> Não há um local desta paisagem ou cosmografia sagrada, que eu saiba, que defina o limite norte da nação xingwana, mas, como esta área foi abandonada devido à perda de população, compressão geográfica e conflitos com grupos imigrantes (Jê e Tupi), esse conhecimento pode ter sido perdido ou não ser hoje amplamente conhecido.



presente. Especificamente, o ciclo Kwaryp afirma uma linha genealógica entre os ancestrais criadores e os *aneti* recém falecidos e seus descendentes, os donos (*oto*) de cada Kwaryp, e, através deles, uma estrutura social hierárquica (baseada em noções de ordem de nascimento) que atravessa a comunidade local. Como descrito e analisado por Franchetto (2000), no discurso formal durante o ciclo Kwaryp, executado num registro especial, são lembrados oito chefes fundadores originais dos Kuikuro. Estes estão associados a comunidades antigas, que não existem mais; apesar de não ser referido como tal, o orador é, por virtude de seu discurso (conhecendo e usando a fala ritual), parte desta sociedade de grandes chefes.

Além disso, narrativas míticas, reverberadas no ritual, e discursos formais estabelecem limites entre grupos. Desde que os primeiros grupos xinguanos foram criados, a eles foram dadas coisas: arco, objetos de adorno pessoal e ícones de chefia, em especial os integrados no ciclo Kwaryp). Estes artefatos distinguem os Xinguanos dos não-Xinguanos e distinguem especializações de aldeias específicas (conchas, cerâmicas, madeiras), bem como a tradição ancestral, lugares e, sobretudo, nomes que navegam através do tempo e legitimam fronteiras sociais tanto internas quanto externas. As especializações das aldeias foram igualmente distribuídas neste momento entre ‘os povos’, o que diferenciava, dentro da sociedade xingwana geral, os *ótomo* (comunidades) primários ou principais, aqueles que têm a festa do Kwaryp e dela participam. Estas especialidades, incluindo colares e cintos de concha, cerâmicas, e outros objetos especiais, são também histórias, repassadas neste tempo antigo pelos criadores. Isto, mais uma vez, naturaliza as relações entre pessoas, assim como os rituais de sucessão de chefia, que marcam e perpetuam de maneiras óbvias os graus sociais existentes, já que estes foram repassados diretamente por ancestrais divinos.

Relações sociais não são baseadas somente no que uma pessoa é, mas sobretudo no que uma pessoa foi, em termos de seus ancestrais, e no que uma pessoa será ou poderá ser, ao substituir, ou não, estes ancestrais. Todas as pessoas têm ancestrais, mas algumas pessoas são elas mesmas ancestrais, pois é através delas que a genealogia

grupar é lembrada. Chefes são os ancestrais apicais do grupo, como descendentes apicais de chefes ou ancestrais mais velhos (falecidos). Chefes, em particular, são sempre lembrados ou situados. Seus corpos, de fato, são cálculos precisos do básico desta cosmologia, que são inscritos ou sedimentados no espaço.

### 3. INTEGRAÇÃO RITUAL E CORPOS DE CHEFIA

Os rituais do calendário xinguno são extremamente diversos (Fausto et al. 2008), mas assumem formas primárias de rituais ancestrais. Trata-se de ancestrais masculinos nos ritos de chefia, em particular o Kwaryp, orquestrados por chefes ‘verdadeiros’ (*anetü ekugu*). O ritual *Yamurikuma* é patrocinado por *anetü* (chefes) e orquestrado por *itankgo* (chefes femininos ‘verdadeiros’) ligadas a grandes mulheres míticas (‘Amazonas’ xinguanas). Vários outros rituais são conduzidos em comunicação com espíritos não-humanos (ver Barcelos Neto 2002, 2008). Indivíduos de chefia tornam-se sujeitos históricos em suas vidas e são objetificados como ancestrais na morte e no renascimento. Se, de um lado, o ato de se mascarar pode ser visto como uma maneira de “ativar o poder de um corpo diferente”, aquele de animais e espíritos (Viveiros de Castro 1998), o complexo material e as tecnologias espaciais de rituais de chefia, em particular a festa dos mortos, ativam não somente ‘outros’ sociais, mas também ‘outros’ temporais, incluindo os fundadores do grupo, do passado recente até os criadores Taugi e Aulukuma: aqueles que vêm antes e aqueles que ‘possuem’ são X *oto*, o que significa dono ou mestre de X (ver Fausto 2008 para uma discussão recente sobre o conceito de ‘dono’ ou ‘mestre’ em sociedades amazônicas).

Todos os rituais são administrados por chefes maiores ou menores, como *oto* deles, mas os ritos de sucessão de chefia são transcendentais no sentido que recriam eventos de criação e criam uma conexão com ancestrais do começo do tempo. Os chefes trazem substância de poder ancestral para eles mesmos na forma de objetos: somente chefes podem usar a substância destes seres ancestrais, os adornos de pele e garras de jaguar e a madeira Kwaryp,

usada para os troncos-efígie, o sepultamento (*tabite*) dos chefes mortos, a estrutura da ‘casa dos homens’ (*kuakutu*) e da casa do chefe (*tajübe*). Chefes são compostos e decompostos, podemos dizer, nesses objetos materiais, nos espaços, e nessas disposições corporais, que em muitos aspectos, chegam a representá-los: a *chieftaincy* ou elite de chefia, os *anetaõ*.

Chefes são chefes exatamente porque são ‘donos’ (*oto*) e administradores da arquitetura pública, das obras e dos rituais, bem como da própria aldeia (*ete*), da praça central (*bugombo*), da *kuakutu*, e da única construção doméstica comunal, o *tajübe* (os chefes que possuem estes marcadores de cargo político são denominados como *oto* deles). Prospecções e mapeamentos arqueológicos têm revelado um padrão semelhante de organização de ocupação regional (ver abaixo): as comunidades xinguanas e os agrupamentos regionais são ordenados hierarquicamente, de acordo com genealogia, função, gênero e idade, e da mesma forma, ancestrais ou, mais precisamente, locais ancestrais são arranjados de acordo com esses princípios sociais.

Os chefes mantêm seu poder, em parte, porque eles podem atrair e manter grandes grupos ao seu redor, incluindo a poligamia, estendendo o *bride-service*, mantendo genros perto deles por mais tempo do que pelo período tradicional de um ano, portanto mantendo grandes famílias e ambientes domésticos produtivos. Isto forma o núcleo produtivo de parentelas de chefia ainda maiores, que são necessárias para sustentar grandes rituais públicos, assim como dádivas estratégicas. O poder dos chefes também é baseado em redes de troca externas, estratégias bem-sucedidas internas e externas, redes de troca ou permuta, de produção e comunitárias (patrocinando desde rituais até trabalhos públicos monumentais, como na construção da *tajübe*, do *kuakutu* e de outras estruturas comunitárias, como pontes de madeira, grande barragens de pesca, estradas principais, incluindo, no passado, grandes valetas dentro e ao redor de assentamentos).

O ciclo Kwaryp é a demonstração-comemoração mais gráfica de sujeitos chefes, onde a história é escrita nos corpos de certos indivíduos, cujas disposições e movimentos, por sua vez, também traçam certos contornos da história coletiva (Agostinho 1974, Carneiro

1993). Tais festas funerárias, como Wagner (2001) aponta para a Oceania, são instituições culturais totais, combinando o social, o político e o religioso, e nós acrescentaríamos o temporal-espacial.

Esses status individuais são construídos ou adicionados no ritual e podem ser vistos como um acúmulo incremental de capital simbólico e político, capitais que ‘circulam’ de acordo com regras estritas de transmissão genealógica, onde se espera que filhos, hierarquizados pela ordem do mais velho ao mais novo, ocupem o lugar de seus pais ou avós. A transmissão de nomes de avós para netos forma dois pontos ao longo de uma linha temporal, que é então mapeada no espaço cosmológico e social. Sujeitos de chefia xinguanos são construídos como indivíduos e como pessoas modelares, exemplares ou reiterações vivas de ancestrais, chefes passados e que, portanto, de certo modo, os posiciona entre humanos e ancestrais. Eles são sujeitos únicos e a âncora das subjetividades de todas as outras pessoas. Estes indivíduos de chefia não só representam ou refletem ancestrais antigos, mas são também as encarnações vivas, ou reiterações destas pessoas, que literalmente “se colocam em seu lugar”.

Hierarquias sociais são constantemente calibradas ou até reinventadas em engajamentos rituais, particularmente rituais de sucessão de chefia, e envolvem complicadas misturas de genealogia e influência da família, escolhas e características pessoais, bem como contingência. Portanto, enquanto o modelo indígena de sucessão de chefia é sempre bastante claro, a passagem linear de chefes ancestrais originais para vivos e futuros chefes é bem mais dinâmica. Em resumo, a genealogia não é meramente uma questão de ascendência biológica, mas de estratégia e invenção discursiva e prática, que é auxiliada pelo fato que, depois de cerca de três ou quatro gerações, as conexões se tornam tênues e algumas vezes referidas como poda genealógica. A questão real são os pais e os avós e, através deles, os ancestrais mais velhos, de forma que os chefes são vistos como um elo com a genealogia do grupo, num sentido linear, onde pessoas-comuns cruzam esta genealogia mais antiga através dos chefes.

Diversas coisas, objetos, estruturas, conhecimentos rituais, disposições corporais, nomes, e lugares inteiros como casas, aldeias

e paisagens são posses inalienáveis de chefes dentro de uma hierarquia que é reinventada, em algum grau, em cada passagem, cada nascimento e morte rituais, mas sempre dentro de um determinado grupo de indivíduos. Estes são elegíveis para o status de chefia devido ao seu relacionamento com iniciados no ritual da puberdade (sejam eles pais, irmãos ou companheiros), ritual que marca o indivíduo como potencial portador de cargo, e com pais, filhos, irmãos e afins de chefes falecidos, que são iniciados como ancestrais na festa dos mortos. Os povos xinguanos se destacam, no âmbito da antropologia amazônica, pelo fato de que nem todas as pessoas são transformadas da mesma forma, algumas simplesmente morrem, outras continuam vivendo, na medida em que elas preenchem lugares – papéis definidos e até titulados, como detentores de grandes nomes – que devem ser preenchidos.

Itens que denotam riqueza, incluindo objetos, desenhos, espaços, estruturas, narrativas, língua especial e até disposição corporal, não somente se tornam propriedades de pessoas específicas em suas vidas, mas são exclusivos da elite de chefia, os *anetaõ*. As coisas são materializadas em várias maneiras pela cultura material e pelo ambiente construído e, assim como o gesto e a fala especial, vêm significar para os outros as trocas entre esta geração e as passadas. É o caso de objetos únicos como o arco negro que o chefe, decorado como jaguar, segura em sua mão. Em termos desenvolvidos por Weiner (1992), estas “posses inalienáveis” criam alinhamentos entre gerações, particularmente em termos de nomes, lugares e objetos exclusivos, que são a “autentificação cosmológica” das genealogias sociais existentes.

As práticas funerárias xinguanas por si só são também repletas de tradição e materialidade. Chefes, seus herdeiros, e pessoas comuns são enterrados de modos diferentes. No caso dos chefes, a madeira Kwaryp é mais uma vez usada, não somente para a estrutura da sepultura, uma borda baixa em formato de ampulheta na superfície do túmulo (*tabiti*). Ela é também usada para os postes subterrâneos aos quais é amarrada a rede do chefe, seja ele homem ou mulher, como se estivesse dormindo. O isomorfismo entre a posição do chefe quando

repousa na casa *tajübe*, em sua rede amarrada a uma madeira Kwaryp e localizada à direita de quem entra, situada ao longo do eixo maior da casa (por definição, na direção leste-oeste, devido à posição norte-sul no anel da praça), e a posição do chefe falecido, posto para descansar numa rede posicionada na direção leste-oeste, com as mesmas pinturas das que são colocadas no tronco Kwaryp (Figura 2). A madeira Kwaryp é também usada para o ídolo homônimo, marcando a transição de chefe para ancestral, de ancestral vivo para membro do *anetaõ* da aldeia dos mortos, presidida pela avó divina.

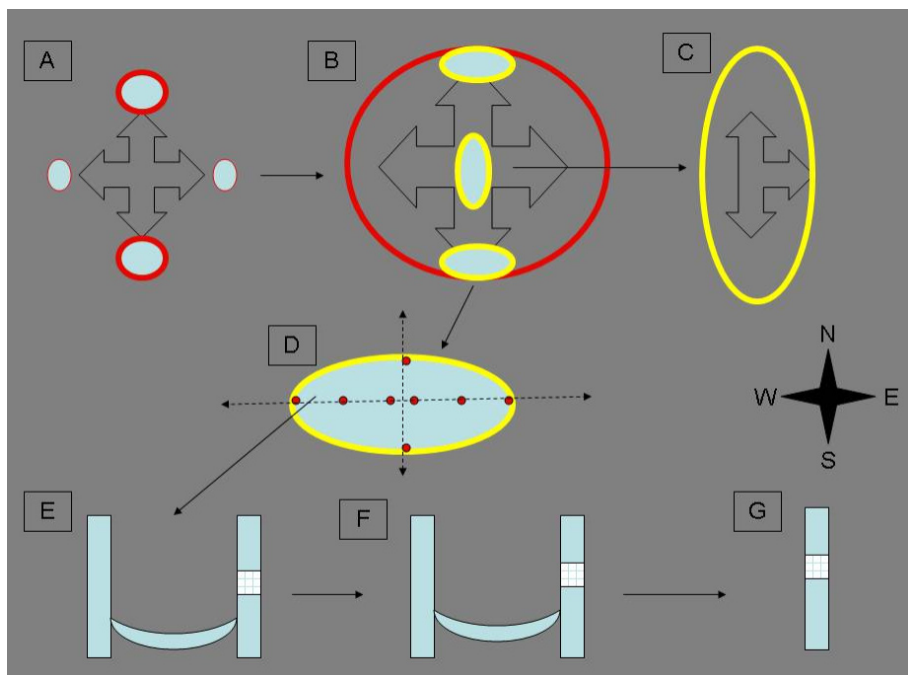


Figura 2: Diagrama esquemático de reiterações espaciais da pessoa fractal: do maior nível de agrupamentos supra-locais (A), para a aldeia (B), a ‘casa dos homens’ cerimonial (*kuakutu*) (C), a casa (*tajübe*) (D), até o corpo do chefe dormindo (E), o corpo enterrado (F) e como é representado no ídolo do Kwaryp (G). Observe: vermelho = aldeia; amarelo = casa; áreas quadriculadas no poste em E e G é a área pintada com desenho de chefia; a cabeça do chefe dormindo (E) e a do chefe enterrado (F) são sempre direcionadas para o oeste.

Em suma, o chefe dorme em uma rede especial feita pela comunidade, assim como ele vive na única estrutura construída coletivamente, a casa *tajübe*. A *tajübe* é construída com as mesmas madeiras e desenhos especiais do *knakentu* e do ídolo Kwaryp.<sup>11</sup> Estes símbolos e os lugares em que eles ocorrem fornecem uma continuidade entre os chefes do passado – ancestrais – e os chefes do presente – em seu caminho para se tornarem ancestrais (vivos) não somente através do uso destes símbolos especiais, que são na verdade as partes do corpo da divina mãe (feita de madeira Kwaryp) e do pai (jaguar) de *Tangi*, que fez os humanos à sua imagem. Os chefes sentam, trabalham, discursam, comem e dormem em lugares específicos e de maneiras específicas.

O local onde os chefes sentam, ficam em pé e falam, como eles o fazem, e com quem, é ordenado por um cálculo social preciso e por uma geometria espacial, acentuados nos ritos e quase caricaturados no ciclo funerário, mas também permeiam a vida cotidiana. Os chefes, em outras palavras, são especiais, como pessoas e corpos, simbolicamente construído através de objetivos exclusivos de elite (*anetãö*), partes de corpo dos ancestrais originais (o pelo e unhas de onça, avo paterna da humanidade, e a madeira de árvore Kwaryp, o corpo da avo materna. De uma forma, isto lembra a ideia de que o

poder excedente possuído pelo rei [leia-se chefe verdadeiro, *aneti ékugu*]...ocasiona a duplicação do seu corpo...um ‘corpo duplo’ [que envolve] não somente o corpo que nasce e morre, transitório, mas também outro que permanece inalterado pelo tempo [e que] alcança seu apogeu na coroação, no enterro, e nas cerimônias de submissão (Foucault 1977:28-29).

É neste sentido que os chefes, como comumente percebidos, constituem ancestrais vivos, mas também um ponto de inflexão, uma construção radicalmente diferente, do tempo-espaço. Ao mesmo

---

<sup>11</sup> A casa *tajübe* é construída numa escala considerável (até 1.250 metros, baseado em observação pessoal) e dá uma sensação notavelmente palaciana, pelo menos quanto ao que possa ser construído sem ferramentas de metal e somente com produtos da floresta tropical. A *tajübe* deve sempre estar aberta e membros da comunidade devem ser ouvidos na frente do espaço público central (parentes geralmente entram pela porta de trás).

tempo, o caráter redistributivo do poder político-econômico, neste caso, o excedente, reside no corpo do chefe ou, em outras palavras, gira em volta de suas orientações dêiticas na vida e na morte.

#### 4. PESSOAS, CASAS E PRAÇAS: O CORPO FRACTAL

A pessoa e a personificação são áreas de aguçado interesse antropológico, nas terras baixas sul americanas e alhures, ao longo das últimas décadas. A duradoura e ampla discussão sobre a pessoa e a construção social do corpo na Amazônia, como Viveiros de Castro observa (1998), há muito antecede a “febre do encorporamento.”<sup>12</sup> Estas questões são geralmente tratadas em termos de valores sociais e identidade, como as pessoas identificam a si mesmas e às outras em grupos sociais, em termos de ações ou regras de grupo específicas e normativas. Discussões recentes sobre a noção de ‘pessoa’ frequentemente evocam ideias de subjetividade relacional, referindo-se a indivíduos compostos e “divisíveis”, de acordo com a antropologia social preocupada com as dimensões cruzadas de identidades individuais e de grupo social, incluindo as relações entre sociedades humanas (especialmente afinidade ou relações ‘externas’) e a ‘afinidade potencial’ dentro de universos sociais mais amplos que incluem natureza e sobrenatureza.<sup>13</sup>

A antropologia amazônica se preocupa mais com o modo de conceber o corpo como compostos ou decompostos à luz das relações ou regras sociais declaradas. Portanto, a discussão do corpo parte do que as pessoas dizem, ao invés de detalhadas investigações do que as pessoas realmente fazem (com seus corpos) na vida doméstica, na *performance* ritual, no espaço da aldeia e dentro de paisagens mais amplas. Em outras palavras, lida-se mais com a noção de pessoa (ou de corpo) do que com tecnologia do corpo propria-

---

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, Seeger, Da Matta, e Viveiros de Castro 1979 e, em particular, Viveiros de Castro 1979 sobre o Xingu. Traduzimos com um neologismo (encorporamento) o termo *embodiment*.

<sup>13</sup> Ver, por exemplo, Strathern (1988) e Viveiros de Castro (2001).



mente dita, em termos maussianos (ver Allen 2000).<sup>14</sup> Obviamente, são exceções notáveis, por exemplo os estudos da decoração corporal como expressão externa da identidade social (Turner 1980; Vidal 1992). As verdadeiras ações e relações entre corpos, materialmente definidos, e como eles se movem através do tempo e do espaço não são especificadas e a corporalidade se torna teórica, o que perpetua a precedência analítica da mente sobre o corpo da filosofia e história ocidental (Richlin 1997).<sup>15</sup>

Uma corrente recente da antropologia perspectivista se inspira na imagem de “pessoa fractal” proposta por Roy Wagner (1991, 2001), conceito que se refere às qualidades *self-escalring* ou ‘holográficas’ dos sistemas culturais humanos, características miméticas ou metonímicas compartilhadas por indivíduos e grupos sociais. Dependendo da perspectiva, diferentes dimensões da pessoa tornam-se aparentes. Portanto,

pessoa enquanto ser humano ou pessoa enquanto linhagem ou clã são igualmente secções ou identificações arbitrárias deste encadeamento, diferentes projeções de sua fractalidade

adicionando uma dimensão temporal para a análise social (1991:166). Wagner argumenta que

permanece a possibilidade de que o fenômeno social e cultural possa ser colapsado ao longo de alguns eixos, de modo a fornecer compreensões sensíveis a dimensões escalares e de elegância e força surpreendentes, generalizando formas conceituais e de pessoa que não são nem singulares nem plurais (ibid.:163).

Nas concepções de sociabilidade *kuikuro*, as propriedades *self-scalring* são marcadas na língua indígena pela distinção entre pessoas de dentro e pessoas de fora, princípios básicos da alteridade social. O termo *ótomo* refere-se primeiramente à comunidade, sendo usado como uma designação do conjunto de habitantes (comunidade) de um lugar: *Ipatse ótomo* (a comunidade do Lago Ipatse), *Kubikugu* (cór-

<sup>14</sup> No presente contexto, Agostinho (1974), Gregor (1977) e Seeger (1976) são exceções notáveis; ver Heckenberger (2005) para uma discussão mais ampla.

<sup>15</sup> Ver Hamilakis et al. 2001 e Joyce 2005 sobre a arqueologia do corpo.

rego do peixe *kubi*) *ótomo*, *Labatua ótomo*, etc. *Ótomo* também significa pessoa de dentro ou parente, em oposição a *telo*, pessoa de fora/afim (Franchetto, 1986 e 1993). *Telo* refere-se ao não-parente. *Ótomo* e *telo* são termos reiterativos e sua referência depende do contexto. Portanto, um *ótomo* pode ser o grupo local – hoje o significado principal associado ao termo – parentes e não-parentes dentro e entre grupos definidos por consanguinidade (dividida em irmãos classificatórios e ‘verdadeiros’) e por afinidade.

*Ótomo* é, portanto, um termo que denota a parentela de alguém, o que, no caso dos chefes principais, divide as aldeias, aproximadamente, em duas metades hierarquizadas e em divisões menores.<sup>16</sup> Os chefes principais são recursivamente definidos pela posição no espaço: norte ou sul da praça, ou à esquerda e à direita de quem entra numa aldeia da estrada principal e formal, orientada, aproximadamente, no eixo leste-oeste, sendo que a divisão nestas metades compõe uma partição quadripartida da comunidade<sup>17</sup>. Portanto, uma casa – definida como um grupo social com dimensões físicas correspondentes a estruturas de casa singulares ou múltiplas – é uma forma de *ótomo*, o *ótomo* dentro do *ótomo*, com os *ótomo* dos chefes principais formando as principais facções sócio-políticas dentro da aldeia.

Em termos espaciais, este cálculo social é isomórfico com as casas ou corpos de pessoas sociais ou ‘morais’ mais amplas: as casas, as Casas (compostas pela parentela dos chefes principais), as comunidades de praças locais, os territórios dos sub-grupos (conjuntos de aldeias, que hoje em dia são linguisticamente definidos) e a região da cultura xingwana, definido através de ocupações históricas e lugares sagrados, casas e aldeias dos seres ancestrais (ver Figuras 1 e 2). Dentro de comunidades multiescalares, os espaços são definidos tanto em relação a territórios e fronteiras sociais geopolíticas, como por variação situacional (cotidiana e ritual), ou por aquilo que podemos cha-

<sup>16</sup> Em qualquer momento, existe um *anetiü ekuṅgu* principal, a cabeça do *ótomo* local.

<sup>17</sup> A aldeia kamayurá, por exemplo, tem uma entrada formal norte-sul, que pode estar relacionada à sua posição um pouco ao sul do Lago Ipavu, ou pode ser indicativo do fato de que estes Tupi-Guarani se mudaram para a área no século XVIII, depois dos agrupamentos galáticos terem se desintegrado.

mar de dêixis corporal. Em outras palavras, existem espaços particulares, territórios pessoais, familiares, de casas, de Casas (*ótomo* de *anetii* principais), de aldeias e de conjuntos de aldeias, que são, ao mesmo tempo, fixos e contextualmente observados ou relevantes. São questões que dizem respeito não somente a como as pessoas concebem a si mesmas e aos outros, mas também como os corpos humanos são distribuídos no tempo-espaço.

No *habitus* do dia-a-dia, os princípios básicos da sociedade e da cosmologia xinguanas são reproduzidos em espaços domésticos e públicos altamente estruturados. As casas são dispostas de acordo com um cálculo preciso que inclui medições de proporção, distância e ângulo. Quando uma casa é construída, o eixo longo é disposto colocando-se de dois a quatro postes centrais ao longo de uma linha e depois colocando-se dois postes de ponta ao longo da mesma linha e equidistantes do centro. As casas são, portanto, divididas em um centro, partes da frente e posterior e extremidades, que da perspectiva do observador se situam à esquerda e à direita.

O espaço doméstico dá acesso aberto para a maioria das áreas, exceto àquelas privadas de cada família. Ele pode ser altamente especificado, dividido em áreas dominadas por certo grupos de idade e gêneros. O espaço pode ser também modulado por certas pessoas-chave, o que quer dizer que o lugar onde outras pessoas estão situadas relaciona-se a um ou poucos indivíduos principais, dos quais o mais importante é/são o(s) dono(s) da casa (*üne oto*). A rede do dono da casa é amarrada ao longo do eixo da casa à direita de quem entra, e o segundo dono à esquerda. No caso de chefes principais (*anetii ekuqu*), na aldeia kuikuro, em particular na casa do chefe (*tajübe*), a posição do corpo é paralela ao eixo da estrada formal de entrada da aldeia (*tanginhü*).

A casa é uma reiteração do espaço da aldeia, um microcosmo, ou a aldeia é um macrocosmo da casa, orientada por uma frente e um atrás, definidos pela posição da casa cerimonial, o *kuakutu*, e uma esquerda e direita, em relação a estrada formal (*tanginhü*). Todos os locais iniciais de habitação começam com um centro, que é tanto um local de enterramento como também um local para reunir, dançar, lutar,

entre outros rituais. Além do estabelecimento de um centro, os sistemas de conhecimentos relacionais ou indexados incluem vários princípios básicos. Como há muito foi percebido em estudos amazônicos, praças circulares dividem o mundo de acordo com princípios sociais básicos de alteridade social e da mimese, neste caso a reprodução, no ritual, de pessoas e eventos míticos de fundação. Esta é uma relação

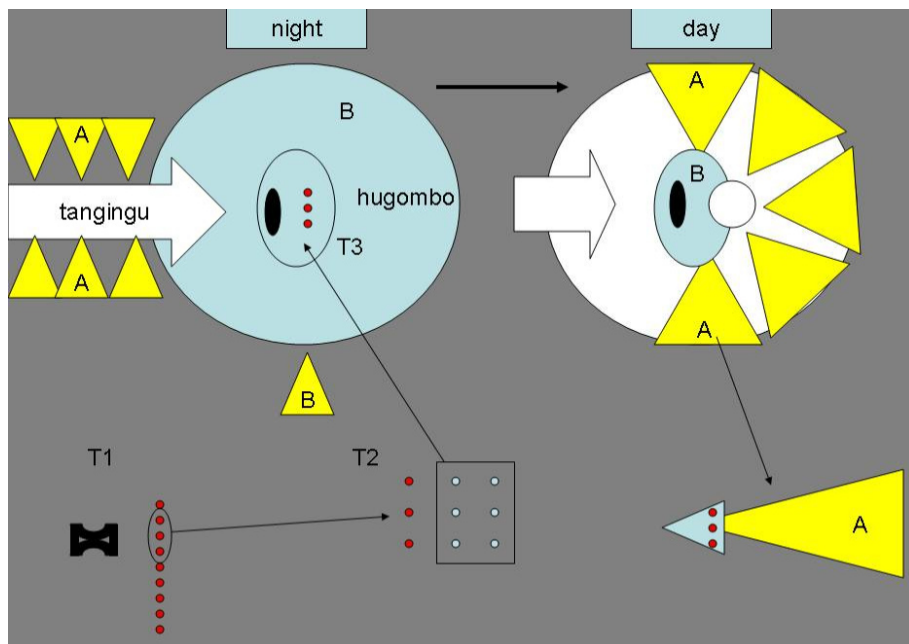


Figura 3: Esquema de alteridades básicas marcadas no espaço social da praça durante os momentos principais do ciclo ritual funerário Kwaryp. A praça da aldeia (*bugombo*) com acampamentos de visitantes ao longo da estrada formal; chefes em luto no centro da aldeia ao redor dos ídolos de madeira (pontos vermelhos) na noite do ritual; no dia seguinte, estes mesmos grupos formam segmentos na vila circundando a área central dos ídolos Kwaryp, em frente ao *kuakutu* (oval preto). No alto, dois esquemas de praça, o *ótomo* anfitrião (grupo interno) é indicado em azul e os visitantes (grupos externos) em amarelo; cada segmento de sub-grupo tem três chefes em bancos, ranqueados a partir do meio, o que também é o caso do desfile que acontece na frente do *tabiti* (tempo ou T1, pontos vermelhos) e do chamado dos campeões de luta (pontos brancos) na frente dos mesmos chefes (em vermelho) (T2), assim como da posição dos troncos (T3).

recursiva, que, em algum grau, se reitera escalarmente. Em outras palavras, grupos que formam pares constantes em um nível baseado em alteridades entre nós (eu) e eles, são colapsados em uma única categoria de um nível mais alto ou se multiplicam em níveis mais baixos.

Na dimensão horizontal, as praças exibem dois elementos principais. O primeiro é uma dimensão concêntrica que se expande para fora a partir de um núcleo público e sagrado, onde estão localizados cemitérios, o *kuakutu*, com suas flautas e máscaras, e a área de dança dos rituais principais; seguem o anel periférico da praça, vazio, porém menos sagrado, seguido pelo anel doméstico, a periferia da aldeia, um campo e a periferia máxima constituída pelo ‘mato’. O segundo elemento, então, é dado por um sistema de divisão baseado, primeiramente, na divisão da praça em metades norte e sul pela estrada leste-oeste (ver Figura 2). Todas as praças têm um centro, um núcleo espaço-temporal e *axis mundi*, e, simultaneamente, elas dividem o mundo em duas metades, construídas em cima de um ângulo que é mais ou menos leste-oeste (apesar de definido na língua indígena por meio da entrada e da saída do sol, especificamente durante a estação ritual, de junho a setembro). Secundariamente, esse sistema de divisão é caracterizado por uma quadripartição e oito seções, criadas pela adição de traços norte-sul, com casas ou estradas, e de um eixo intercardinal, também marcado por casas, estradas, ou, comumente, ambas. As estradas criam uma rede precisa, conectando lugares dentro de agrupamentos, através da região abrangente (ver a configuração do antigo sítio de X13 na Figura 1 para um exemplo gráfico destas divisões). No contexto de Kwaryp, uma outra distinção sócio-espacial piramidal é evidente: a liderança da elite *anetaõ* está na frente de sua respectiva comunidade, primeira entre iguais e a primazia entre iguais é de quem está no meio de três (Figura 3).

Não há dúvida, neste mundo dividido, sobre quem é quem, mas, se houvesse, também existe uma fórmula fácil para se seguir. Como já foi dito, do lado direito, ao entrar na casa, está o dono, *üne oto*, perpendicular à porta e, se ele for um chefe de hierarquia alta, à sua direita deveria estar a primeira esposa; na esquerda da casa estará o dono secundário. Ao entrar na aldeia, ao longo do caminho formal, esta

geometria é mantida, já que à direita (ou às vezes à esquerda) se encontra a *tajübe*, a casa do chefe. Tal como no corpo, a assimetria social pesa para a direita. As principais estruturas permanentemente em pé, no sentido de construídas sempre no mesmo lugar, são o *kuakutu* e as casas dos chefes principais, em particular a *tajübe*. São estruturas ovais quase idênticas às casas comuns (*iine*), mas elaboradas com feições especiais (madeiras, desenhos e outro detalhes) e dispostas em um plano exato. O eixo longo do *kuakutu* é perpendicular à linha leste-oeste marcada pela estrada formal (*tanginhü*) e cria um eixo norte-sul fixo, marcando, assim, a estrutura básica da aldeia, que é espelhada pelas casas, numa escala menor, e, no passado remoto, por conjuntos regionais, numa escala ainda maior.

## 5. CENTROS E GALACTISMO: O CORPO POLÍTICO

Hoje a comunidade (*ótomo*) máxima xinguana é tipicamente o grupo local da praça. No passado antigo, o *ótomo* máximo era um grupo multicomunitário territorial, especificamente os conjuntos galácticos do período de 1250 a 1650 D.C., que eram aparentemente diferenciados, na época, em três grandes blocos: um bloco ao leste (correspondendo aos ancestrais dos grupos xinguanos karib), um bloco ao oeste (ancestrais dos xinguanos arawak do sul) e um bloco ao norte (ancestrais dos Yawalapiti, também arawak).<sup>18</sup> A estrutura regional de *polity* (conjunto galáctico) territorial, o *ótomo* máximo, que era rigidamente hierárquica sócio-espacialmente, não sobreviveu até tempos históricos, com exceção de traços efêmeros, como a hierarquia local na relação entre aldeias-mães e aldeias-filhas.

Como hoje, as aldeias circulares antigas eram as estruturas básicas de assentamento, sendo a morfologia de assentamento derivada de princípios básicos inerentes às praças. Em outras palavras, a caracte-

---

<sup>18</sup> Como Franchetto (1986 e 2001) nota, existem blocos linguísticos, especificamente um bloco karib (Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa e Matipu), dois blocos arawak (ao sul Wauja e Mehinaku, ao norte Yawalapiti) e vários grupos menores que chegaram ao Alto Xingu ao longo dos últimos 300 anos (Kamayurá, Aweti, Trumai, Bakairi, e Suyá, sendo que somente os dois primeiros foram integrados na sociedade xinguana).

rística principal de todas as comunidades xinguanas é a praça circular, que por si mesma é disposta de acordo com certos princípios básicos: (1) ela está sempre situada adjacente a um curso d'água, dentro de não mais do que umas poucas centenas de metros; (2) um caminho formal é disposto aproximadamente no eixo leste-oeste (dentro do arco produzido pela linha leste-oeste entre os solstícios); (3) a praça e as estruturas principais, notadamente a casa central, o cemitério e a casa do chefe e suas partes, são orientados para estas divisões cardinais e intercardinais, com histórias sociais precisas bastante conectadas a elas. Em conjuntos regionais pré-históricos, que consistem em múltiplas comunidades de praça num padrão galáctico amarradas a um centro (praça) exemplar, onde cada nódulo é uma reprodução ou modelo do centro de praça exemplar, o mesmo princípio básico se aplica. Nesta dimensão (regional) adicionada, podemos ver que estes princípios reiterativos da pessoa fractal se estendem do corpo humano, da casa ou da aldeia para a região.

Na área de estudo kuikuro ( $\approx 1.200 \text{ km}^2$ ) dois destes conjuntos foram definidos (para uma discussão mais detalhada ver Heckenberger 2005; Heckenberger et al. 2008). O conjunto do norte (*Ipatse*) é melhor conhecido e mostra claramente um padrão multicêntrico, composto de um núcleo de assentamento central (exemplar), quatro assentamentos muralhados e orientados cardinalmente em relação ao centro, e vários assentamentos-satélite localizados nas margens ou entre os conjuntos, pode-se sugerir que cada agrupamento tinha aproximadamente 20 km de diâmetro (uma área de aproximadamente  $300 \text{ km}^2$ ). No conjunto *Ipatse*, o centro exemplar (X13) não era um grande centro residencial, mas sim uma espécie de 'ponto de conexão' para dois centros residenciais principais (40-45 hectares) e dois secundários (20 ou mais hectares) ligados por estradas largas e estreitas (ver Figura 1C). Os grandes centros residenciais eram cercados por valetas de até dois quilômetros, aparentemente associadas às 'muralhas' constituídas por valetas providas de estacas, provavelmente de até dois quilômetros. Os dois assentamentos residenciais maiores (X6 e X18) eram equidistantes (5 km) para o norte e para o sul e os dois centros secundários (X17 e X22) equi-

distantes para o leste-nordeste e para o sul-sudoeste (8km) do X13, que parece ser, essencialmente, a praça central da *polity* regional.

Apesar de semelhantes em termos de padrão multicêntrico, as diferenças entre os dois conjuntos são notáveis. No caso de *Kuhikugu*, o núcleo cerimonial (*axis mundi*), que era uma praça bastante pequena (para os padrões tanto contemporâneos como pré-históricos)<sup>19</sup> de aproximadamente 100 metros, era situado no centro de um grande centro residencial. Esta tem um formato de bacia, marcado por um montículo em anel que é uma estrutura imponente de dois metros de altura. Aparentemente, isto lembra vários centros americanos, meso-americanos ou andinos, como Tikal ou Cuzco, onde praças centrais são notáveis não só por sua natureza aberta e pública, mas ao mesmo tempo fechada, privada e exclusiva. Até onde é conhecido atualmente, X11 é o único assentamento fortificado do grupo, mas isto é provavelmente um reflexo de amostragem, já que somente um dia de trabalho arqueológico foi gasto em dois dos satélites principais. Grandes sítios, com valetas nas margens dos assentamentos, foram observados em várias partes da bacia dos formadores do Xingu, distribuídas entre o alto curso do Rio Culuene, no sul, até a confluência dos rios Xingu e Suyá-Missú no norte (200 km). Uma estimativa conservadora nos fala de pelo menos quinze conjuntos dessa natureza, provavelmente mais, considerando a ausência de estudos arqueológicos na região, dentro de uma área mínima de 20,000 km<sup>2</sup> – o território da *peer polity* xinguana antiga (cerca de 1250-1650 d. C.).

Os assentamentos do passado profundo, grandes e densamente distribuídos, alguns com mais do que dez vezes o tamanho das aldeias atuais, sugerem que muitas das relações hierárquicas e de poder político eram bem mais acentuadas e elaboradas. Da mesma forma, havia pelo menos oito vezes mais assentamentos, ordenados por uma divisão clara, quase cristalina, em centros ou nódulos hierarquizados, que fornecem evidências claras de mais uma escala na qual os princípios básicos culturais reiteram-se, na orientação dos corpos huma-

---

<sup>19</sup> A praça comum das aldeias tem aproximadamente 150 metros, e as praças pré-históricas tinham tipicamente entre 120 e 150 metros (a maior praça já registrada, na aldeia atual kuikuro, tem mais de 200 metros).



nos, nas casas e no *habitus* básico da vida cotidiana, na *performance* ritual e na orientação da aldeia circular, nas orientações precisas dos ‘agrupamentos galácticos’ tardios. As organizações regionais dentro de conjuntos regionais hierárquicos, ou *polities*, eram governadas pelos mesmos princípios básicos estruturantes incorporados em ‘segmentos fechados’ de casas e aldeias, mas que se estendia no passado para incorporar comunidades de praça, das menores até as maiores, em conjuntos hierárquicos em territórios definidos. As sociedades complexas baseadas em praças do Xingu são uma extensão ou uma amplificação de relações e de orientações sociais incorporadas na praça, reiteradas em sistemas multicêntricos.

A redundância serial das orientações espaciais básicas dos corpos nas casas, nas aldeias e através do território – iterações fractais do corpo social – revelam uma profunda historicidade, reproduzida e preservada nos ambientes construídos e nas paisagens florestadas da região. A invariância, objeto da antropologia estrutural, foca na redundância serial, incluindo o fenômeno em cascata ou reiterativo, tal como os sistemas de cosmologia, de parentesco e da etno-matemática, sendo este último, no entanto, pouco explorado na maioria dos casos amazônicos (como as pessoas medem e dividem o mundo). O Alto Xingu é importante para a compreensão de fatores de organização de assentamentos, do planejamento regional e da arquitetura, o que por sua vez pode estar conectado ao conhecimento etno-matemático dos povos xinguanos descendentes, que, em geral, perpetuam um antigo sistema de conhecimentos, embora numa escala menor.

O *built environment* de várias partes das Américas, como, por exemplo, os Andes, a Mesoamérica e o sudoeste dos EUA, tem sido considerado de forma frutífera nestes termos, ou seja, por exemplo, em termos de quais são os princípios básicos de ordenamento que são reproduzidos em relações espaciais e como eles imitam o cosmos, através de disposições de assentamentos e regionais. No entanto, discussões de aspectos como a geometria, a arquitetura e o planejamento do uso da terra na Amazônia são poucas elaboradas e, quando consideradas, são geralmente restringidas à aldeia, a comunidade local, que, por sua vez, é vista como uma unidade autônoma, um microcosmo

único e fechado. Pessoas e corpos, que habitaram as sociedades da floresta tropical ou que estamos pré-dispostos a encontrar nas culturas da floresta tropical, a partir da etnografia de século passado, são vistos como partes de sociedades igualitárias, autônomas e de pequena escala, atravessadas somente através por distinções de gênero, idade e afinidade. De extrema importância, nas sociedades de praça xinguanas, todavia, são as diferenças fundamentais atribuídas a alguns indivíduos, uma elite, em termos da construção de corpos humanos, e as diferenças na forma em que eles experienciam, representam, e controlam o tempo-espaço.

As praças primeiramente e principalmente atraem coisas, unificam e criam um espaço para a interação social pública. A praça é uma cartografia sócio-espacial, uma história topográfica e uma bússola ou relógio solar, que orienta não só o espaço como também a própria sociedade e as diversas relações dela com ‘os outros’, os seres da terra e do céu. Como diagramas de relações sociais básicas entre pessoas em comunidades e entre membros da comunidade e diversas outras categorias, incluindo Xinguanos, outros povos indígenas e seres não-humanos, são um ‘sócio-grama’ e um ‘cosmo-grama’, como há muito tempo reconhecidos em sociedades de praça circular na etnologia regional. A praça numa aldeia xingwana é o centro do todo social, político e cosmológico, é um símbolo mestre, uma metáfora raiz, um operador simbólico: é um fato social total.

Praças também separam coisas, em lados e quartos, e, nos maiores assentamentos antigos, em bairros, assim como em centros e periferias. Apesar de aparentar ser um modelo de tomada-de-decisão aberto ou transparente, um fórum público onde todos têm um assento na fileira da frente, esta geometria mascara poderosas táticas de exclusão. Elas dividem o mundo em lugares superiores e inferiores e corpos superiores e inferiores, dependendo de como os corpos humanos individuais se combinam nestes espaços. Cada posição na praça tem seu ‘outro’ específico, cada grupo de praça tem seus ‘outros’ específicos contextualizados, centros e satélites, parentes próximos, parentes distantes e não-parentes, que, por sua vez, aparecem de diversas formas. O que cada um pode fazer na esfera pública é

pré-determinado, baseando-se no corpo e na extensão dos corpos de outros, daqueles que vieram antes e daqueles situados ao redor. As orientações, altamente repetitivas e precisas, de leste a oeste, da direita à esquerda, centro de um círculo e centro de uma linha, requerem uma disciplina corporal associada aos movimentos rituais e à vida doméstica, movimentos que se sedimentam numa forma claramente visível em contextos arqueológicos.

A praça xinguana, meticulosamente disposta de acordo com um conjunto de características contextuais e relacionais e inscritas na vida cotidiana através da organização das casas, do espaço da aldeia e da paisagem, é uma característica notável da paisagem política, uma *doxa* (no sentido de Bourdieu 1977). Sua força política reside no mascaramento ou naturalização, como é comumente chamado, de um poder político. Mais do que um sócio- e cosmo-grama, a praça, como coração de um sistema de relações sócio-políticas, o corpo político, é uma disciplina. Em termos gráficos, ela é uma panóptica, onde todas as relações são reveladas e inscritas no chão, e, ao mesmo tempo, escritas no corpo. A praça, o ritual de praça, e todas as estruturas relacionadas (casas, estradas, valetas, etc.) são disciplinas corporais, parte de um discurso do conhecimento e do poder que permeia todos os elementos da sociedade xinguana. É neste sentido que podemos analisar o espaço da praça, até em sociedades xinguanas de escala relativamente pequena e mais ‘igualitárias’ dos tempos recentes, como uma forma de poder disciplinador.

Seguindo Foucault (1977:141-145): “a disciplina deriva da distribuição de indivíduos no espaço”, configurado por cercas, divisões, diferenciação funcional e classificação de lugares, a atenção meticulosa ao ordenamento e à disposição, onde se está posicionado no interior de uma série. O poder disciplinador, como “uma ‘física’ ou uma ‘anatomia’ de poder, uma tecnologia” (ibid.:215), repousa no contínuo reforço e reprodução de relações e orientações espaciais em diversos cenários, que, por sua vez, reproduzem relações sociais ordenadas e, particularmente, ranqueadas e, ao mesmo tempo, depende de uma certa temporalidade, um ordenamento de tempo e espaço, objetivando estabelecer ritmos e regulando ciclos de repeti-

ção, que por sua vez regulam a experiência e a prática corporal: “ela é um corpo de exercício, ao invés de física especulativa, um corpo manipulado por autoridade, ao invés de imbuído com espíritos animais” (Foucault 1977:149). O tempo disciplinador é um tempo humano, que neste caso se manifesta na forma mais óbvia nos grandes rituais inter-comunitários dos *anetaõ*,<sup>20</sup> em particular no Kwaryp, que giram em volta de corpos especiais, marcando-os, orientando-os numa maneira que manifesta não só as relações sociais de parentesco e afinidade, de cima para baixo, mas também a linhagem da humanidade que se estende dos vivos, os donos de Kwaryp, aos mortos, os *anetü* recém falecidos e os *anetü* principais do passado remoto (do século XIX), que são lembrados nos discursos exclusivos dos chefes principais, até os ancestrais humanos originais, os criadores, os donos do primeiro Kwaryp, os *anetaõ* primordiais.

Esta disciplina de que eu falo é, obviamente, radicalmente diferente daquela “tecnologia panóptica,” compostas por corpos dóceis, que Foucault tinha em mente nas descrições do “enxame de mecanismos disciplinadores” que define o período histórico do capitalismo emergente. Em termos da construção de sujeitos (‘subjefificação’) e de disciplinas corporais e, a partir dela, do controle de *flows* e *scapes* simultaneamente econômico, político, social, e ideológico, o sistema xinguano, na perspectiva de longo prazo, apresenta um padrão bastante diferente, ou transformado, do que estamos acostumados a ver na Amazônia indígena. Não se trata do surgimento da ideologia no lugar da cosmologia, da redistribuição no lugar da reciprocidade, do poder político no lugar de sistemas marcados simplesmente por diferenças de valores e beleza, mas sim da importância do que seria chamado de ideologia, de poder político e de redistribuição de capital (tanto simbólico como econômico), inclusive mecanismos de exclusividade e excedente, em outras partes do mundo, e que merece consideração como uma modalidade incipiente de ‘bio-poder’ ou até docilidade. Porém, como muitos casos de sociedades complexas de pequeno ou médio tamanho do mundo

---

<sup>20</sup> Os rituais ligados à chefia podem ser contrastados aos rituais, tipicamente locais, que envolvem interações com seres não humanos, chamado *itseke* pelos Kuikuro (ver Barcelos Neto 2008)

pré-moderno, é esta uma modalidade que tem o ritual como pivot, o que Southall (1999) chama a “fase ritual de economia política”.

A praça, como *theatrum politicum*, alcança sua máxima expressão nos sistemas políticos nativo americanos dos centros altamente exclusivos de praça, como nas sociedades urbanas de Mesoamérica ou dos Andes Centrais, também notáveis pela grande variabilidade de formas e escalas. Considerado no longo prazo, o sistema xinguano também representa uma forma de governabilidade, que, apesar de bastante diferente de muitos exemplos clássicos, em sua organização e funcionamento, merece consideração como uma verdadeira civilização, composta de *polities* pequenas e hierárquicas integradas em uma *peer polity* regional heterárquica<sup>21</sup>. De fato, em várias sociedades regionais, as relações hierárquicas se cruzam com outras heterárquicas, manifestando-se, por exemplo, em divisões opostas (dualistas) e quadripartidas, tanto nos sistemas espaciais como sócio-políticos, com diversos pólos de poder e resistência. Neste sentido, os padrões xinguanos, embora distintos – uma variante verdadeiramente amazônica – são comparáveis com diversas sociedades complexas do mundo, tanto faz se chamadas de cacicados, micro-estados, reinos, ou outro rótulo (eu mesmo prefiro o termo *polities* não ou pré-ocidental ou, aliás, pré-modernas). Em particular, tais padrões mostram claramente os dois fatores sociais considerados fundamentais em sociedades complexas antigas: uma organização sócio-política regional ou regionalidade e um sistema de valores, beleza e, sim, poder político, baseado em hierarquia hereditária e marcado por posições sociais institucionalizadas no corpo duplo dos soberanos (um definido pela vida pessoal e o outro encaixado em posições – lugares, papéis, e cargos públicos – fixas e nomeadas). É importante aqui enfatizar, como nota Fausto (2008), que os sistemas de poder político que estamos acostumados a conceber em termos de controle e coerção pela experiência histórica ou no pensamento moderno ocidental têm que ser redefinidos nos contextos não-ocidentais, como na Amazônia. Não se trata de uma questão de presença ou

---

<sup>21</sup> Crumley (1994:186) define “heterarquia” como “um sistema no qual elementos não são ranqueados entre eles ou são ranqueados em várias maneiras, dependendo de certas condições”.

ausência de dominação e domínio privado, mas de formas, mecanismos e relações variadas em que eles se manifestam.

## DISCUSSÃO FINAL

Pesquisas arqueológicas e etno-históricas recentes sobre a história profunda da Amazônia sugerem uma variabilidade cultural muito maior do que foi tradicionalmente aceito, incluindo a presença de *polities* de tamanho de pequeno a médio em várias áreas. Em outros lugares, tais sociedades complexas são definidas, em parte, pelo fato de possuírem limites fixos, de maneira que as identidades sociais individuais e de grupo são definidas pela inclusão em uma unidade política territorial, como também por parentesco e por relações sociais, inclusive, neste caso, pelas relações entre elite e povo comum. A maioria dos comentários sobre a Amazônia tende a focar nos limites sociais devido à crença de que sistemas políticos ou fronteiras geopolíticas são fracamente desenvolvidas na região, porém a arqueologia sugere que, em várias regiões, *polities* com limites territoriais claramente definidos por centros e fronteiras, ou até zonas-tampão, estavam presentes na Amazônia (Neves e Petersen 2006).<sup>22</sup>

Entretanto, enquanto a maioria dos pesquisadores concorda sobre o fato de que tais *polities* estavam presentes em várias áreas da Amazônia, especialmente nas áreas do rio Amazonas, na área circun-caribe, e nas periferias da Amazônia meridional, pouco é conhecido sobre sua organização social e política, por exemplo, sobre exatamente quais tipos de fronteiras estavam presentes.

Parece claro que as fronteiras sociais e os territórios destes *polities* eram bastante diferentes daqueles associados com as formações sociais de menor escala amplamente descritas nos registros etnográficos do século XX, inclusive no Alto Xingu. Mais ainda, a presen-

---

<sup>22</sup> A discussão de zonas-tampão entre *polities* ribeirinhos principais é um método de definir fronteiras geopolíticas. Ele é, porém, baseado, na maioria dos casos, no reconhecimento de zonas ‘vazias’ descritas em documentos antigos ou prospecção arqueológica superficial, ao invés de a partir de verdadeiros levantamentos detalhados de assentamentos, que levem em consideração as diversas estratégias de assentamento em diferentes partes da Amazônia, incluindo ilhas, bancos de rios, zonas-tampão e áreas longe de rios (ver Porro 1996).

ça de tais *polities* e as redes sócio-políticas que elas formaram, que incluíram diversas formações sociais não-complexas (como comunidades politicamente autônomas), dentro de amplas economias políticas regionais, torna claro que os padrões pós-coloniais de comportamento territorial, os movimentos de população e os padrões demográficos não podem ser aceitos como um modelo para sistemas pré-coloniais, que devem ser entendidos em seus próprios termos. Concluímos que as sociedades ‘maximalistas’ amazônicas, tais como foram estruturadas ou funcionaram, sob o ponto de vista de aspectos gerais bem estabelecidos para os povos amazônicos, têm sido pouco exploradas na região, podendo ser ‘vistas’ apenas pelos olhos da história mais recuada no tempo.

Ao invés de aldeias-padrão de floresta tropical, talvez um pouco maiores do que a média, mas ainda assentamentos autônomos sócio-politicamente e estruturalmente semelhantes, os grandes assentamentos estruturalmente complexos (20-50 ha, ou talvez mais em alguns casos) identificados no Alto Xingu e em várias outras áreas da periferia de Amazônia meridional eram internamente divididos em distritos centrais construídos com praças, montículos baixos, estradas elevadas e ‘muralhas’. É claro que estes assentamentos não são sítios apenas grandes ou maiores graças a ocupações sobrepostas, ou até assentamentos maiores, mas ainda autônomos, mas sim centros de sistemas regionais de assentamento, que, apesar de dinâmicos através do tempo, organizam populações regionais, tipicamente estabelecidas em assentamentos dispersos e frequentemente pequenos ligados a poucos centros maiores. No caso xinguno, é possível considerar os territórios e os limites sociais destas *polities* baseando-se na localização de centros e sub-centros que formam o núcleo de conjuntos galácticos ( $\approx 50-75 \text{ km}^2$ ) e de satélites menores. Estes formam uma periferia ( $\approx 250 \text{ km}^2$ ), dentro de um sistema regional, ou *peer polity*, que se estende sobre uma área de pelo menos  $20,000 \text{ km}^2$ , com provavelmente 20-30 *polities* independentes, embora até agora a amostragem é limitada aos casos aqui descritos e não permite descrições detalhadas da variabilidade destas *polities*, em termos de escala, configuração, fronteiras, e distribuição na bacia do Alto Xingu.

Como é típico de muitas *polities* pré-modernas, as unidades políticas dos agrupamentos galácticos eram definidas mais pelo seu centro de que pela sua periferia, que era uma área dinâmica, permeável e fracamente definida. De fato, parece provável que, enquanto comunidades-satélite (assentamentos de praça de terceira ordem) provavelmente tinham afiliações importantes com os centros galácticos, elas possam ter sido socialmente intermediárias entre agrupamentos, da mesma forma que o eram geograficamente. A *polis* grega, por exemplo, o modelo da *polity* antiga para muitos autores, era assim definida: conceitualmente menos focada em fronteiras do que em centros, apesar de, na prática, o tamanho em declínio e a posição marginal dos satélites definirem limites de modo bastante claro. Neste sentido, existe uma distinção interessante entre a definição de limites em léxicos contemporâneos (cidade-país, *city-country* em inglês, *cité-pays* em francês), que é uma inversão da definição característica das *poleis* gregas, e a definição de agrupamentos xinguanos com limites permeáveis e difusos. A identidade – ou cidadania – era definida através do centro e das pessoas sociais que lá residem, em vez de fronteiras (de um país). A guerra, a competição e a troca formal eram sempre entre duas *poleis* (os centros murados) e não *chorai*, o que também parece provável para os agrupamentos xinguanos.

Em termos de escala, é interessante, de um ponto de vista comparativo, considerar em mais detalhes a antiga *polis* grega, um dos (se não o) clássicos exemplos de *polity* e de urbanismo antigo, caracterizada geralmente por assentamentos murados e satélites. Como resumido em Hansen (2006), de um total de 1.035 *poleis* conhecidas, uma área territorial pode ser grossamente estimada; somente 10% eram maiores do que 500 km<sup>2</sup>; mais 11% eram maiores do que 200 km<sup>2</sup>; aproximadamente 80% tinham menos do que 200 km<sup>2</sup>, com muitas sendo extremamente pequenas (menos de 100 km<sup>2</sup>) (o tamanho estimado dos dois agrupamentos xinguanos, ou, seja, o território das *polities* individuais, é de cerca de 250 km<sup>2</sup>). Das 1.035 *poleis* conhecidas, o tamanho da área central murada pode ser estimado para 232, com 149 tendo menos de 50 ha (81 com menos de 20 ha e 68 tendo de 20 a 49 ha) e 83 sendo maiores do que 50 ha



(mais ou menos divididos igualmente entre aqueles que têm menos de 100 [44] e aqueles que têm mais de 100 [39]). Da mesma forma, as populações das *poleis* eram altamente variáveis através do tempo e do espaço e, geralmente, menores do que se supunha: 20% com menos de 1.000 pessoas; 10% com mais de 10.000, com a maioria se situando entre estes limites inferior e superior.

É difícil estimar com precisão a faixa típica das antigas *polities* xinguanas, em termos de tamanho e população. Considerando as áreas residenciais dos cinco assentamentos que formam os núcleos dos agrupamentos (mais, provavelmente bem mais, do que 100 ha) e o tamanho dos assentamentos maiores (como X6 e X18, no agrupamento setentrional, e X11, no meridional), com 40-50 ha, é razoável calcular uma população acima (talvez bem acima) de mil pessoas para os sítios maiores e de vários mil para os conjuntos galácticos. Até hoje, quinze áreas foram identificadas na região central do alto Xingu com sítios de grande tamanho (20-50 ha) marcados por valetas, vestígios arqueológicos das ‘murallas’ periféricas destes grandes assentamentos, que são distribuídos do local chamado Diauarum, ao norte, até 200 quilômetros ao sul. Através de pesquisas na área de estudo kuikuro, sugiro que estes sítios, na maior parte das vezes, se não em todos os casos, não eram autônomos, mas integrados em conjuntos regionais ou, aliás, eram *polities* multicomunitárias no sistema regional (*peer polity*), espalhadas sobre a bacia do alto Xingu. Sem dúvida existiram vários outros conjuntos ainda não identificados, já que grande parte da bacia é ainda desconhecida do ponto de vista arqueológico. Em suma, estimo a população regional da *peer polity* em dezenas de mil pessoas em 1500 d.C., talvez 50,000 mil ou até mais.

Em termos de escala urbana, vale a pena aqui mencionar um dos outros casos clássicos de urbanismo antigo no imaginário ocidental, a civilização medieval. É suficiente lembrar o tamanho pequeno da maioria das cidades europeias no século XV, para avançar a ideia que alguns casos amazônicos cabem no que é chamado de urbanismo nas florestas temperadas de Europa. Como Braudel observou (1985, I:482): “na Alemanha como um todo na Idade Média tardia, 3.000 lugares têm sido reconhecidos como tendo obtido o status de cida-

des; sua população não passava de 400 pessoas” e mesmo as ‘cidades’ maiores, como Dresden com mais ou menos 2,500 pessoas em 1500, eram relativamente pequenas. E, aqui, é interessante também citar o que diz Le Goff (1988) sobre os padrões de assentamento medievais da floresta europeia, caracteristicamente pequenos e espalhados, como um “negativo fotográfico” das civilizações-oases concentradas em centros singulares. O mesmo é verdadeiro para a Amazônia.

Aqui, devemos alertar para a possível distorção comparativa de se tomar como modelo de todas as *poleis* a *polis* anormalmente grande da cidade de Atenas ou, da mesma forma, reconstruções de cidades pré-industriais na Europa através de exemplos únicos, como Londres, Paris e Sevilha, ignorando a enorme variabilidade. Não existem, provavelmente, grandes cidades na Amazônia,<sup>23</sup> muito menos as que estamos acostumados a ver em outras partes do mundo, tipicamente elaboradas com estruturas de pedra, mas, considerando a variabilidade histórica destes outros casos, os padrões xinguanos antigos se encaixam na variabilidade de cidades-estado de povoado central ou cidade pequena. Prefiro o termo ‘povoado’ (*town*) ao termo ‘cidade’, para os assentamentos maiores, únicos neste caso, porém afirmo que a forma de assentamento da *polity* (ou conjunto) deve ser considerada como uma variedade do urbanismo multicêntrico ou galáctico.<sup>24</sup> De fato, em termos de desenho, planejamento e integração regional, os padrões xinguanos antigos aparecem até mais elaborados, rígidos, do que vários casos urbanos clássicos, como, por exemplo, os assentamentos típicos (médios) da Grécia antiga ou da Europa medieval. Neste sentido, como também em termos de domesticação da paisagem – sofisticação e a intensidade do manejo de recursos naturais –, vale a pena considerar os sistemas antigos do Xingu como os de outras regiões das terras baixas neo-tropicais, como variações amazônicas dos siste-

---

<sup>23</sup> O único exemplo arqueológico que talvez atingiu o tamanho considerado típico de cidades em outras áreas (com um mínimo de 5 a 7 mil pessoas) é Santarém, com um núcleo de 100 ha e uma área total de talvez 15 km<sup>2</sup>, mas tenho que enfatizar que faltam estudos detalhados em quase todos os casos e muitos áreas continuam desconhecidas (Gomes 2008; Roosevelt 1999).

<sup>24</sup> Ver, também, discussões recentes sobre África sub-sahariana, entre outras áreas, por exemplo, McIntosh 2005 e Wright 2007.

mas que, em outras regiões do mundo, são considerados sócio-politicamente complexos, urbanismo, ou até civilizações pré-modernas. É este um convite a não mais avaliá-los usando a métrica da adequação a categorias ou estágios evolutivos já estabelecidos. Há, sim, uma variabilidade de traços, formas e mecanismos do processo ou do impulso ‘civilizador’.

Tradução de Bruna Franchetto e Leandro Matthews Cascon

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, P. 1974. *Kwarup: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EdUSP.

ALLEN, N. J. 2000. *Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social*. New York: Berghahn Books.

BALÉE, W., & C. L. ERICKSON, Orgs. 2006. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia.

BARCELOS NETO, A. 2002. *A Arte dos Sonhos: Uma Iconografia Amerídia*. Lisbon: Assírio and Alvim.

\_\_\_\_\_. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. EdUSP: São Paulo.

BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRAUDEL, F. 1985. *Civilization & Capitalism 15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century, Volume I*. London: Fontana (Harper).

CARNEIRO, R. L. 1993. Quarup: a festa dos mortos no Alto Xingu. In: *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*, V. P. Coelho, org., pp. 407-429. São Paulo: EdUSP.

CLASTRES, P. 1987. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books.

CONZEN, M. P. 1980. Morphology of Nineteenth Century Cities in the United States, em *Urbanization in the Americas: The Background in Comparative Perspective*, W. BORAH, ET AL. orgs., pp. 119-141 Ottawa: National Museum of Man.

DESCOLA, P. 1996. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

DENEVAN, W. 2001. *The Cultivated Landscapes of Amazonian and the Andes*. Oxford: Oxford University Press.

FAUSTO, C. 2008. Donos Demais: maestria e domínio na amazônia. *Mana* 14(2): 329-366.

FAUSTO, C., B. FRANCHETTO, e M. J. HECKENBERGER. 2008. Ritual language and historical reconstruction: toward a linguistic, ethnographical, and archaeological account of Upper Xingu society. Em *Lessons from Documented Endangered Languages*, K. D. Harrison, D. S. Rood, e A. Dwyer, orgs., pp. 129-157. Amsterdam: John Benjamins.

FOUCAULT, M. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

FRANCHETTO, B. 1986. *Falar Kuikúro. Estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, UFRJ.

\_\_\_\_\_. 1993. A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikúro (Alto Xingu). Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP, FAPESP (95-116).

\_\_\_\_\_. 2000. Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du

chef. Aurore Becquelin Monod e Philippe Erikson (orgs), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Societé d'Ethnologie, (481-510).

\_\_\_\_\_. 2001. Línguas e História no Alto Xingu. In: B. Franchetto e M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001 (111-156).

FRANCHETTO, B., & M. J. HECKENBERGER, Orgs.. 2001. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ

GELL, A. 2001. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, London: Berg.

GOMES, D. C. 2008. The diversity of social formations in pre-colonial Amazonia. *Revista de Arqueologia Americana* 25:187-223.

GREGOR, T. 1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

HAMILAKIS, Y., M. PUCIENNIK, and S. TARLOW. 2001. *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*. Springer: New York.

HECKENBERGER, M. 2002. Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian Formative. Em *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Culture Area and Language Group in Amazonia*, J. Hill e F. Santos-Granero, orgs., pp. 99-122. Urbana: University of Illinois Press.

\_\_\_\_\_. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. New York: Routledge.

\_\_\_\_\_. 2007. Xinguano heroes, ancestors, and others: materializing the past in chiefly bodies, ritual space, and landscape, in *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, eds. C. Fausto and M. Heckenberger, Gainesville, FL: University Presses of Florida, 284-311.

HECKENBERGER, M. J., & E. G. NEVES. 2009. Amazonian Archaeology. *Annual Review of Anthropology* 38: 251-266.

HECKENBERGER, M. J., J. C. RUSSELL, C. FAUSTO, J. R. TONEY, M. J. SCHMIDT, E. PEREIRA, B. FRANCHETTO, e A. KUIKURO. 2008. Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. *Science* 321:1214-1217.

JOYCE, R. A. Archaeology of the body. *Annual Review of Anthropology* 34: 139-58.

LE GOFF, J. 1988. *Medieval Civilization: 400-1500*. New York: Barnes & Noble.

LÉVI-STRAUSS, C. 1961. *A World on the Wane* (traduzido por J. Russell). New York: Criterion Books.

\_\_\_\_\_. 1967. *Do Dual Organizations Exist?* In *Structural Anthropology*, pp. 128-60. New York: Doubleday.

MANN, M. 1986. *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.

MCINTOSH, R. 2005. *The Ancient Middle Niger: Urbanism and the Self-Organizing Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEVES, E. E J. B. PETERSEN. 2006. Political economy and pre-Columbian landscape transformations in the central Amazon. Em *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropical Lowlands*, W. Balée e C. L. Erickson, orgs., pp. 29-50. New York: Columbia University Press.

PORRO, A. 1996. *Povo das Águas: Ensaios de Etno-história Amazônica*. Petrópolis: Vozes.

RENFREW, C. e J. F. CHERRY, Orgs. 1986. *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

RICHLIN, A. 1997. Towards a history of body history, em *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*, orgs., M. Golden and P. Toohey, London: Routledge, 16-35.

ROOSEVELT, A. 1999. The development of prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest. Em *Complex Politics of the Ancient Tropical World*, E. A. Bacus e L. J. Lucero, orgs., pp. 13-33. Washington, D. C.: American Anthropological Association.

SAHLINS, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

SANTOS GRANERO, F. Org, 2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.

SCHMIDT, M. 1917. *Die Aruaken: Ein Beitrag zum Problem de Kulturverbrietung*. Veit: Leipzig.

SEEGER, A. 1976. Fixed points on arcs and circles: the temporal processual aspect of Suyá space and society, *Proceedings of the 42<sup>nd</sup> International Congress of Americanists*, 2:341-59 (Paris).

SEEGER, A., R. DA MATTA, e E. VIVEIROS DE CASTRO. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas do brasilérias. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia, n.s.*, 32:2-19.

SOUTHALL, A. 1999. The segmentary state and the ritual phase of political economy. Em *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity*, S. McIntosh, org., pp. 31-38. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, M. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

TURNER, T. 1980. The social skin, em *Not Work Alone*, J. Chérifis e R. Lewin, orgs, London: Temple Smith, 112-40.

VIDAL, L. 1992. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, n.s., 32:40-49.

\_\_\_\_\_. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469-88

\_\_\_\_\_. 2001. GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In: *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, L. M. Rival e N. L. Whitehead, orgs. Oxford: Oxford University Press, 19-43.

WAGNER, R. 1991. The fractal person. Em *Great Man, Big Man, Chief: Personifications of Power in Melanesia*, M., Godelier e M. Strathern, orgs. Cambridge: Cambridge University Press, 159-173.

\_\_\_\_\_. 2001. *The Anthropology of the Subject*. Berkeley: University of California Press.

WEINER, A. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

WRIGHT, H. 2007. *Early State Formation in central Madagascar*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan, Memoirs No. 43.



## RESUMO

Este artigo é uma abordagem histórica direta da mudança social e da continuidade ao longo do último milênio na região do Alto Xingu, Amazônia meridional. Investiga como identidades e diferenças internas aos grupos indígenas desta região são construídas e expressas no espaço social e nas disposições corporais, em particular nas praças circulares e nos rituais de praça. Considera-se a historicidade específica dos povos xinguanos – uma “história heróica” –, especialmente como diferentes modalidades de história e temporalidades são expressas na história oral e nas relativas *performances* rituais e como a organização espacial e as disposições corporais refletem a memória cultural, notadamente a qualidade auto-escalar e fractal do espaço social estruturado. São discutidos três níveis de organização espacial: 1) diferenças básicas entre pessoas refletidas em disposições espaciais e em contextos sociais e rituais, em outras palavras, a dêixis corporal; 2) a forma da arquitetura básica de casas e aldeias como fonte primária ou contexto de divisões sócio-espaciais fundamentais; 3) a extensão dessas orientações nas *polities* territoriais e regionais da época pré-conquista tardia. A pesquisa arqueológica da história profunda xinguanas desafia estereótipos comuns sobre os povos indígenas como sendo imutáveis, formações de pequena escala, ou, em outras palavras, sem história e agentividade histórica, provocando uma discussão das singulares variações regionais na polity da Amazônia meridional. Palavras-chave: Alto Xingu; Kuikuro; Arqueologia; Espaço social; Dêixis corporal; História profunda; Complexidade social.

## ABSTRACT

This paper employs a direct historical approach to consider cultural change and continuity over the past millennium in the Upper Xingu region of southern Amazonia. It explores how intra-group social identities and difference are constructed and expressed in social space and bodily dispositions, particularly relative to circular plazas and plaza ritual. The specific historicity of Xinguanos peoples – a “heroic history” – is considered, specifically how different modalities of history or temporalities are expressed in oral history and related ritual performance and how spatial organization and basic corporeal dispositions reflect cultural memory, notably the self-scaling or “fractal” quality of structured social space. Three levels of spatial organization are discussed: 1) basic differences between persons reflected in bodily dispositions in specific spatial, social, and ritual contexts, or, in other words, corporeal deixis; 2) the basic architectural form of houses and villages, as a primary source or context of fundamental socio-spatial divisions; and, 3) the extension of these orientations in regional territorial polities of late pre-Columbian times. Archaeological research on the deep history of Xinguanos peoples challenges common stereotypes of indigenous peoples as unchanging, small-scale social formations or, in other words, lacking history and historical agency, and provokes discussion on the unique regional variations of polity in the southern Amazon. Key-words: Upper Xingu; Kuikuro; Archaeology; Social space; Bodily deixis; deep history; Social complexity and polity

EDIÇÃO DIGITAL DISPONÍVEL EM  
[www.ppgasmuseu.etc.br/publicacoes/altoxingu.html](http://www.ppgasmuseu.etc.br/publicacoes/altoxingu.html)