

ALIANÇA INTERCLÂNICA NA SOCIEDADE TUKÚNA (*)

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
(Museu Nacional, Rio de Janeiro)

A sociedade Tukúna é segmentada em grupos que se organizam à base da descendência patrilinear. Pelo menos duas unidades sociais — que ocupam posição estratégica na ordem social Tukúna — seguem esta regra: o Clã e a Metade. Em ambas, a descendência se estabelece pela identificação com o grupo por meio dos nomes próprios de cada indivíduo, nomes êsses que se relacionam com alguma qualidade de ave ou planta que serve de denominação à unidade social a que o indivíduo pertence por nascimento.

A descendência

O critério de descendência aqui considerado não implica, como se vê, o reconhecimento de “elos genealógicos”, por meio dos quais o indivíduo possa traçar com segurança seu parentesco com qualquer dos membros de seu Clã. Antes, “a base genealógica da relação está implícita”, o que permite, segundo Fried (Fried, 1957: 24), classificar o critério como de descendência “estipulada”, em oposição ao critério de descendência “demonstrada”. Em última análise, a descendência entre os Tukúna obedece a mecanismos de *afiliação* do Ego a um grupo (no caso, o do pai), sem consideração pela “linha de descendência” definida por Radcliffe-Brown como “um arranjo de parentes de um indivíduo, que se pode demonstrar num diagrama de parentesco” (Radcliffe-Brown, 1951: 43).

Êste critério de descendência preside à constituição dos Clãs e Metades Tukúna que passam a ser regulados pela unilinearidade agnática ou patrilinear, e pela descendência “estipulada” ou não-demonstrada. A importância dêsses fatos se fará sentir mais adiante, quando procurarei demonstrar o aparecimento de uma nova unidade social no interior dos Clãs Tukúna, com tendência a evoluir no sentido de uma linhagem, dadas

(*) Agradeço a colaboração do Dr. Ivan Lowe, do “Summer Institute of Linguistics”, meu companheiro de viagem aos Tukúna, em 1959, que me permitiu consultar sua lista de nomes de parentesco. Estendo meu agradecimento ao Dr. David A. Baerreis, Professor de Antropologia da Universidade de Wisconsin, cujas críticas ao manuscrito original me foram de grande utilidade.

suas características de unilinearidade (patri) e de descendência “demonstrada”.

Voltando à análise dos Clãs e Metades, verifica-se que, enquanto o Clã é uma unidade genericamente conhecida por *Kie* e possuidora de um nome específico (Awaí, Manguari, Mutum, etc.), a Metade é anônima, não sendo designada por qualquer termo específico. A existência dessas Metades está ligada ao reconhecimento de que os componentes do *Kie*, identificados pelos nomes de plantas (ainda que relacionados com certos insetos ou outros animais, como a formiga ou a onça), formam uma só “fraternidade”, nitidamente distinta daquela constituída pelos *Kie* designados por nomes de aves. A consciência dos membros de um *Kie* de estarem associados aos membros dos demais *Kie* detentores de qualidades da mesma natureza se expressa no tipo de tratamento que dão uns aos outros através do vocativo ‘*mai(n)e*, que quer dizer irmão. Essa associação é tão significativa que os conduz a um sentimento de solidariedade, consubstanciado na defesa dos interesses e direitos da “fraternidade” e na ação eficaz e, às vezes, coletiva, contra aqueles que a ameaçam. Além disso, ficam patentes essas “fraternidades” pela presença da noção de incesto, proibindo que ocorra casamento em seu interior. Tão impressionado ficou Nimuendajú com suas características exogâmicas que chegou a lhes atribuir importância maior que a dos próprios *Kie* na sociedade global Tukúna (Nimuendajú, 1952: 60). Como veremos a seguir, essa afirmação do etnólogo é passível de revisão.

Os grupos sociais

Começamos, preliminarmente, pela análise comparativa dos *Kie* e das Metades, enquanto *grupos sociais*. Se aceitarmos a definição de grupo “como um agregado de indivíduos que mantém relações regulares e relativamente permanentes, isto é, que se comportam entre si e com os indivíduos alheios ao grupo de uma maneira determinada, específica, previsível e esperada” (Nadel, 1951: 149), então veremos que as duas unidades sociais Tukúna podem ser consideradas uma como grupo social, e outra como *grupo social institucionalizado*. Sem entrar em maiores discussões sobre os grupos e instituições¹, torna-se necessário fixar algumas características dos grupos institucionalizados, suficientes para diferenciar, ainda que analiticamente, os grupos sociais Tukúna aqui considerados.

Vimos que as Metades Tukúna, ao contrário dos *Kie*, não possuem denominação específica que facilite a seus membros uma melhor identificação com o grupo. A esse respeito comenta Goody, seguindo o raciocínio de Nadel, que “a consciência de unidade (do grupo) pode ser concretizada de várias formas, mas de particular importância é a existência de termos e nomes que dêem forma tangível mesmo a um abstrato ‘awareness of belonging’” (Goody, 1961: 8). O que torna um conjunto de indivíduos

um verdadeiro grupo social é a consciência que seus membros possuem de sua unidade; mas o que conduz êsse grupo à sua institucionalização é a existência de uma palavra qualquer que lhe sirva de identificação. O próprio Nimuendajú reconhece isso, embora de uma maneira não explícita, quando considera as Metades num nível analítico, demonstrando inclusive que os Tukúna não suspeitam de sua existência. Tal afirmação só em parte é verdadeira: o fato de não possuírem uma noção precisa das Metades, como a que possuem dos *Kie*, não exclui que tenham uma noção difusa, mas suficiente para se sentirem ligados uns aos outros; e sobretudo quando, através do reconhecimento da natureza diversa dos *Kie* (Planta e Ave), podem os Tukúna identificar seus '*mai(n)e* (*in-group*) e os "outros" (*out-group*). Mas, em contrapartida, a não-existência de uma denominação qualquer dada a uma unidade unilinear cria certas limitações ao seu funcionamento como grupo institucionalizado, principalmente se se trata de populações relativamente pequenas, como aquelas que se organizam em tribos². Pelo menos é o que tem demonstrado a experiência etnológica. Com base nessas considerações, Goody toma como um *grupo de descendência* apenas aquela unidade que pode ser definida como um "grupo social institucionalizado, reconhecido pela presença de um termo técnico ou um nome distinto, e que se organiza à base de consangüinidade unilinear, real ou suposta" (Goody, 1961: 8). A própria institucionalização dos *Kie*, como autênticos grupos de descendência de consangüinidade unilinear suposta (estipulada) demonstra que Nimuendajú subestimou o seu papel na estrutura social Tukúna³. Por outro lado, ainda que as Metades constituam grupos sociais — dado o relativo grau de integração que revelam — não podem ser consideradas equivalentes a grupos de descendência, à semelhança dos Clãs, porquanto lhes falta a necessária institucionalização.

Um modelo explicativo

A meu ver o modelo teórico que mais se ajusta a um sistema de Clãs e de Metades é o proposto por Lévi-Strauss, quando estuda o significado das organizações dualistas (Lévi-Strauss, 1949: cap. VI). Para êle, uma Metade não é mera soma de Clãs, ou, em outras palavras, "um caso particular da organização clânica" (idem, pág. 93). Distingue os Clãs "como grupos unilaterais cujo caráter exogâmico comporta uma definição puramente negativa", da *classe*⁴ ou classe matrimonial que "permite uma determinação positiva das modalidades de intercâmbio (de esposas)" (idem, pág. 92). A Metade seria considerada, então, como classe, uma vez que a organização dualista age "menos como uma instituição identificável por traços precisos, do que como um *método aplicável à solução de problemas múltiplos*" (idem, p. 105; o grifo é meu). Uma sociedade dividida somente em Clãs dá ao indivíduo a consciência nítida

de que jamais poderá obter esposa em seu próprio grupo (clânico), devendo, por conseguinte, buscá-la em n grupos, menos no seu. “Mas desde que o número de grupos fique reduzido a dois, tudo muda: as determinações negativas se transformam em determinações positivas; em lugar de se saber que não se pode casar dentro de um grupo, aprende-se que se deve casar num outro” (idem, pág. 93).

Num sistema social como o dos Tukúna, nada parece tão adequado quanto esse modelo fornecido por Lévi-Strauss. Já constatamos a posição dos *Kie* (ou Clãs) como grupos sociais, institucionalizados e exogâmicos, enquanto as Metades foram definidas como grupos não-institucionalizados e exogâmicos. Considerando tais grupos em termos de seu funcionamento dentro de um único sistema de relações, vê-se — recorrendo a Lévi-Strauss — como a organização dualista pode surgir de intensificação da solidariedade no sistema social global. O problema — dentre os “múltiplos” de que fala Lévi-Strauss — é o da coesão social numa sociedade segmentada. Assim, toda a “importância” das Metades deve ser considerada nesses termos, isto é, como um recurso ou “método” altamente funcional. Todavia, tanto o Clã como a Metade são estruturas interdependentes num único sistema social, onde operam conjuntamente para a sobrevivência da sociedade global. E é através desta perspectiva teórica que tentarei explicar o sentido do matrimônio Tukúna.

O Matrimônio

Talvez a técnica mais usada com o propósito de intensificar a solidariedade tribal seja a troca de mulheres, realizada entre os diversos grupos de descendência que compõem uma sociedade segmentada como a dos Tukúna. A instituição que norteia ou estabelece normas a esse intercâmbio de esposas é o matrimônio. Por seu intermédio criam-se, entre os diversos segmentos, elos que se manifestam nos mecanismos de reciprocidade; esses mecanismos, por sua vez, começam a operar graças à consciência que os componentes de um segmento possuem da proibição de incesto. Este texto de Lévi-Strauss é bastante elucidativo: “Como a exogamia, a proibição do incesto é uma regra de reciprocidade: pois eu só renuncio à minha filha ou minha irmã com a condição de que meu vizinho renuncie também; a violenta reação da comunidade diante do incesto é a reação de uma comunidade lesada; a troca pode não ser — diferentemente da exogamia — nem explícita, nem imediata: mas o fato de poder obter uma mulher é, em última análise, a consequência do fato de que um irmão ou pai a tenham renunciado” (Lévi-Strauss, 1949: 79).

Os dados por mim obtidos entre os Tukúna dos igarapés Mariuaçu e Belém permitem traçar o quadro seguinte, que exprime a distribuição dos indivíduos, de ambos os sexos, por Clã, Metade e localidade.

CLÃS* ou KIE	IGARAPÉ BELÉM			IGARAPÉ MARIUAÇU			Total geral
	Masc.	Fem.	Total parcial	Masc.	Fem.	Total parcial	
Metade A Saúva Awaí Onça	29	40	69	19	32	51	120
	30	30	60	19	27	46	106
	23	34	57	33	19	52	109
Metade B Manguari Arara Mutum Japu Galinha	5	3	8	25	23	48	56
	73	72	145	7	8	15	160
	41	44	85	14	8	22	107
	—	—	—	10	19	29	29
	—	—	—	5	—	5	5
TOTAL	201	224	424	132	136	268	692

Tomando a “fraternidade” dos *Kie* possuidores de nomes de plantas (ou insetos ou mamíferos) como Metade A, e a “fraternidade” contrária, com denominações de Aves, como Metade B — para usar o mesmo esquema de Nimuendajú — vê-se que ocorre um certo equilíbrio populacional entre ambas: a Metade A com 335 pessoas e a B com 357. Deve-se ressaltar, contudo, que a maior quantidade de *Kie* na Metade B não é relevante, uma vez que não foram consideradas separadamente as diferentes denominações dos *Kie* Onça, da Metade A (no mínimo 3: *naïne*, *txa-é*, *kéture*), para o qual optei por um termo mais geral, usado invariavelmente pelos próprios índios: *Ái* (onça) ⁵. O quadro acima revela um grande equilíbrio demográfico, que permite sustentar o processo de intercâmbio de mulheres.

A análise do recenseamento por mim realizado nessa ocasião (1959) mostra que as uniões computadas tendem a envolver indivíduos residentes numa mesma vizinhança, de forma a nos permitir julgar esse fenômeno como uma manifestação da natureza clânica — i. é, de seu caráter de grupo residencial — dos grupos de descendência. Aliás, Nimuendajú

(*) Nimuendajú percorreu tôdas as áreas do território brasileiro ocupadas pelos Tukuna e registrou 34 Clãs, 15 da Metade A e 19 da Metade B. Dêsses, apenas os indicados no quadro acima foram por mim encontrados em Belém e em Mariaçu. Dos demais, entretanto, obtive referências indicativas de sua distribuição regional.

parece compreendê-lo da mesma maneira: “Os habitantes das casas vizinhas são geralmente relacionados, de certo modo, talvez representando *hoje a antiga habitação comunal*. Eles compartilham das mesmas necessidades e do mesmo modo distribuem qualquer sobra entre si, sempre na mais íntima sociabilidade” (Nimuendajú, 1952: 97, o grifo é meu). Aceitando-se como verdadeira a hipótese de que em tempos pretéritos o *Kie* Tukúna formava um grupo unilocal, vê-se agora que a dispersão posterior foi acompanhada — e, portanto, compensada — pela constituição de grupos (no interior do *Kie*) que vieram a desempenhar as mesmas funções realizadas por aquelas unidades residenciais. Com isso ocorreu também o fortalecimento natural das linhas de descendência, como passarei a examinar.

Considerando somente a população do igarapé Belém, verifica-se que em cada *Kie* é possível distinguir certas unidades unilineares, perfeitamente destacáveis em seu interior, reveladoras de que entre o Clã e as famílias elementares, ou mesmo os grupos domésticos, existe uma unidade social até agora despercebida, e que merece ser considerada. A esta unidade já me referi na primeira parte do artigo e agora passarei a indicá-la com a sigla GUDD (Grupos Unilineares de Descendência Demonstrável). Para facilitar, usarei os sobrenomes, em sua maioria portugueses, adotados como nomenclatura familiar. Na Metade A encontramos as seguintes subdivisões: *Kie* Saúva, com 4 GUDD (os Barra, os Raimundo, os Lourenço e os Pui); *Kie* Onça, com 3 GUDD (os Curuba, os Santiago e os Pagão); *Kie* Awaí, com 2 GUDD (os Alcatrão e os Jorge). Na Metade B consideraremos somente dois *Kie*, o Mutum e o Arara, desde que os Clãs Manguari, Japu e Galinha estão representados no igarapé Belém por um número muito reduzido de indivíduos, o que não nos permite distinguir a existência de GUDD. Nesta Metade identificamos, então: o *Kie* Arara, com 5 GUDD (os Estevão, os Salustiano, os Surucuiu, os Gabriel e os Belém); e o *Kie* Mutum, com 2 GUDD (os Gaspar e os Marco).

Os GUDD não podem ser confundidos com Grupos Domésticos, porque não são grupos residenciais, embora tendam a ser *localizados*, ocupando áreas contíguas e formando o que se poderia chamar de grupos vicinais. Antes de examinarmos mais pormenorizadamente a constituição desses grupos vicinais, vamos ilustrar essas considerações com a apresentação de certas correlações entre os GUDD e os Grupos Domésticos, na área do igarapé Belém. Dos 54 Grupos Domésticos ou “casas” existentes, 27 pertencem à Metade A e 27 à Metade B, revelando um notável equilíbrio. Os GUDD acima referidos acham-se distribuídos pelas Metades em 16 “casas” na Metade A, e em 20 “casas” na Metade B, conforme a relação abaixo:

Metade A — Curuba (4 casas), Alcatrão (4), Pui (2), Barra (2), Jorge (2) e Pagão (2);

Metade B — Estêvão (6 casas), Surucuiu (4), Marco (4), Salustino (4), Gaspar (2). Os demais GUDD ocupam, cada um, apenas uma “casa”.

Os grupos vicinais surgem com a associação de dois ou três GUDD pertencentes a Clãs diversos de tal forma que sempre sejam vizinhos determinados *Kie* de Metades opostas. Isso faz com que o matrimônio tenda a ocorrer duplamente, e não raro, triplamente, entre dois únicos GUDD. Observamos inúmeras situações destas, em que, por exemplo, um indivíduo da família Surucuiu, do *Kie* Arara (*Metade B*) se alia à família Alcatrão, do *Kie* Awaí (*Metade A*) através do casamento de seus filhos, ou sobrinhos de outro GUDD: à sua família alia-se um terceiro GUDD, do mesmo *Kie* Awaí, através de uma união com uma sobrinha paralela. Vê-se, então, ocupando uma mesma área de vizinhança três GUDD, sem que isso implique a necessidade de essas unidades sociais terem de exigir o cumprimento da patrilocalidade tradicional, uma vez que a proximidade existente entre as residências mantém sempre os filhos do sexo masculino ligados a seus pais. Também as filhas, devido a essa condição, mantêm-se sob o controle de suas mães, fato êsse que levou Nimuendajú a acreditar numa tendência para a residência matrilocal. Assim diz êle: “Se os Tukúna estão certos ao dizerem que antigamente as malocas eram habitadas por famílias de um único Clã, a residência deve ser, então, patrilocal. Atualmente não há regra fixa, mas há uma tendência estabelecida pelos pais para não deixar uma filha fora da vista e livre de controle, mesmo depois de seu casamento” (Nimuendajú, 1952: 96).

Não creio que Nimuendajú tivesse alguma dúvida de que os Clãs Tukúna não tivessem sido — ainda que em tempos pretéritos — unilocais; como nada indica que pudessem ser matrilocais (o que envolveria um mecanismo de dupla descendência, como se pode verificar pela análise dos dados disponíveis), êles só poderiam ser patrilocais⁶. O exame minucioso do reconhecimento realizado demonstra que atualmente existe um relativo equilíbrio entre matrimônios virilocais e uxurilocais, com ligeira inclinação para os primeiros: 58,53% de uniões virilocais (Belém, 59,09%; Mariuaçu, 57,89%) contra 41,47% de uxurilocais (Belém 40,91%; Mariuaçu, 42,11%). E quando se trata de neolocalidade, esta ocorre em regra sempre próxima à casa dos pais de um dos cônjuges, i. é, numa mesma área vicinal. Fica patente, à luz dessas considerações, que a desagregação da grande residência clânica resultaria numa perda considerável de controle da família de orientação sobre os seus membros masculinos e femininos, se a sociedade Tukúna não procurasse compensá-lo (como de fato o fez) com o fortalecimento de grupos unilineares de descendência “demonstrável”, com possibilidades de virem a se institucionalizar amanhã, como autênticas *linhagens*; e, como complemento, ainda veio estabelecer êsses GUDD em áreas contíguas, assegurando, sobretudo, o controle sobre as filhas e filhos, genros e noras. Verifica-se, assim, que pela

descendência “demonstrável” ficavam fortalecidos os mecanismos de descendência unilinear clânica, postos à prova com o enfraquecimento do *Kie* como um grupo corporativo; e pela contigüidade espacial assegurava-se a proximidade perdida pela transformação do *Kie* num grupo não-localizado e não-residencial.

A Instituição do Parentesco

Conhecidas as unidades sociais ou grupos que ocupam um lugar estratégico na ordem social Tukúna, poderemos agora continuar a examinar a instituição do matrimônio como instrumento adequado para o estabelecimento de elos de parentesco entre os diversos grupos unilineares em questão, instituindo uma aliança ou contrato entre grupos de consangüinidade diferente (real ou fictícia).

Segundo Leslie White (Leslie White, 1939: 566), as sociedades segmentadas em Clãs podem ser classificadas em um dos seguintes tipos de nomenclatura de parentesco: (i) “Dakota-Iroquês”, em que o Irmão da mãe é chamado “Tio” e seus filhos “Primos”, e em que a irmã do Pai é chamada “tia” e seus filhos “Primos”; (ii) “Crow”, em que o Irmão da mãe é um “Tio” e seus filhos “Filho” e “filha”, e a irmã do Pai é uma “tia” e seus filhos “Pai” e “tia”; (iii) “Omaha”, em que o Irmão da mãe é “Tio” e seus filhos “Tios” e “mães”, sendo que a irmã do Pai é “tia”, e seus filhos “Filhos da irmã” e “filhas”. O primeiro tipo está associado a Clãs patrilineares (Dakota) e matrilineares (“Iroquês”), enquanto os dois últimos se associam, respectivamente, a Clãs matrilineares e patrilineares. Nestes últimos não se reconhece, como é óbvio, o princípio de geração, o que não acontece com o primeiro tipo, onde êle é rigorosamente observado.

Os Tukúna podem ser classificados como pertencentes à primeira categoria, especificamente ao tipo “Dakota”, como podemos verificar pelo diagrama abaixo ⁷:

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1. ^d z'aunati — P | 9. ^d z'auwa:na:?a: — I/FIP/Fim |
| 2. ^d z'auwa: — m | 10. ^d z'auwa: ^d z'a? — i/fIP/fim |
| 3. ^d z'auna:pi — IP | 11. ^d z'auta?a — FIm/FiP/fiP/fIm/fi/Fi/FfIP |
| 4. ^d z'auna:pima? — im | /ffIP/FFiP/fFiP/ffip/FfiP/Ffim/ffim/ |
| 5. ^d z'autiki — iP/mP | FFIm/fFIm/FfIm/ffIm/FF/fF/Ff/ff (*) |
| 6. ^d z'arituti — Im | 12. ^d z'amagi — FI/fI/FFIP/fFIP/FFim/fFim |
| 7. O?i — PP/Pm | 13. ^d z'auna:? — F |
| 8. No?a: — mm | 14. ^d z'au-aki — f |

(*) Possuem a mesma designação todos os parentes consangüíneos da segunda geração descendente.

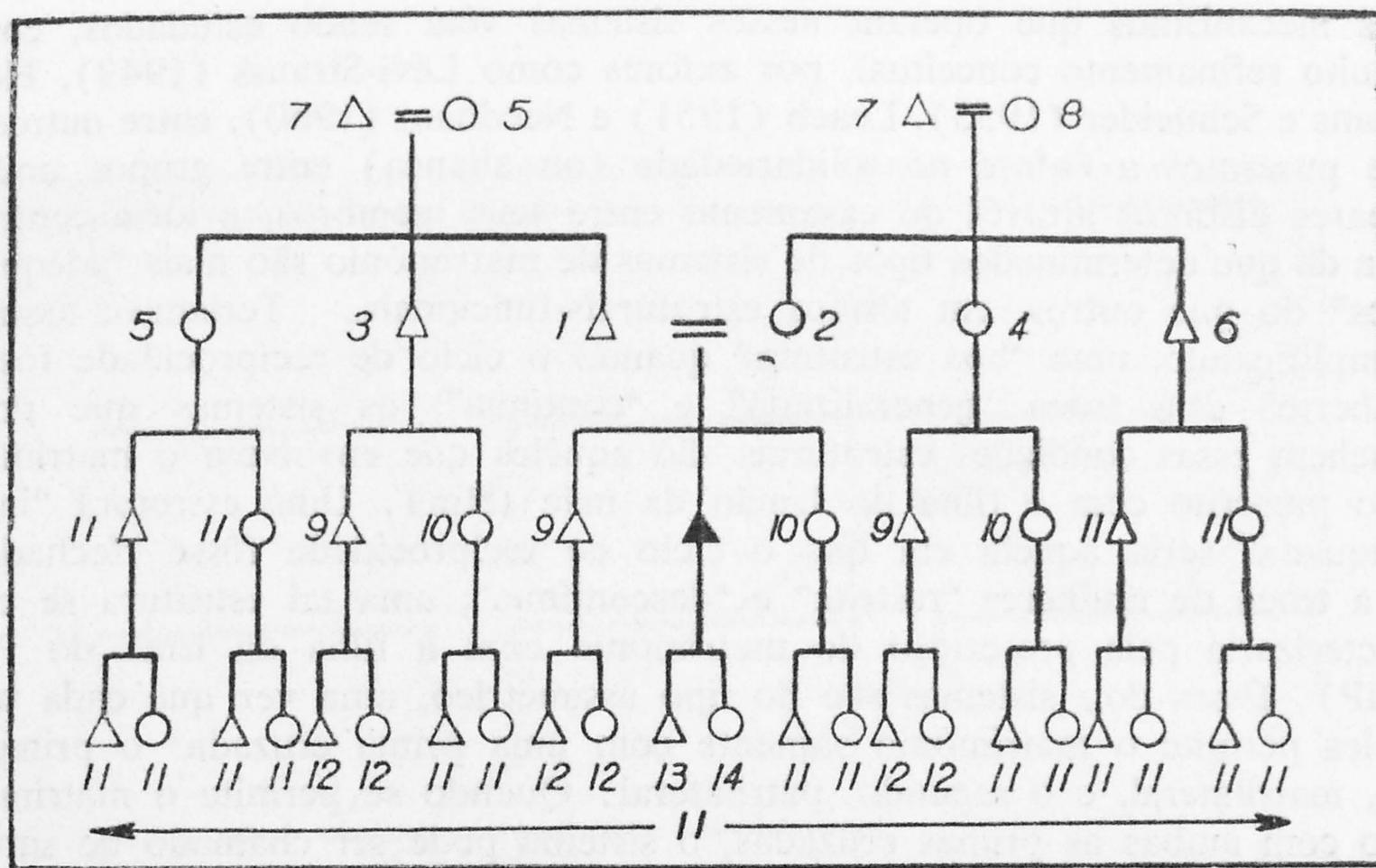


Fig. 1

As categorias de parentesco grifadas (cf. termo n.º 11) representam aqueles parentes femininos com os quais vem se verificando o casamento de Ego conforme dados colhidos nos igarapés Belém e Mariuaçu. Seria mera conjectura a afirmação de que tais matrimônios correspondem a um padrão qualquer de união *preferencial*⁸. O ensinamento aqui é de caráter simplesmente residual, mas nem por isso pouco significativo; quer dizer que as únicas uniões consanguíneas permitidas são aquelas que não envolvem parentes classificados pela nomenclatura Tukúna como *dz'auta?a*, numa demonstração iniludível de que o sistema social global continua de acôrdo com a estrutura tradicional, onde o casamento entre primos cruzados patri e matrilineares é permitido.

A Teoria dos Ciclos de Reciprocidade

Os estudos mais recentes relacionados com a teoria da aliança intergrupar e do matrimônio como troca de espôsas apontam “duas modalidades básicas de aliança *prescrita*: simétrica, em que há troca direta entre grupos, e se caracteriza pelo matrimônio prescrito com um primo cruzado bilateral; e assimétrica, em que grupos são aliados através da transferência unilateral da mulher pelo matrimônio com o primo matrilinear. Pensa-se também que existe um terceiro tipo de sistema, baseado no matrimônio prescrito com o primo cruzado patrilinear, que envolve um modo de troca descrita como ‘alternada’ ou ‘descontínua’.” (Needham, 1960: 274).

Os mecanismos que operam nesses sistemas vêm sendo estudados, com muito refinamento conceitual, por autores como Lévi-Strauss (1949), Homans e Schneider (1955), Leach (1951) e Needham (1960), entre outros. Se pusermos a ênfase na solidariedade (ou aliança) entre grupos unilineares distintos através do casamento entre seus membros, a idéia central é a de que determinados tipos de sistemas de matrimônio são mais “adequados” do que outros, em termos estruturais-funcionais. Teríamos, assim, simplificando, uma “boa estrutura” quando o ciclo de reciprocidade fôsse “aberto” e a troca “generalizada” e “contínua”; os sistemas que preenchem essas condições estruturais são aqueles que envolvem o matrimônio prescrito com a filha do Irmão da mãe (fIm). Uma estrutura “inadequada” seria aquela em que o ciclo de reciprocidade fôsse “fechado” e a troca de mulheres “restrita” e “descontínua”; uma tal estrutura se caracterizaria pela prescrição do matrimônio com a filha da irmã do Pai (fiP). Esses dois sistemas são do tipo assimétrico, uma vez que cada um deles permite o matrimônio somente com uma prima cruzada: o primeiro, matrilateral, e o segundo, patrilateral. Quando se permite o matrimônio com ambas as primas cruzadas, o sistema pode ser chamado de simétrico, e a estrutura a êle correspondente é “restrita”, “direta” e “aberta”.

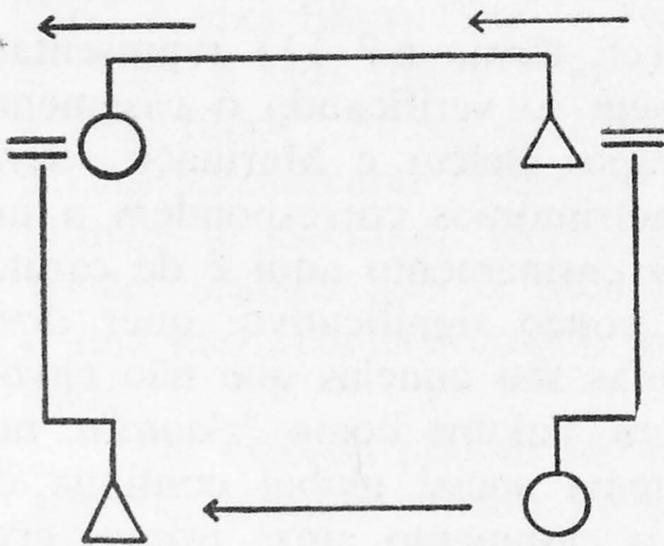


Fig. 2

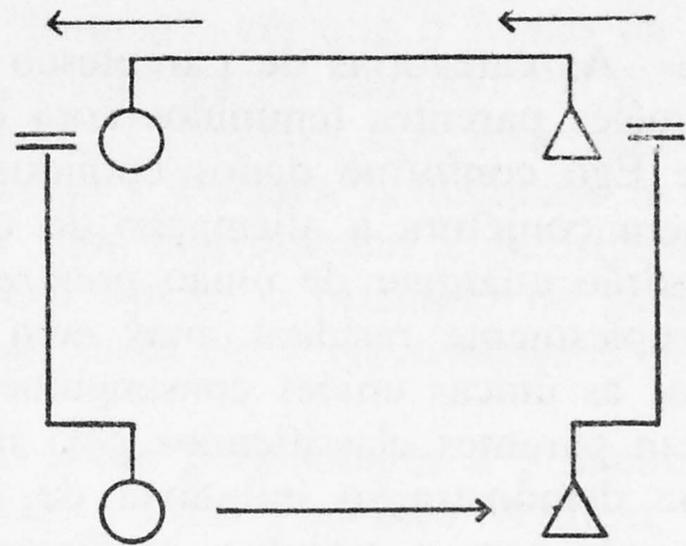


Fig. 3

A teoria dos “ciclos de reciprocidade” desenvolvida por Lévi-Strauss — à qual remeto o leitor (Lévi-Strauss, 1949: o. c., cap. 27) — deve ser considerada do ponto de vista puramente formal, de modo que o diagrama da fig. 4 (que envolve o matrimônio com a fIm) apresenta uma “melhor estrutura” do que o da fig. 5 (matrimônio com a fiP), “no sentido de que aquela estrutura constitui o desenvolvimento, o mais completo concebível, do princípio de cruzamento, sobre o qual repousa a própria noção de primo cruzado” (idem: 551)⁹. O primeiro tipo de matrimônio (com a fIm) implica um “sistema de ciclo longo”, enquanto o segundo um “sistema de ciclo curto”, conforme se pode ver pelas figuras 4 e 5.

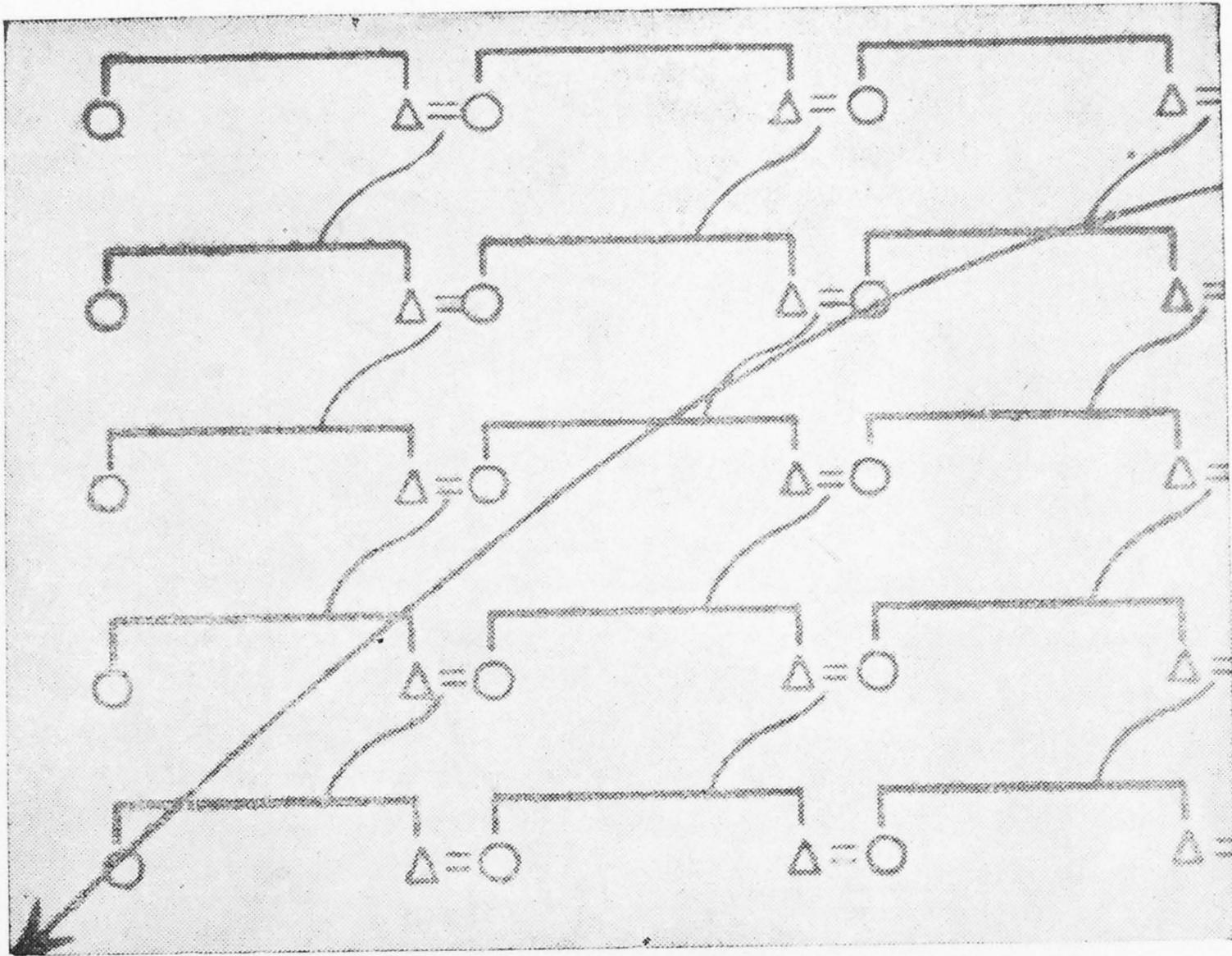


Fig. 4

Matrimônio com a filha do Irmão da mãe (ciclo longo). (Lévi-Strauss, 1949: 562).

O “sistema de ciclo longo” representa a realização mais perfeita do princípio de reciprocidade, na medida em que, envolvendo um maior número de grupos de descendência na troca de espôsas, unifica o sistema social global. Ocorre o que se pode chamar, de acôrdo com Lévi-Strauss, “troca generalizada”, em que um indivíduo do grupo A casa com B, B casa com C... No “sistema de ciclo curto”, dá-se a “troca restrita”, de modo a que A casa com B e B casa com A, encerrando o ciclo.

Qual o interêsse para êste estudo sôbre os Tukúna de estarmos recordando uma teoria tão complexa como a dos “ciclos de reciprocidade”, sobretudo quando o sistema Tukúna não é do tipo assimétrico ou unila-

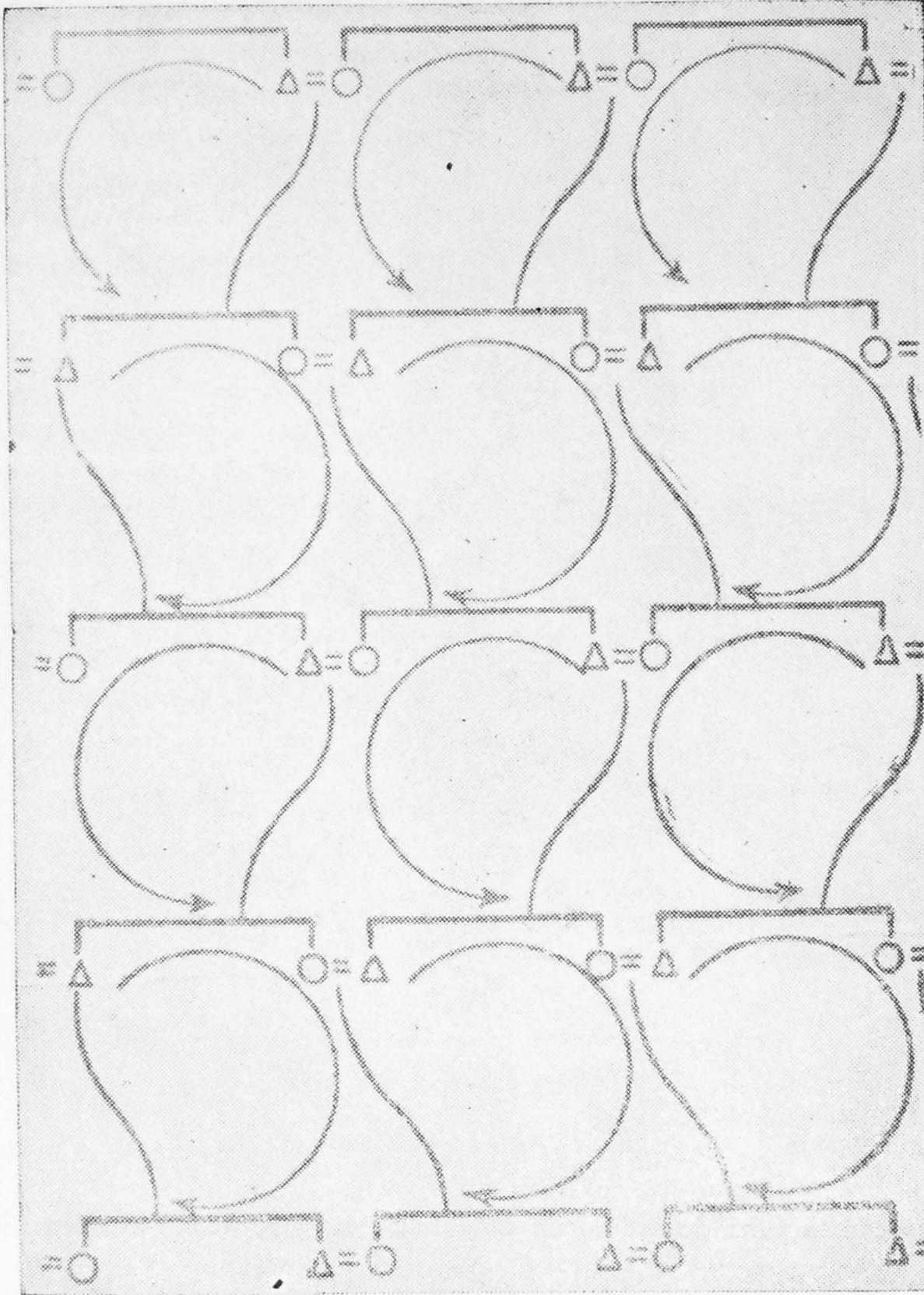


Fig. 5

Matrimônio com a filha da irmã do Pai (ciclo curto). (*Ibidem*).

teral, mas sim bilateral e simétrico? A explicação é a seguinte: aceita como verdadeira a teoria dos "ciclos", construída sobre a análise dos matrimônios consangüíneos matri e patrilineares, deverá também ser verdadeira qualquer outra teoria que lhe seja isomórfica, como tentarei demonstrar com a formulação da teoria dos *ciclos de reciprocidade inter-clânica*.

A Estrutura da Aliança Interclânica

O tipo de matrimônio mais freqüente entre os Tukúna (de conformidade com o recenseamento de 1959) é aquele que, relacionando dois *Kie* de Metades opostas, resulta na aquisição de uma mulher na geração de Ego masculino para doar outra mulher (geralmente filha) na geração descendente. O esquema abaixo ilustra bem esse mecanismo:

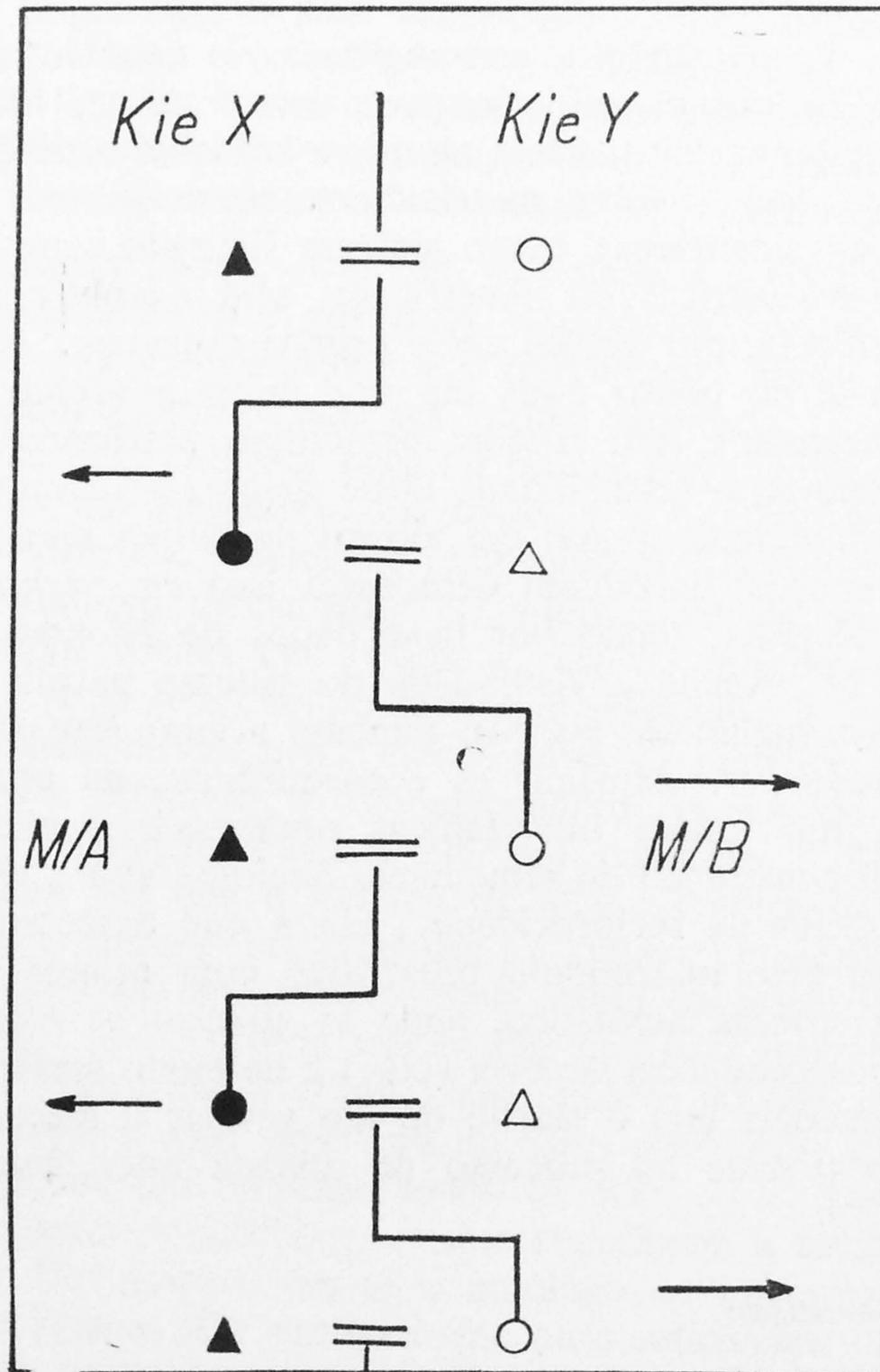


Fig. 6

Atente-se para o fato de que o diagrama indica não apenas a manutenção da divisão em Metades — o que seria óbvio — mas, sobretudo, a permanência dos mesmos *Kie* no sistema de troca. Embora essa troca não possa ser considerada em termos *prescritivos*, pois é sempre possível a inclusão de mais um ou dois *Kie* (naturalmente respeitando-se a lei do incesto, expressa na organização dual), ela não só pode mas deve ser

considerada *preferencial*, face a sua alta incidência nas áreas por mim percorridas.

Essa distinção entre troca preferencial e prescritiva parece-me ser essencial, se quisermos tratar da viabilidade empírica do sistema. Needham, no desenvolvimento que dá à teoria dos “ciclos de reciprocidade”, chega à conclusão (juntamente com outros, como Homans e Schneider) de que “o sistema assimétrico, patrilateral, jamais poderá existir se o considerarmos em termos prescritivos”¹⁰. Ainda que não se trate aqui, neste artigo sobre o Tukuna, de matrimônios consangüíneos, o desenvolvimento ou redefinição da “teoria dos ciclos” não pode deixar de ser levado em conta. Parece estar bastante claro, nesta altura, a evidente analogia existente entre um sistema que envolve matrimônios consangüíneos e interclânicos (assimétricos ou simétricos) e um sistema limitado unicamente a uniões interclânicas (assimétricas ou simétricas), sem envolver a prescrição ou sequer a preferência, por uniões entre primos cruzados. As críticas a essa teoria referem-se ao ponto onde ela nos induz a aceitar como possível, teórica e praticamente, um sistema prescritivo patrilateral. As modernas análises demonstram a inviabilidade dêste sistema — como vimos — e indicam sua possibilidade apenas em termos de uniões não-prescritivas, ainda que preferenciais. Needham demonstra isso em vários grupos tribais, inclusive nos Xerênte, tendo por base dados de Nimuendajú (Needham, 1958: 212-213). Aceita a viabilidade do sistema patrilateral *preferencial* para uniões consangüíneas, pode-se também aceitar êsse sistema como um modelo adequado para exprimir as conseqüências, na estrutura da sociedade Tukúna, das uniões interclânicas preferenciais, não-consangüíneas. É óbvio que a construção de semelhante analogia visa a demonstrar que o modelo dos “ciclos de reciprocidade”, ainda que descobertos em sistemas regulamentados pelo matrimônio prescritivo com primos cruzados, é isomórfico a um sistema hipotético, onde as alianças se façam entre grupos unilineares de descendência suposta (clãs) e de modo preferencial, não prescritivo. Tal analogia tem o mérito de nos revelar o mecanismo funcional-estrutural que preside ao processo de aliança interclânica na sociedade Tukúna.

Sumário e Conclusão

Recapitulando, temos o seguinte:

1. Que o sistema social Tukúna se caracteriza por possuir uma estrutura segmentada em grupos unilineares de descendência estipulada ou suposta, que são os *Kie* (ou Clãs).
2. Essas unidades unilineares se acham reunidas em Metades anônimas, dando à sociedade Tukúna uma organização dual. Enquanto os *Kie*

são grupos institucionalizados, as Metades não o são, o que as torna unidades sociais muito menos operativas do que aqueles grupos clânicos.

3. O processo de mudança social ocorrido na sociedade Tukúna alterou substancialmente a posição dos *Kie* na estrutura social inclusiva, transformando-os de unidade localizada ou residencial em grupos sociais não-localizados, ainda que institucionalizados e corporativos para determinadas funções sociais. Dêsse processo de mudança na ordem social, está em emergência uma nova unidade com algumas características de linhagem, mas para a qual optei pela designação descritiva de *Grupo Unilineal de Descendência Demonstrável* (GUDD). No futuro conto aprofundar a investigação dessas unidades sociais emergentes, além de estabelecer sua autenticidade enquanto grupo social (em evolução para Linhagem), e seu verdadeiro lugar na estrutura da solidariedade tribal.

4. Esses grupos sociais — o Clã, a Metade e o GUDD — têm seu comportamento regulamentado por duas instituições básicas na estrutura social global: são elas o matrimônio e o parentesco. Essas unidades, por seu caráter normativo, asseguram, em última instância, a coesão tribal, afetada, é verdade, pela natureza peculiar da aliança interclânica. Em outras palavras, o exame minucioso dos dados e a análise sistemática conduzida à luz da teoria dos “ciclos de reciprocidade” demonstram a operatividade de determinados mecanismos de intercâmbio de mulheres (espôsas) entre os grupos sociais envolvidos; a teia de relações quase-contratuais formada por êsse intercâmbio leva o pesquisador a reconhecer que tais relações se acham devidamente estruturadas de maneira, se não a impedir, pelo menos a dificultar o estabelecimento de elos de solidariedade que envolvam a população Tukúna em seu conjunto. Digo dificultar e não impedir, uma vez que o sistema de alianças entre os diversos *Kie* implica unicamente uniões preferenciais, e nunca prescritivas. Todavia, mesmo que essas alianças matrimoniais sejam consideradas apenas em termos preferenciais, nada impede reconhecer que isso acarreta sérias conseqüências para a solidariedade tribal. Isso decorre do fato de as alianças interclânicas tenderem a unir dois (no máximo três) *Kie*, jamais criando uma rede de relações que abranja todos os *Kie* — e, portanto, todos os grupos sociais institucionalizados — que constituem a totalidade da população Tukúna. Daí surpreender-se o etnólogo ao encontrar, em vastas áreas, apenas uns poucos *Kie* praticamente auto-suficientes (enquanto pares de Metades Opostas) no que se refere à troca de mulheres e, conseqüentemente, à aliança interclânica.

5. Quero crer que a explanação aqui levada a efeito serviu para demonstrar as possibilidades da análise funcional-estrutural orientada para a descoberta de mecanismos sócio-culturais relacionados com o fenômeno da solidariedade social. Da análise dêsses mecanismos e de suas funções, procurou-se chegar à estrutura da solidariedade grupal de um

tipo determinado de sistema social aqui representado pela sociedade Tukúna. Mesmo que a demonstração não tenha sido amplamente satisfatória, tenho a esperança de haver conseguido formular o problema de que, nessa sociedade, a estrutura da solidariedade social se manifesta em termos de um sistema de aliança entre os *Kie* (ou Clãs) tendente a atomizar o sistema social global pela emergência de conjuntos discretos de Grupos de Descendência¹¹. O completo fracionamento da sociedade Tukúna em conjuntos auto-suficientes para a troca de mulheres — como já foi dito — só não é alcançado devido à ação de mecanismos não-prescritivos de aliança. Mas, por outro lado, deve-se reconhecer que os mecanismos preferenciais de troca, postos em relêvo, são suficientemente poderosos para dificultar, ou mesmo impedir, a criação de uma teia de vínculos destinada a estruturar a solidariedade social, de forma a incluir tôda a tribo, e não apenas determinadas constelações de Grupos Clânicos, a caminho de se isolarem umas das outras.

NOTAS

1) Cf. Nadel, o. c., cap. VII.

2) “O próprio Nadel dá uma excelente demonstração da importância dos nomes em seu trabalho sobre o estado Nupe. Entretanto, exceto ‘em agregados humanos muito amplos’, êle não considerou a existência de um nome como ‘essencial’ para tornar um grupo realizado, isto é, para nos permitir atribuir ao agregado humano em questão a consciência de unidade requerida” (Goody, 1961: 8).

3) Afirma Nimuendajú (1952: 60) ser a Metade muito mais importante do que o Clã. Em minha opinião, o problema está mal formulado. Não se trata de discutir a maior ou menor “importância” de uma unidade social, desde que para o funcionamento de um dado sistema social tôdas as suas unidades ocupam um lugar determinado na estrutura social e desempenham funções igualmente “importantes” na organização da vida associativa. Se Nimuendajú tivesse mostrado o papel da Metade num plano histórico e evolutivo, em que a ação dessa unidade tivesse um pêso específico, de caráter impositivo, no processo de mudanças da sociedade global, então — e só assim — uma tal formulação teria sentido.

4) *Classe* deve ser considerada aqui como um conceito lógico, nada tendo a ver com sua conotação sociológica.

5) Nas cadernetas de campo, 60% dos Clãs relacionados com Onça foram registrados com suas denominações específicas em Tukúna; os 40% restantes só foram anotados sob a designação mais ampla “Ai”. Por êsse motivo tive que me limitar a usar um termo mais difuso, mas não menos verdadeiro, e que em nada prejudica os propósitos analíticos dêste artigo.

6) “A mudança para residência neolocal de qualquer forma de residência unilocal — matrilocal, patrilocal ou avunculocal — tem um efeito desagregador sobre a existência de grupos unilineares. Os Clãs são especialmente susceptíveis. Mesmo se a residência neolocal ocorre unicamente numa minoria significativa de casos, sem suplantarem realmente o prevalecimento da regra unilocal, os Clãs tendem rapidamente a desaparecer, deixando atrás de si apenas linhagens não-localizadas e sibs.” (Murdock, 1949: 208).

Veremos adiante, no texto, como o sistema de Clãs Tukúna (*Kie*) parece caminhar para sua transformação num sistema de linhagens (localizadas ou não) ou de sibs.

7) Os termos de parentesco obedecem ao sistema de transcrição fonética proposto por J. Mattoso Câmara Jr. em *Manual de Transcrição Fonética*, Manuais do Museu Nacional, série A, n.º 2, 1957.

8) Os termos “preferencial”, “prescritivo” e “permissível” devem ser tomados em seu sentido técnico, expressivos de relações perfeitamente definidas e diversas.

9) Enquanto o matrimônio com a *fIm* implica sempre na aliança de mais de dois Clãs e assegura com isso as relações entre todos os grupos num *círculo* do qual nenhum fica ausente, o matrimônio com a *fiP*, limitando apenas a aliança entre dois grupos não cria condições para o aparecimento de uma solidariedade que envolva a sociedade global. Afirma Needham que “embora o matrimônio da *fiP* não assegure uma solidariedade orgânica efetiva da sociedade total, tem um valor peculiar; por serem suas ambições muito limitadas, é uma operação mais segura. Isto é, um homem dá sua irmã em matrimônio e recebe a filha dela de volta para seu Filho, completando assim o ciclo curto de troca que consiste de apenas duas alianças. Assim, para o grupo familiar, sustenta Lévi-Strauss, há mais segurança neste arranjo do que no matrimônio da *fIm*, onde se dá uma mulher a um grupo sem que este possa jamais reivindicar outra de volta. A extensão do ciclo de reciprocidade, formula Lévi-Strauss, está na razão inversa da segurança que ele permite” (Needham, 1958: 204).

10) “Concluo assim que não há tipo ‘descontínuo’ de sistema de troca. Um sistema de matrimônio prescritivo de alianças afins entre grupos de descendência linear, baseado no matrimônio de primo cruzado patrilateral *exclusivo* não pode existir.” (Needham, 1958: 211; o grifo é meu).

11) Num trabalho anterior, voltado para o tema da solidariedade social, cheguei a conclusões até certo ponto semelhantes, a propósito dos Terêna, mostrando que “a antiga trama de relações intercomunitárias, de comércio de bens e de *troca de mulheres* desapareceu completamente, enfraquecendo-se a solidariedade tribal a ponto de as comunidades formarem, elas mesmas, *unidades discretas* e alheias ao destino das demais” (1959: 45). Em ambas as sociedades, Terêna e Tukúna, mecanismos diferentes, mas relacionados com o matrimônio tribal, puderam ser encontrados em conexão funcional com o maior ou menor isolamento das unidades sociais (Grupos Locais Terêna e Clãs Tukúna) envolvidos no intercâmbio de espôsas.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Fried, Morton

1957 — “The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups” in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 1-29.

Goody, Jack

1961 — “The Classification of Double Descent Systems” in *Current Anthropology*, vol. 2, n.º 1, pp. 3-25.

Homans, G. C. e Schneider, D. M.

1955 — *Marriage, Authority and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*. The Free Press, Glencoe, Illinois.

- Leach, E. R.
1951 — "The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage" in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, pp. 23-55.
- Lévi-Strauss, Claude
1949 — *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Murdock, George Peter
1949 — *Social Structure* — The MacMillan Company, N. Y.
- Nadel, S. F.
1951 — *The Foundations of Social Anthropology*. Cohen & West. London.
- Needham, Rodney
1958 — "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-Cousin Marriage" in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, n.º 2, pp. 199-219.
1960 — "Patrilineal Prescriptive Alliance and the Ungarinyin", in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, n.º 3, pp. 274-291.
- Nimuendajú, Curt
1952 — *The Tukuna*, Ed. Lowie, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Oliveira, Roberto Cardoso de
1959 — "Matrimônio e Solidariedade Tribal Terêna" in *Revista de Antropologia*, vol. VII, n.ºs 1 e 2.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1951 — "Murngin Social Organization" in *American Anthropologist*, vol. 53, pp. 37-55.
- White, Leslie
1939 — "A Problem in Kinship Terminology" in *American Anthropologist*, vol. 41, pp. 569-570.