

CONSELHO NACIONAL DE PESQUISAS
INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA
BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

NOVA SÉRIE

BELÉM — PARÁ — BRASIL

ANTROPOLOGIA

Nº 45

16, OUTUBRO, 1970

PARENTESCO JURÚNA (*)

ADÉLIA ENGRÁCIA DE OLIVEIRA (* *)

Museu Goeldi

Os Jurúna constituem um grupo indígena que atualmente habita as proximidades do Pôsto Diauarum (Parque Nacional do Xingu — 10° 55' de latitude sul e 53° 20' de longitude oeste), zona essa morfoclimática e fitogeograficamente definida como de contacto entre o domínio nuclear dos cerrados ao sul e o domínio amazônico ao norte (Ab'Saber, 1967 : 46-8).

Eles são considerados como família *Yurúna* do tronco tupi, por Rodrigues (1964 : 101-2), embora outros, como Chestmír Loukotka, os incluam na família tupi sob a rubrica "línguas mescladas com Aruak" (citado por Schaden, 1959 : 135).

As notas aqui registradas foram coletadas através de genealogias em pesquisas de campo (1) efetuadas de julho a setembro de 1966 e de junho a agosto de 1967, sendo suplementadas por pesquisa bibliográfica. Nessa ocasião eles somavam 58 indivíduos e achavam-se agrupados sob a lideran-

(*) — Este trabalho constitui um aspecto da tese de doutoramento apresentada pela A. à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro — São Paulo, em 30/12/69 (Oliveira, 1969).

(**) — Bolsista do Conselho Nacional de Pesquisas.

(1) — A pesquisa de campo foi realizada com o auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Aos dirigentes dessa instituição e aos senhores Cláudio e Orlando Villas Boas, administradores do Parque Nacional do Xingu, agradecemos a colaboração e as facilidades concedidas.

ça do “capitão” Bibina, em uma única aldeia. Entretanto, anos atrás (1961), estavam cindidos em dois grupos locais sob a liderança de Bibina e Daá.

Os Jurúna, a partir do século XVII, migraram da foz do Xingu para a atual localização — Alto Xingu (Oliveira, 1968 : 6-11; 1969 : 6-37 e Oliveira & Galvão, 1969 : 1). Nesse caminhar eles foram entrando em contacto com outros grupos tribais e com elementos da sociedade nacional : — missionários, participantes de tropas de resgate, seringueiros, sertanistas, etnólogos, médicos e outros visitantes ocasionais. o que fêz com que a cultura e a sociedade Jurúna sofressem pressões de ordem econômica, biótica e social, ao mesmo tempo que um decréscimo populacional.

A simples observação da carta genealógica (fig. 5) mostra que os remanescentes Jurúna do Diauarum, com exceção de apenas um, são todos descendentes de casamentos intertribais realizados entre índios Jurúna e índios Kamayurá, Kayabí, Suyá, Taconhapé, Trumái e Xipáya. Apesar dessa ascendência miscigenada, em que além de outros grupos também indígenas provavelmente devem ter entrado indivíduos de origem européia ou africana, a atual população Jurúna participa de um padrão cultural próprio, o que faz com que *Jurúna* seja definido, neste trabalho, como um conceito cultural. Entenda-se, porém, que essa *cultura Jurúna*, embora sobrecarregada de elementos tradicionais, sofreu mudanças face aos contactos com a frente indígena e nacional que, entretanto, não a descaracterizaram. As instituições básicas da cultura Jurúna resistiram às pressões alienígenas e ainda se conservam operativas. Dessas instituições selecionamos o parentesco por sua implicação básica na ordenação da vida social dos Jurúna, nos dias atuais.

Seu estudo foi extremamente dificultado pelo elevado grau de consangüinidade (2), o que levava a uma impressão

(2) — O coeficiente de endocruzamento ou o “inbreeding coefficient” encontrado entre os Jurúna endógamos é dos mais elevados : — 0,022, devido à alta percentagem de consangüinidade observada nos casamentos. (Oliveira e Salzano, 1969 : 211).

primeira de que a aldeia se constituía de uma única família extensa, onde tôdas as relações interpessoais seriam da ordem de pais/filhos; irmãos/irmãs; irmãos/irmãos; irmãs/irmãs; marido / mulher; genro / sogro(a); nora / sogro(a); avô(ó)/neto(a) e cunhado(a)/cunhado(a). Outras, como por exemplo, tio(a)/sobrinho(a), pareciam inexistentes, uma vez que a criança, aparentemente, tratava todos os adultos de uma só forma. Era como se, para elas, só houvessem pais e avós.

Um convívio mais íntimo com êsses índios e o levantamento de genealogias e da terminologia de parentesco mostraram, entretanto, que, embora por vêzes o sistema não seja operante, êle ainda existe na tradição grupal. Dizem os informantes que os designativos de parentesco sempre foram os que êles conhecem e usam na atualidade.

Para verificarmos êsse fato e a fim de facilitar a compreensão do sistema, elaboramos duas tabelas (nº 1 e 2). A primeira delas, que é formada pela lista dos termos de parentesco, refere-se à nomenclatura obtida em 1967, havendo-se colocado os designativos Jurúna seguidos pela especificação dos casos em que os mesmos ocorrem. A segunda foi feita com base nos dados da anterior, de notas de campo cedidas por Galvão e do material colhido na bibliografia compulsada. Para que a comparação dos mesmos pudesse fornecer elementos que servissem para uma análise dessa nomenclatura num passado embora recente, tivemos que ordenar o material por categorias de parentesco, isto é, agrupando-se aquêles que significavam avô (pai do pai, pai da mãe), avó (mãe do pai e mãe da mãe), pai, mãe, tio (irmão do pai, irmão da mãe) etc., uma vez que a documentação obtida é fragmentária e, com exceção da fornecida por Galvão, utiliza a nomenclatura ocidental. O critério para a elaboração dessa segunda tabela, difere, portanto, da primeira.

Com base na tabela 1, organizamos quatro diagramas cuja finalidade, também, é a de facilitar a análise do sistema.

Tabela 1. Têrmos de Parentesco (3)

1. <i>aamã</i>	— pai do pai (h.f.; m.f.) — pai da mãe (h.f.; m.f.) — irmão do pai do pai (h.f.; m.f.) — irmão da mãe do pai (h.f.; m.f.) — irmão do pai da mãe (h.f.; m.f.) — irmão da mãe da mãe (h.f.; m.f.)
2. <i>a-ái</i>	— mãe do pai (h.f.; m.f.) — mãe da mãe (h.f.; m.f.) — irmã do pai do pai (h.f.; m.f.) — irmã da mãe do pai (h.f.; m.f.) — irmã do pai da mãe (h.f.; m.f.) — irmã da mãe da mãe (h.f.; m.f.)
3. <i>pãa</i> (4)	— pai (h.f.; m.f.) — irmão do pai (h.f.; m.f.) — padrasto (h.f.; m.f.) — marido da irmã da mãe (h.f.; m.f.)
4. <i>idiã</i>	— mãe (h.f.; m.f.) — irmã da mãe (h.f.; m.f.) — madrasta (h.f.; m.f.) — espôsa do irmão do pai (h.f.; m.f.)
5. <i>aapá</i>	— irmão da mãe (h.f.)
6. <i>diã</i>	— irmão da mãe (m.f.)

(3) — Esta lista foi grafada de acôrdo com a pronúncia portuguêsã, utilizando-se símbolos fonéticos especiais apenas para os seguintes casos.

1) vogal alta, fechada, central, não arredondada: *ĩ* (som aproximado).

2) vogal média, fechada, anterior, arredondada: *ö* (som aproximado).

3) oclusiva médio-velar surda: *k*

4) fricativa glotal surda: *h*

(4) — Há quem chame o pai biológico de *baaba*, têrmo vocativo.

7. *uaidá* (5) — irmã do pai (h.f.)
8. *uaci* — irmã do pai (m.f.)
9. *uurahá* — irmão mais velho (h.f.)
 — filho (mais velho do que Ego) do
 irmão do pai (h.f.)
 — filho (mais velho do que Ego) da
 irmã da mãe (h.f.)
 — irmã mais velha (m.f.)
 — filha (mais velha do que Ego) do
 irmão do pai (m.f.)
 — filha (mais velha do que Ego) da
 irmã da mãe (m.f.)
10. *uidzá* — irmão mais novo (h.f.)
 — filho (mais novo do que Ego) do
 irmão do pai (h.f.)
 — filho (mais novo do que Ego) da
 irmã da mãe (h.f.)
 — irmã mais nova (m.f.)
 — filha (mais nova do que Ego) do
 irmão do pai (m.f.)
 — filha (mais nova do que Ego) da
 irmã da mãe (m.f.)
11. *uaidjá* — irmão (m.f.)
 — filho do irmão do pai (m.f.)
 — filho da irmã da mãe (m.f.)
12. *uaibi* (6) — irmã (h.f.)
 — filha do irmão do pai (h.f.)
 — filha da irmã da mãe (h.f.)

(5) — Segundo os Jurúna, o prefixo *u* é um morfema que indica posse para a primeira pessoa, o que foi corroborado por informação pessoal de Galvão. Também Nimuendajú (1923-4 : 840), em análise sobre os Xipáya, língua essa que é tida como semelhante à dos Jurúna, indica o *u* como possessivo. Já as informações de Coudreau (1897 : 181) a respeito dos Jurúna diferem das expostas e parecem um tanto precárias.

(6) — Há o emprêgo de *iurahá* para mais velha e *idzá* para mais nova, o que é relativo.

13. *ũmã* — filho da irmã do pai (h.f.)
 — filho do irmão da mãe (h.f.)
 — filho do irmão da espôsa (h.f.)
14. *udzalá* — filha da irmã do pai (h.f.)
 — filha do irmão da mãe (h.f.)
 — filha do irmão da espôsa (h.f.)
 — filho da irmã do pai (m.f.)
 — filho do irmão da mãe (m.f.)
15. *ociuá* — filha da irmã do pai (m.f.)
 — filha do irmão da mãe (m.f.)
16. *ulapuká* — filho (h.f.)
 — filho do irmão (h.f.)
 — filho do filho do irmão do pai (h.f.)
 — filho do filho da irmã do pai (h.f.)
 — filho da filha da irmã do pai (h.f.)
 — filho do filho da irmã da mãe (h.f.)
 — filho do filho do irmão da mãe (h.f.)
 — filho da filha do irmão da mãe (h.f.)
 — filho da irmã da espôsa (h.f.)
17. *umãbiá* (7) — filho (m.f.)
 — filho da irmã (m.f.)
 — filho da filha do irmão do pai (m.f.)
 — filho da filha da irmã do pai (m.f.)
 — filho do filho da irmã do pai (m.f.)
 — filho da filha da irmã da mãe (m.f.)
 — filho do filho do irmão da mãe (m.f.)
 — filho da filha do irmão da mãe (m.f.)

(7) — Em geral a filha é chamada por *idia* (= mulher) e o filho pelo nome próprio.

- filho do irmão do marido (m.f.)
- filha (m.f.)
- filha da irmã (m.f.)
- filha da filha do irmão do pai (m.f.)
- filha da filha da irmã do pai (m.f.)
- filha do filho da irmã do pai (m.f.)
- filha da filha da irmã da mãe (m.f.)
- filha do filho do irmão da mãe (m.f.)
- filha da filha do irmão da mãe (m.f.)
- filha do irmão do marido (m.f.)

18. *uaiá*

- filha (h.f.)
- filha do irmão (h.f.)
- filha do filho do irmão do pai (h.f.)
- filha da filha da irmã do pai (h.f.)
- filha do filho da irmã do pai (h.f.)
- filha do filho da irmã da mãe (h.f.)
- filha do filho do irmão da mãe (h.f.)
- filha da filha do irmão da mãe (h.f.)
- filha da irmã da espôsa (h.f.)

19. *uahá* (8)

- filho da irmã (h.f.)
- filho da filha do irmão do pai (h.f.)
- filho da filha da irmã da mãe (h.f.)
- marido da irmã do pai (h.f.)
- marido da irmã (h.f.)

(8) — Houve um informante (Bisaká) descendente de Trumái que empregou o termo *ũmã* como sinônimo de *uahá*. Êle usava os dois concomitantemente, com exceção do filho da irmã que chamava de *uahá*.

- marido da filha da irmã do pai
(h.f.)
- marido da filha do irmão do pai
(h.f.)
- marido da filha do irmão da mãe
(h.f.)
- marido da filha da irmã da mãe
(h.f.)
- marido da irmã da espôsa (h.f.)
- irmão da espôsa (h.f.)
- marido da filha da irmã (h.f.)
- marido da filha do irmão (h.f.)
- marido da filha (h.f.)
- marido da filha da irmã da espôsa
(h.f.)
- marido da filha do irmão da espôsa
(h.f.)
- espôsa do irmão da mãe (m.f.)
- irmã do marido (m.f.)
- espôsa do irmão do marido (m.f.)
- espôsa do filho da irmã do pai
(m.f.)
- espôsa do filho do irmão da mãe
(m.f.)
- espôsa do filho do irmão do pai
(m.f.)
- espôsa do filho da irmã da mãe
(m.f.)
- espôsa do irmão (m.f.)
- espôsa do filho (m.f.)
- espôsa do filho da irmã (m.f.)
- espôsa do filho do irmão (m.f.)
- espôsa do filho do irmão do marido
(m.f.)
- espôsa do filho da irmã do marido
(m.f.)

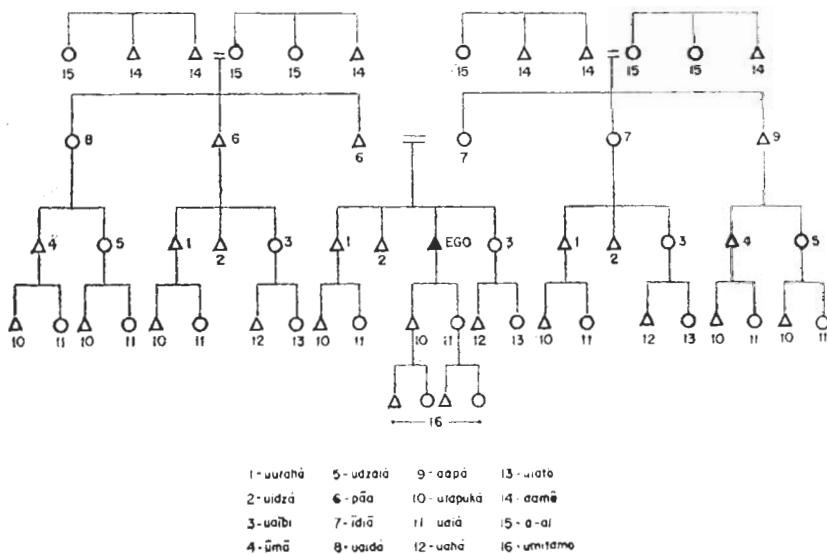
20. *onumá* — filho do irmão (m.f.)
 — filho do filho do irmão do pai (m.f.)
 — filho do filho da irmã da mãe (m.f.)
 — filho da irmã do marido (m.f.)
21. *uiatö* — filha da irmã (h.f.)
 — filha da filha do irmão do pai (h.f.)
 — filha da filha da irmã da mãe (h.f.)
22. *umābiatö* — filha do irmão (m.f.)
 — filha do filho do irmão do pai (m.f.)
 — filha do filho da irmã da mãe (m.f.)
 — filha da irmã do marido (m.f.)
23. *umitama* — filhos(as) dos filhos(as) e todos os indivíduos de ambos os sexos pertencentes à segunda geração descendente (h.f.)
24. *umiki* — filhos(as) dos filhos(as) e todos os indivíduos de ambos os sexos pertencentes à segunda geração descendente (m.f.)
25. *uāniā* — espôsa
26. *umená* — marido
27. *uāuiá* — espôsa do irmão (h.f.)
 — irmã da espôsa (h.f.)
 — espôsa do irmão da espôsa (h.f.)
 — espôsa do irmão da mãe (h.f.)
 — espôsa do filho do irmão do pai (h.f.)
 — espôsa do filho da irmã da mãe (h.f.)

- espôsa do filho da irmã (h.f.)
- espôsa do filho do irmão da espôsa (h.f.)
- espôsa do filho da irmã do pai (h.f.)
- espôsa do filho do irmão da mãe (h.f.)
- marido da irmã (m.f.)
- irmão do marido (m.f.)
- marido da irmã do marido (m.f.)
- marido da irmã do pai (m.f.)
- marido da filha do irmão (m.f.)
- marido da filha da irmã do marido (m.f.)
- marido da filha da irmã do pai (m.f.)
- marido da filha do irmão da mãe (m.f.)
- marido da filha do irmão do pai (m.f.)
- marido da filha da irmã da mãe (m.f.)
- 28. *uaniĉtupá* (9) — pai da espôsa
- 29. *umenĉtupá* — pai do marido
- 30. *uaniĉdjá* — mãe da espôsa
- 31. *umenĉdjá* (9) — mãe do marido
- 32. *ulapukaniá* — espôsa do filho (h.f.)
— espôsa do filho do irmão (h.f.)
— espôsa do filho da irmã da espôsa (h.f.)
- 33. *umābiamená* — marido da filha (m.f.)
— marido da filha da irmã (m.f.)
— marido da filha do irmão do marido (m.f.)

34. *uaiá apeaká* (9) — marido da filha (h.f.)
 — marido da filha do irmão (h.f.)
 — marido da filha da irmã da espôsa (h.f.)
35. *umābiáuai* (9) — espôsa do filho (m.f.)
 — espôsa do filho da irmã (m.f.)
 — espôsa do filho do irmão do marido (m.f.)

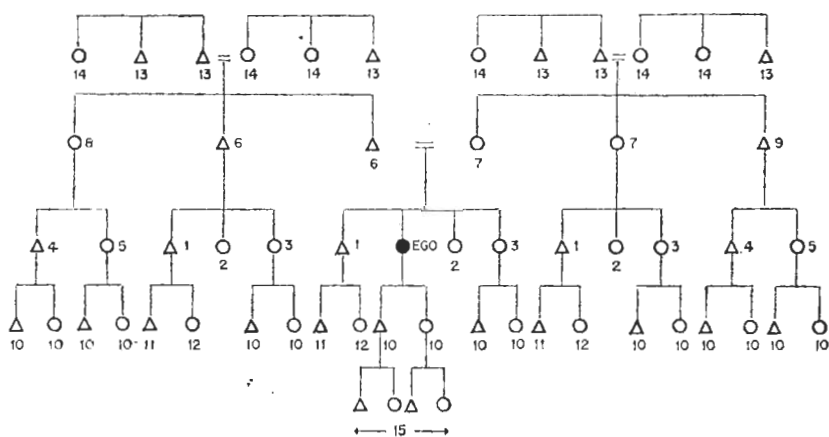
O exame, tanto da tabela 1 quanto das figuras nº 1, 2, 3 e 4, indica que :

Fig 1 - Parentesco Consanguíneo
 (EGO MASCULINO)



(9) — Esses têrmos também costumavam ser substituídos pelos informantes, por *uahá*.

Fig 2 - Parentesco Consanguíneo
(EGO FEMININO)



1 - uadidja	6 - pãa	11 - enumã
2 - uadzã	7 - ãdiã	12 - umãbiatã
3 - uurahã	8 - uaci	13 - aamã
4 - udzalã	9 - diã	14 - a-di
5 - ociã	10 - umãbiã	15 - umikã

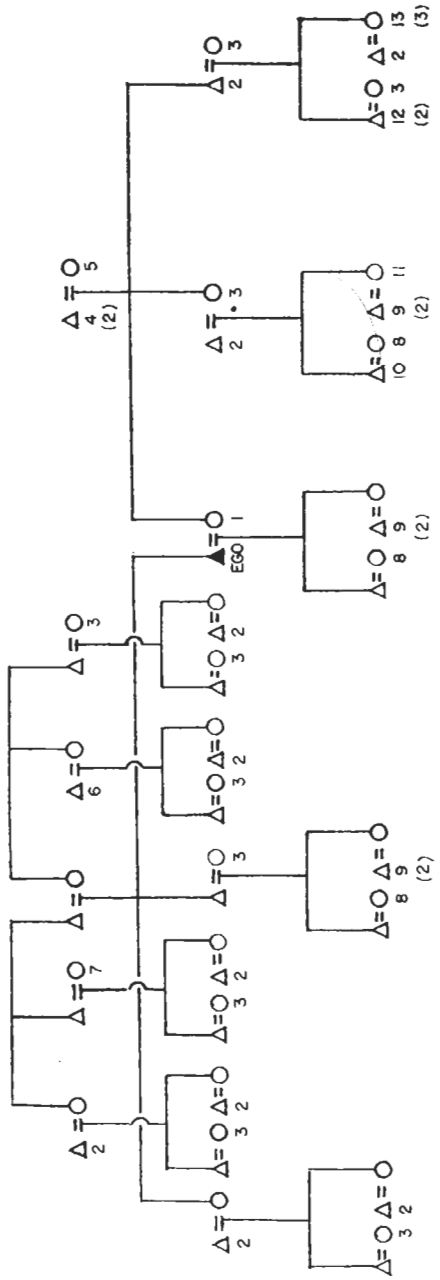
— a nomenclatura de parentesco Jurúna atribui designativos equivalentes aos parentes, tanto do lado materno quanto paterno, o que é indicativo de bilateralidade do sistema.

— os designativos em questão classificam todos os parentes em cinco gerações, abrangendo desde os pais dos pais até os filhos dos filhos (10).

— na segunda geração ascendente é utilizado o critério de sexo para o indivíduo designado, mas não para a pessoa que fala; há uma fusão de terminologia, uma vez que o pai do pai e a mãe do pai recebem os mesmos designa-

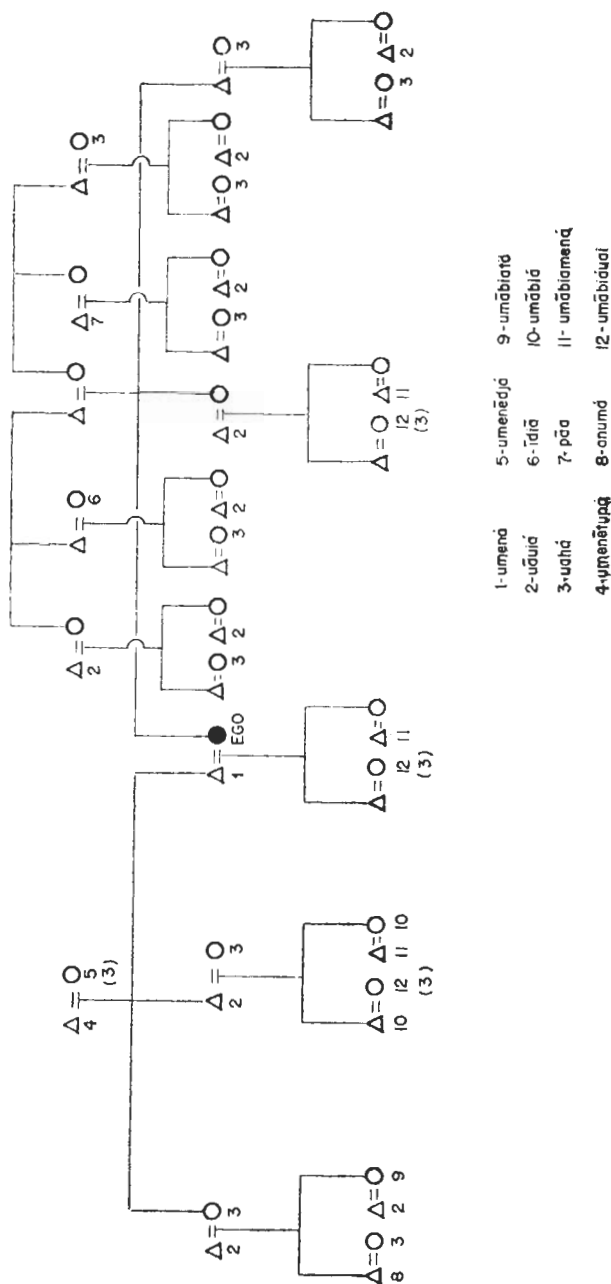
(10) — Os três indivíduos mais velhos do grupo reconheceram essas cinco gerações de parentes embora não nominassem a todos, o que parece ser explicado pelo fato de não pronunciarem o nome de uma pessoa morta.

Fig. 3 - Parentesco Afim
(EGO MASCULINO)



- 1- uamiã
- 2- uahã
- 3- uãurã
- 4- uaniãitupã
- 5- uaniãããã
- 6- pãã
- 7- idãã
- 8- ulapukaniã
- 9- ualiã apeiãã
- 10- ulapukã
- 11- ualiã
- 12- ãmã
- 13- utãããã

Fig. 4 - Parentesco Afim
(EGO FEMININO)



tivos que o pai da mãe (*aamā*) e a mãe da mãe (*a-ái*), além de haver a extensão do termo *aamā* para o irmão do pai do pai, irmão da mãe do pai, irmão do pai da mãe e irmão da mãe da mãe e do termo *a-ái* para a irmã do pai do pai, irmã da mãe do pai, irmã do pai da mãe e irmã da mãe da mãe. Dessa forma, portanto, os termos *aamā* e *a-ái* são aplicados tanto a parentes reais como classificatórios.

— a primeira geração ascendente é do tipo fusão bifurcada (11). Sendo assim, o irmão do pai é classificado como pai (*pāa*) e a irmã da mãe como mãe (*īdiā*), enquanto que o irmão da mãe e a irmã do pai são designados por termos distintos de *pāa* e *īdiā*.

O designativo *pāa* é ainda estendido para padrasto e marido da irmã da mãe, enquanto que o termo *īdiā* é extensivo à madrasta e espôsa do irmão do pai.

Nessa geração, como na anterior, o critério de sexo é utilizado para o indivíduo designado, mas não para a pessoa que fala, apenas no caso dos termos *pāa* e *īdiā*, o mesmo não ocorrendo para os vocábulos que designam o irmão da mãe e a irmã do pai. Nestes dois casos, o homem e a mulher, quando falam, empregam uma terminologia que varia de acôrdo com o sexo do indivíduo que fala.

Há um termo vocativo, *baaba*, empregado apenas para chamar o pai biológico.

Enquanto os designativos *pāa* e *īdiā* são aplicados classificatoriamente, os termos *aapá*, *diá*, *uaidá* e *uaci* são denotativos.

— na geração de Ego a terminologia empregada é do tipo *Iroquês* (Murdock, 1960 : 223). Os primos paralelos são equiparados aos *siblings*, o mesmo não ocorrendo aos primos cruzados que recebem designativos diferentes daqueles dos irmãos.

Nessa geração, os indivíduos que se tratam como irmãos e irmãs (reais e classificatórios) distinguem, de acôrdo com

(11) — Esse tipo se enquadra no esquema (D) de Kirchoff e Lowie (cf. Lowie, 1950 : 63).

o sexo, os mais velhos (ou mais velhas) dos mais novos (ou mais novas). Sendo assim, se Ego fôr homem, haverá **distinção entre o irmão mais velho (*uurahá*) e o mais nôvo (*uidzá*)**, enquanto que as irmãs serão designadas por um único termo (*uaibi*). Se Ego fôr mulher, ocorrerá o contrário, equivalentemente: — *uurahá* será usado para a irmã mais velha, *uidzá* para a irmã mais môça enquanto que para irmão haverá um só termo, *uadidja*, o qual difere de *uaibi*. De acôrdo com os informantes, quando Ego é homem poderá haver o emprêgo do termo *iurahá* para designar a irmã mais velha (*uaibi iurahá*) que Ego e *idzá* para a mais môça (*uaibi idzá*) do que Ego. Não conseguimos obter uma informação semelhante para o caso de *uadidja*, mas é provável que ocorra.

O vocábulo *udzalá*, dependendo do sexo de quem fala, poderá ser empregado para designar o primo cruzado (Ego feminino) ou a prima cruzada (Ego masculino). O mesmo não ocorre com os termos *ociuá*, que designa sòmente a prima cruzada quando o Ego é feminino, e *ãmã* que é o termo de referência para primo cruzado, quando Ego é masculino. Esse último vocábulo é estendido também para o filho do irmão da espôsa, enquanto que a palavra *udzalá* é extensiva à filha do irmão da espôsa.

Tôda a terminologia empregada nessa geração própria é aplicada classificatòriamente.

— na primeira geração descendente é usado o critério de sexo para a pessoa que fala e, quando Ego é masculino, para a pessoa designada. O mesmo não ocorre com a mulher que utiliza apenas um termo (*umãbiá*) para referir-se tanto ao filho quanto à filha. É preciso notar, porém, que, em geral, ela chama a filha de *ídia*, que significa mulher, enquanto que o filho é chamado pelo nome próprio.

A terminologia empregada é do tipo fusão bifurcada: — os filhos dos *siblings* de Ego e primos cruzados do mesmo sexo são referidos pelos mesmos termos com que Ego designa seus próprios filhos, o que não ocorre com os filhos dos ir-

mãos e primos do sexo oposto, excetuando-se os filhos da prima cruzada (*udzalá*) quando Ego é homem, ou os filhos do primo cruzado (*udzalá*) quando Ego é mulher. Em ambos os casos, êles também são designados pelos mesmos termos com que Ego chama os seus filhos. Tal fato parece ocorrer porque o casamento com *udzalá* vem a ser o ideal, o preferido, para cada indivíduo. Potencialmente, pois, os filhos de um(a) *udzalá* também são filhos de quem fala. Ocorre, ainda, a extensão das palavras *uaiá* e *ulapuká* para a filha e o filho, respectivamente, da irmã da espôsa (idealmente ela deverá também ser *udzalá* de Ego) e do vocábulo *umãbiá* para os filhos do irmão do marido (idealmente, como no caso anterior, êsse também é *udzalá* de Ego).

Os termos *umãbiá* e *umãbiatö*, referidos pela mulher e equivalentes, respectivamente, a filho(a) e sobrinha, parecem tratar-se de uma composição da palavra *umã* que é um termo empregado pelo homem quando nomeia o primo cruzado. Todavia, por dificuldades de comunicação com os informantes, não conseguimos obter detalhes lingüísticos que elucidassem o fato.

O filho da irmã recebe por parte de Ego masculino um designativo de parente afim, *uahá*, o que parece ser explicado pelo fato do indivíduo ser incluído no grupo tribal do pai.

Os designativos *onumá* e *umãbiatö* são estendidos, respectivamente, ao filho e à filha da irmã do marido.

— na segunda geração descendente é aplicado o critério de sexo para a pessoa que fala mas não para o indivíduo designado. Há uma fusão de terminologia, uma vez que os filhos e as filhas dos filhos recebem os mesmos designativos que os filhos e as filhas das filhas. Tais termos — *umitama* (Ego masculino) e *umiki* (Ego feminino) — são extensivos a todos os indivíduos pertencentes a essa geração.

— além das referências já feitas ao parentesco afim, ocorre ainda o seguinte: — dois termos elementares, *uahá* e *uãwia*, são usados inversamente pelo homem e pela mulher. Tanto um quanto outro parecem possuir um significado de

parente afim, em geral, com exceção dos casos em que há a extensão de termos de parentesco consangüíneo para o afim, tais como : — *idiã*, *pãa*, *ulapuká*, *uaiá*, *umãbiá*, *ũmã*, *udzalá*, *onumá* e *umãbiatö*, já mencionados anteriormente. O vocábulo *uahá* é usado pelo homem para designar o afim masculino, enquanto que a palavra *uãuiá* designa o afim feminino. Reciprocamente, a mulher utiliza o termo *uãuiá* para referir-se aos afins masculinos e o designativo *uahá* para mencionar os afins femininos. O marido (*omená*) e a espôsa (*uãniã*), todavia, não recebem o designativo *uãuiá* mas sim termos específicos.

Há, ainda, na primeira geração, tanto ascendente quanto descendente, graus de parentesco que podem ser designados por um termo descritivo além do elementar já citado, ambos de referência. Quando Ego é masculino, êle vai designar o pai da espôsa por *uaniētupá* (termo descritivo = pai da espôsa) podendo também referir-se a êle como *uahá* (termo elementar). Quanto à mãe da espôsa, porém, os informantes referiram-se apenas por um termo descritivo : *uaniēdjá* (= mãe da espôsa). Também o marido da filha poderá ser referido tanto por *uaiá apeaká* (termo descritivo = marido da filha) quanto por *uahá* (termo elementar). Já a espôsa do filho será chamada apenas por *ulapukaniã* (termo descritivo = espôsa do filho). É provável que Ego masculino não chame sua sogra nem sua nora pelo vocábulo elementar : *uãuiá*, como nos demais casos de afins femininos, uma vez que o homem pode ter relações extra-maritais com a *uãuiá*, não participando a mãe da espôsa e nem a mulher do filho, embora sejam afins, dessa regra. A união tanto com uma quanto com a outra é considerada incestuosa. Uma situação semelhante ocorre com o Ego feminino, excetuando-se apenas o fato de que enquanto o homem trata os filhos do irmão da espôsa como primos cruzados e afins simultaneamente, a mulher designa os filhos da irmã do marido como sobrinhos (filhos do irmão), não aparecendo a simultaneidade de um termo afim, o que parece indicativo de uma proibição entre uniões com sobrinhos.

— dois termos de parentesco : *ũmã* e *udzalá* designam parentes em gerações diferentes, sendo essa variação indicativa de consangüinidade ou afinidade. Excluimos os termos *uahá* e *uãuiá* que aparecem em três gerações (Ego — primeira ascendente e primeira descendente) porque, como já dissemos, êles parecem indicar a relação de afinidade.

Para a elaboração da tabela 2 que inclui informações sôbre a terminologia de parentesco dos Jurúna e dos Xipáya (12), utilizamos, no primeiro caso, as nossas notas de campo e as de Galvão e os dados publicados de Nimuendaju (1932 : 583-4), Coudreau (1897 : 168) e Steinen (1886 : 362). Com relação aos Xipáya a única fonte compulsada, conhecida e disponível foi Nimuendaju (1929 : 840-1).

Coletamos nosso material em 1966 com a colaboração de 14 informantes, sendo 10 homens e 4 mulheres; Galvão obteve seus dados em 1965 com o auxílio de cinco informantes e Nimuendaju, com relação aos Jurúna coletou seu vocabulário em 1916 com o grupo dêsses índios que vivia em Altamira e em 1917 com um índio Arara que morava em Sta. Júlia, no Iriri e que, crescendo entre os Jurúna falava a língua dos mesmos. As informações por êle fornecidas estão com um asterisco (Nimuendaju, 1932 : 581). Coudreau obteve sua nomenclatura na viagem realizada em 1896 e, conforme pode ser visto no caso de *ou* (= *u*), acomodou a ortografia à pronúncia francesa. Já Steinen, que coletou seu material em 1884, fornece um tão pequeno número de designativos de parentesco que suas informações são praticamente desprovidas de importância para o tipo de estudo em questão.

Com relação aos Xipáya, não há datas no trabalho de onde foram compilados os dados mas sim referência a um outro acêrca da língua Xipáya onde Nimuendaju (1923-24 : 836) indica os anos de 1916-1919 como as datas em que coletou o material sôbre essa língua.

(12) — A inclusão dos Xipáya nessa tabela comparativa deve-se ao fato de, como já dissemos, serem as duas línguas semelhantes.

As fontes bibliográficas apresentam sérias lacunas devidas à fragmentação das informações, o que gera limitações quanto à exatidão dos dados. De qualquer forma, porém, era êsse o único recurso do qual podíamos dispor para uma tentativa de conhecimento da terminologia de parentesco num período de pouco mais de meio século anterior ao abordado neste trabalho.

Uma vez que Nimuendaju, Coudreau e Steinen ao especificarem categorias de parentesco como avô(ó), pai, mãe, irmão(ã), sobrinho(a), filho(a), etc., levaram em conta, ao obterem seus dados, o critério de geração e o de sexo da pessoa designada mas com raríssimas exceções não indicaram o sexo da pessoa que fala (13) e nem sempre descreveram o tipo de relações colaterais, como por exemplo se o sobrinho é filho da irmã ou do irmão de Ego, o que entre algumas sociedades“ “primitivas” costuma ser uma norma de diferenciação terminológica, ao organizarmos essa tabela adotamos o seguinte : — como possuíssemos a maior soma de termos de parentesco, havendo sido usado como base de trabalho todos os critérios especificados e podendo em muitos casos valeremo-nos do material obtido por Galvão, os designativos compulsados nas fontes bibliográficas foram colocados, quando semelhantes aos coletados em 1966, no mesmo caso obtido por nós. Quando não havia essa possibilidade em geral porque o termo era descritivo ao invés de elementar ou então, provavelmente, vocativo em lugar de referência, abriu-se uma nota de rodapé para diferenciar. Todavia, todos os designativos foram colocados dentro da categoria de parentesco devida, houvesse ou não possibilidade de verificar se o Ego era masculino ou feminino.

Colaboraram para u'a melhor organização da tabela certas especificações feitas por Nimuendaju tanto para o fa-

(13) — A especificação do sexo de quem fala só foi observada em três casos, todos êles relativos aos Jurúna : — 1º) Nimuendaju indica a palavra marido falada tanto pelo homem quanto pela mulher; 2º) Coudreau diferencia os vocábulos meu filho e minha filha quando ambos são referidos pelos indivíduos de um sexo ou do outro; 3º) Coudreau, ainda, mostra como a irmã chama seu irmão e vice-versa.

lar Jurúna quanto para o Xipáya. No primeiro caso êle aponta diferenças nos têrmos relativos a irmão mais velho e mais nôvo e a tia paterna e materna, sem indicar o sexo da pessoa que fala. Quanto aos Xipáya êle já fornece maiores detalhes : — além de especificar, como no caso anterior, as palavras referentes a irmão mais velho e mais nôvo, indica os têrmos para tio paterno e materno (ao contrário do caso Jurúna, onde a especifica ao f ora feita para o vocábulo tia), fornece dois têrmos para sobrinho : *uap a* e *uiap ika* (mein sohn = meu filho) sendo que o segundo igualando-se ao designativo para filho   um t ermo classificatório, e mostra que a palavra *uap a*   sobrinho enquanto que *uapa*   afim em geral, o que ocorria de forma semelhante em 1966 para os Jurúna, uma vez que tanto o sobrinho (filho da irmã quando Ego era masculino) quanto os parentes masculinos afins eram chamados por *uah a* (p e h podem ser usados indiferentemente porque prov avelmente estão em varia ao livre). Faz, ainda, referência ao uso de *u  βia* para meu cunhado e minha cunhada (mein Schwager, meine Schw agerin) que ocorre hoje em dia para os Jurúna como *u ui a*, sendo que o uso   inverso para o Ego masculino ou feminino, conforme já foi demonstrado anteriormente. Nimuendaju, porém, não fêz tal especifica ao, assim como em todos êsses casos mencionados, êle não indica o sexo da pessoa que fala. De qualquer forma, entretanto, êles cooperaram indiretamente na coloca ao dos designativos nas categorias devidas, utilizando-se o critério já referido.

Também Coudreau especifica diferencia oes na terminologia referida para o irmão mais velho e o mais jovem.

    interessante notar que os denominativos compilados na bibliografia em sua maioria se encaixam dentro da categoria de Ego masculino.   quase certo que os informantes dos autores citados fôssem homens em geral, porque mesmo durante as pesquisas realizadas em 1966 e 1967 eram êles os informantes por excelência, uma vez que as mulheres ficavam extremamente retraídas e, em geral, não gostavam de

falar. Todavia, durante as libações de caxiri, o que aliás era freqüente, elas ficavam mais expansivas, chegando algumas a arranhar o português e “fofocar” de uma forma tal que nos permitia penetrar em problemas de parentesco.

Ao fazermos a análise da tabela 2 devemos levar em conta dois fatos : — 1º) algumas alterações ortográficas são devidas não só à procedência diversa de quem obteve o material mas também às diferenças de percepção de quem anotou e à diversidade de pronúncia por parte dos informantes; 2º) ocorre, às vêzes, o uso de termos descritivos ao invés de elementares.

Observando-se êstes fatores verificamos que apesar das informações fragmentárias de Nimuendaju, Coudreau e Steinen serem insuficientes para uma visão de conjunto, visto não terem sido mais exaustivos na averiguação terminológica, se fizermos a extensão dos designativos de parentesco para os casos onde ocorre na atualidade, uma vez que a extensão dos termos é comum acontecer em sociedades ditas primitivas e ocorria nos Jurúna em 1966, poderemos anotar que não houve alteração digna de nota no período abordado, o que equivale a dizer que a terminologia de parentesco continua a existir na tradição tribal e, do fim do século passado para a época atual, não parece ter havido influência notável de contactos externos. É provável, pois, que não tenham ocorrido modificações significativas na estrutura do sistema, embora existam algumas incongruências como nos casos de :

1º) *upá*, referido por Steinen (1886 : 362) como significando irmão (bruder). Todavia, com as informações que possuímos, êsse termo significa meu pai. É possível que tenha havido um engano por parte do autor, face à escassez dos dados que fornece.

2º) *u-ma*,* indicado, no caso Jurúna, por Nimuendaju (1932 : 584) como significando meu sobrinho (mein neffe), enquanto que Nimuendaju (com relação aos Xipáya), Galvão e nós, conseguimos o termo *uahá-u apá* para mencionar

TABELA 2 — TERMINOLOGIA DE PARENTESCO RELACIONADA ÀS FONTES NUM PERÍODO QUE ABRANGE CÊRCA DE 80 ANOS

Terminologia	J U R Ú N A					X I P Á Y A	
	Coletores e ano da Coleta	Oliveira, 1966	Galvão, 1965	Nimuendaju 1916 e 1917	Coudreau 1896	Steinen 1884	Nimuendaju 1916 - 1919
pai do pai pai da mãe		aamã	aáma	i-áma *	ama	—	iáma
mãe do pai mãe da mãe		a-ái	aái	u-me-éia *, e-áia *	a-aye	—	iái
pai		pãa, baaba	pãa, bába	pã *	oupan	papá	u pa, pa-pa
mãe		ídiã	indjã	wicá, dyã *, idyã *	dian	dyá	u dja, djã
irmão da mãe (h.f.)		aapá	udjaizá	u-dya-iza *	—	—	u uéti adjídje u djáwi u paipaza
irmão do pai (h.f.)		pãa	pãa	u-paiza *	opanana (14)	—	—
irmão da mãe (m.f.)		diá	—	—	—	—	—
irmão do pai (m.f.)		pãa	pãa	—	—	—	—
irmã do pai (h.f.)		uaidá	uaidá (upaímbi)	u-pa-embí *	—	—	—
irmã da mãe (h.f.)		ídiã	indjã	u-dya-embí *	—	—	—
irmã do pai (m.f.)		uaci	—	—	ouassé	—	—
irmã da mãe (m.f.)		ídiã	indjã	—	—	—	—
irmão mais velho (h.f.)		uurahá	urahá	u-izá, u-úrapa*	ouyapa	—	awia, surapa
irmão mais novo (h.f.)		uidzá	wizá	u-esá síyi	nanan izá	upá (14)	u izá
irmão (m.f.)		uadidja	uadídja	—	ouadidia	—	—
irmã (h.f.)		uaíbi	uaímbi	uaíbi*, uebí	ouaímbi	—	wandjí, ui
irmã mais velha (m.f.)		uurahá	—	—	—	—	—
irmã mais nova (m.f.)		uidzá	—	—	—	—	—
filho da irmã do pai (h.f.)		ũmã	—	u-ahá, u-mã*	—	—	u mã
filho do irmão da mãe (h.f.)		—	—	—	—	—	—
filho da irmã do pai (m.f.)		udzalá	—	u-za-zá *	—	—	—
filho do irmão da mãe (m.f.)		—	—	—	—	—	—
filho do irmão do pai — mais velho do que Ego (h.f.)		uurahá	—	—	—	—	—
filho da irmã da mãe — mais velho do que Ego (h.f.)		—	—	—	—	—	—
filho do irmão do pai — mais novo do que Ego (h.f.)		uidzá	—	—	—	—	—
filho da irmã da mãe — mais novo do que Ego (h.f.)		—	—	—	—	—	—
filho do irmão do pai (m.f.)		uadidja	—	—	—	—	—
filho da irmã da mãe (m.f.)		—	—	—	—	—	—
filha da irmã do pai (h.f.)		udzalá	—	u-za-zá *	—	—	u záza
filha do irmão da mãe (h.f.)		—	—	—	—	—	—
filha da irmã do pai (m.f.)		ociuá	—	—	—	—	—
filha do irmão da mãe (m.f.)		—	—	—	—	—	—

filha do irmão do pai (h.f.)	uaibi	—	—	—	—	—
filha da irmã da mãe (h.f.)						
filha do irmão do pai — mais velha do que Ego (m.f.)	uurahá	—	—	—	—	—
filha da irmã da mãe — mais velha do que Ego (m.f.)						
filha do irmão do pai — mais nova do que Ego (m.f.)	uidzá	—	—	—	—	—
filha da irmã da mãe — mais nova do que Ego (m.f.)						
filho (h.f.)	ulapuká	ulapyká	u-yapíga *	yapougana	uyapugá	u iapíka
filho (m.f.)	umâbiá	—	u-mambía *	mamboua	—	mambía
filha (h.f.)	uaiá	uaía	u-aía *	tayá	pugá (14)	u azía
filha (m.f.)	umâbiá	—	u-mambía *	mamboua		mambía
filho do irmão (h.f.)	ulapuká	ulapyká				u iapíka
filho da irmã (h.f.)	uahá	uahá				u apá
filho do irmão (m.f.)	onumá	—	u-ma * (14)	oudzalá (14)	—	ndaiá (14)
filho da irmã (m.f.)	umâbiá	—				
filha do irmão (h.f.)	uaiá	uaiá	—			—
filha da irmã (h.f.)	uiatô	—	u-iaté *	izaza		u iatí
filha do irmão (m.f.)	umâbiatô	—	—	inouma (14)		—
filha da irmã (m.f.)	umâbiá	—	—			—
filho do filho (h.f.)	umitama	—	—	—	—	u mitáma
filho da filha (h.f.)	umitama	—	—	—	—	u mitáma
filho do filho (m.f.)	umiki	—	—	—	—	u niki
filho da filha (m.f.)	umiki	—	—	—	—	u niki
filha do filho (h.f.)	umitama	—	—	—	—	—
filha da filha (h.f.)	umitama	—	—	—	—	—
filha do filho (m.f.)	umiki	—	—	—	—	—
filha da filha (m.f.)	umiki	—	—	—	—	—
afins masc. (h.f.)	uahá	uahá	u-apá *	—	—	u apa
afins masc. (m.f.)	uâuiá	—	—	—	—	u ēβia
afins fem. (h.f.)	uâuiá	uāewiá	—	—	—	u ēβia
afins fem. (m.f.)	uahá	—	—	—	—	u apa
marido (h.f.)	apeaká	—	apiága	—	—	—
marido (m.f.)	umená	uminá	u-mená *	ména	—	ména (15)
espôsa (h.f.)	uâniá	uania	u-ania *	i-oué	—	ania (15)
pai da espôsa (h.f.)	uaniétupá	uanítupá	u-anie tupa *	—	—	u ania tupa
pai do marido (m.f.)	umenétupá	—	—	—	—	u ména tupa
mãe da espôsa (h.f.)	uaniédjá	aníndja	u-anie ndya *	—	—	u ania ndja
mãe do marido (m.f.)	umenédjá	—	—	—	—	u ména ndja
espôsa do filho (h.f.)	ulapukaniá	—	—	—	—	u iapíka 'nia
espôsa do filho (m.f.)	uahá ou umâbiáuai	—	—	—	—	u mambía 'ni
marido da filha (h.f.)	uahá ou uaiá	—	—	—	—	—
marido da filha (m.f.)	apeaká umâbiamená	—	—	—	—	u azia ména u mambía mén

(14) — Todos êsses casos estão dentro da categoria de parentesco devida, embora não conseguíssemos inferir se a terminologia indicava o parentesco pelo lado paterno ou materno e se Ego era masculino ou feminino.

(15) — Êsses termos foram inferidos pela descrição das palavras sogro, sogra, genro e nora, dados pelo próprio autor.

sobrinho (Galvão e nós obtivemos a especificação deste termo para o filho da irmã de Ego masculino).

39) *oudzala*, referido como sobrinho por Coudreau (1897 : 168). Este vocábulo coletado por nós em 1966 e também por Nimuendaju em 1916 e 1917, era referido para primo(a) cruzado(a). Acontece, porém, que na atualidade, quando Ego é masculino, costuma chamar a sobrinha por afinidade (filha do irmão da esposa) de *udzalá*.

As informações dos autores citados se complementam e o próprio fato de Nimuendaju haver anotado dois termos para sobrinho, sendo que um deles é uma extensão da palavra filho e de haverem sido feitos nos casos já citados as diferenças terminológicas de acordo com o sexo da pessoa que fala, são pontos positivos para a observação registrada, ou melhor, são indicações da extensão da terminologia e do uso tanto do critério de sexo do indivíduo que fala quanto do indivíduo designado.

Aceitando-se a afirmação de Lévi-Strauss (1967 : 48) de que, “como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas” e levando-se em conta não só o que pudemos observar em 1966 e 1967 quanto às relações interpessoais dos Jurúna mas também a persistência de uma terminologia de parentesco na tradição do grupo, chegamos à conclusão de que alguns designativos perderam seu significado ou então se adaptaram à situação atual, o que é mais provável. Embora existam na tradição, conforme foi mostrado na tabela 2, eles não mais estão integrados no sistema que de fato vigora na atualidade, uma vez que os designativos de parentesco não refletem as atitudes familiares que supomos que a eles deveriam corresponder. A impressão que tivemos em 1966 e 1967 foi a de que as normas de procedimento existiam unicamente em dois planos : — o dos mais jovens para os mais velhos e vice-versa, ou seja, o dos adultos e seus filhos, o que nos leva à constatação de que entre os remanescentes Jurúna

do Diauarum o sistema terminológico não corresponde exatamente ao sistema de atitudes (16) ou vice-versa. Não há, por exemplo, uma atitude diferenciada para os filhos da irmã ou os filhos do irmão, sendo Ego masculino ou feminino, o mesmo ocorrendo com relação a tio paterno e materno, tia materna e paterna, que em regra geral recebem o mesmo tratamento que o pai e a mãe respectivamente. Os indivíduos de uma geração têm com relação a todos os da geração ascendente uma atitude semelhante, senão idêntica, levando-se em conta a diferenciação de sexo. O mesmo ocorre com relação aos da geração descendente. Assim, por exemplo, um garoto deve obediência não só a seus pais como aos tios paternos e maternos. Uma adolescente é chamada a cuidar não só de seu irmão menor como também de um primo pequeno, sem fazer distinção de *siblings*, o que todavia ocorre na terminologia. Também o filho da irmã de Ego masculino, apesar de ser designado como um afim, recebe o mesmo tratamento dado concomitantemente a filhos e sobrinhos.

Acreditamos que essa problemática atual possa ser explicada em função do estudo diacrônico do grupo. Apesar da grande miscigenação (veja-se a figura nº 5) houve um momento em que, com o grande número de mortes causadas pelas brigas com os índios Kamayurá, Suyá e Txukahamãe, os Jurúna viviam errantes da cachoeira de von Martius para cima, fugindo de contactos intertribais. Dessa forma, com o isolamento, eles teriam passado a não respeitar as regras que prescreviam ou regulavam os casamentos endogâmicos e uniram-se evitando apenas o casamento entre irmãos, pais e filhos, tio(as) e sobrinho(as) reais, o que deu como consequência a alta consangüinidade apresentada em 1966 e que faz com que eles se sintam (e sejam realmente) parte de uma mesma família onde a solidariedade é um traço essencial.

Além da diferenciação terminológica exposta atrás e que é inerente ao sistema, os Jurúna estão começando a fazer

(16) — Veja-se Lévi-Strauss (1967 : 53-68), a respeito dessas duas ordens de sistema.

uso de termos do vernáculo português tais como cunhado, tio, sobrinho, primo e neto, embora êles quase nunca sejam empregados nas categorias de parentesco devidas, o que aliás é explicado pelas diferenças entre um sistema e outro. A incorporação desses vocábulos, que está obtendo grande penetração entre os indivíduos mais jovens, não parece possuir maior significação estrutural, uma vez que êles não chegam a se constituir numa extensão real da terminologia de parentesco. São apenas um aprendizado a mais obtido no contacto com elementos da sociedade nacional e que não chegando ainda a se integrar no sistema, nada alteraram.

As explanações anteriores nos levam a concluir que :

— O parentesco entre os Jurúna, como ocorre em geral nas sociedades “primitivas”, funciona como um regulador do comportamento (17) individual, familiar e social.

— O parentesco vem a ser o princípio básico de atribuição de *status* na sociedade Jurúna, seguido pelos de sexo e idade, tal como ocorria entre os Tupinambá (Fernandes, 1963 : 315).

Com relação a casamento (18), não se havendo notado a existência de metades ou clãs, êste é regulamentado na base da filiação a um grupo de parentesco bilateral e da conseqüente utilização da terminologia específica. Nas uniões primárias os parceiros são procurados entre os parentes consangüíneos, enquanto que nos casamentos secundários dos viúvos e dos indivíduos separados, os cônjuges são buscados preferentemente entre os parentes afins.

Dessa forma, a endogamia que entre êsses índios fica circunscrita às uniões dentro do grupo de parentesco, vem a ser uma exigência dos costumes matrimoniais dessa socieda-

(17) — Sobre essa problemática cf. Lowie (1950 : 59).

(18) — No presente trabalho aceitaremos a conclusão de Lowie (1950 : 87) de que : “Marriage and family are complementary concepts : marriage is an institution; family, the association that embodies the institution. Both are rooted in sex, but cannot be understood merely from the point of view of sexual relations. The latter are a matter of sheer biology; marriage and family are the cultural superstructure upon a biological foundation”.

de, desde que não surjam limitações demográficas para a consecução desse princípio. Ocorrendo tais entraves a exogamia é praticada num caráter circunstancial e não institucional. O espôso ou a espôsa passará a ser procurado primeiramente entre aqueles indivíduos que vivem na aldeia Jurúna, participando ativamente do padrão cultural que ali vigora mas com os quais não se está ligado consanguineamente. Na falta desse o parceiro conjugal será buscado em outros grupos tribais.

De acôrdo com o que pudemos observar, os casamentos realizados com indivíduos pertencentes ao grupo Jurúna assumem um caráter obrigatório quando há com quem se unir, por duas razões: — 1º) tentativa de conservação da cultura e da sociedade que êles dizem Jurúna. e 2º) necessidade de auto-afirmação tribal. Em conversas tidas êles chegaram inclusive a dar a impressão de que possuíam consciência das mudanças acarretadas pelos processos aculturativos.

Notamos, ainda, que os princípios para a seleção dos cônjuges no âmbito da endogamia, existiam de uma forma na tradição e se manifestavam de outra na realidade.

De acôrdo com os informantes, idealmente, há dois tipos de regras para as uniões primárias: as que indicam as formas de casamentos proibidos e as relativas aos casamentos obrigatórios, sem possibilidades intermediárias. Sendo assim, do ponto de vista da tradição conhecida pelos atuais remanescentes Jurúna do Diauarum, o homem não pode casar-se com *idiã* (mãe, irmã da mãe), *uidá* (irmã do pai), *uaĩbi* (irmã, filha do irmão do pai e filha da irmã da mãe), *uaiá* (filha, filha do irmão e filha dos primos cruzados) e *uiatö* (filha da irmã), enquanto que a mulher fica proibida de se unir a *pãa* (pai, irmão do pai), *diá* (irmão da mãe), *uadĩdja* (irmão, filho do irmão do pai e filho da irmã da mãe), *umãbiá* (filho, filho da irmã e filho dos primos cruzados) e *onumá* (filho do irmão). Com relação aos matrimônios que se poderão chamar de compulsórios, tanto a mulher

quanto o homem são obrigados a casar-se com *udzalá* (primos cruzados, isto é, filho ou filha da irmã do pai ou do irmão da mãe).

Com relação aos casamentos dos viúvos e dos indivíduos separados as regulamentações que autorizam a união são tão limitativas quanto as dos primários. Elas têm um caráter prescritivo uma vez que tanto uns quanto os outros deverão preferencialmente e sucessivamente se unir, conforme o sexo, à irmã da espósa ou ao irmão do marido (em ambos os casos a designação recebida é *uãviá*).

Todavia, por ocasião da pesquisa em 1966 e 1967, o sistema não operava tal qual acaba de ser descrito mas sim conforme se verá em seguida.

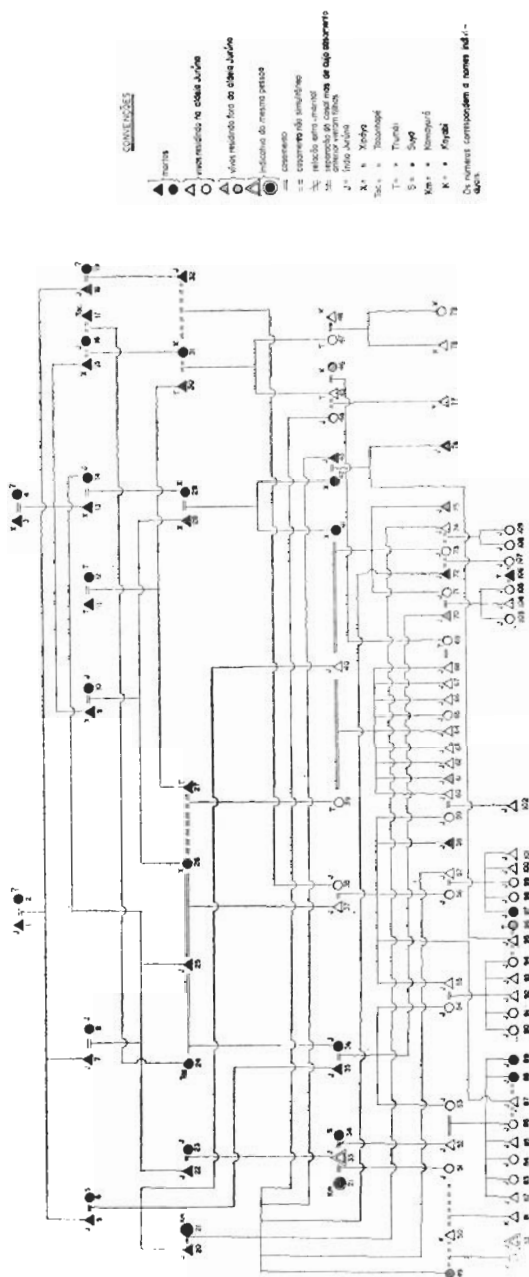
O levantamento das genealogias individuais e do grupo (cf. fig. 5) mostrou que levando-se em conta todos os tipos de uniões em que pelo menos um dos cônjuges estava vivo na época citada, havia um total de 21 monogâmicas e 2 poligâmicas. Das monogâmicas, 13 são endogâmicas e 8 foram realizadas entre indivíduos não relacionados biologicamente, o que dá uma percentagem de 61,9% para o primeiro tipo e 38,1% para o segundo.

Das duas uniões poligâmicas, uma foi efetuada entre um indivíduo que era relacionado biologicamente com uma das espósas e não aparentado com a outra. A segunda deu-se entre um Trumái que não era relacionado consangüineamente a nenhuma das duas espósas Jurúna.

Para facilitar a análise dos casamentos endogâmicos elaboramos a tabela 3 que sintetiza elementos contidos nas 14 uniões cujos cônjuges estavam relacionados por uma ou mais rotas biológicas ou consangüíneas.

De posse das indicações contidas nessa tabela e das fornecidas pelos Jurúna chegamos à conclusão de que, como a obrigatoriedade do casamento com determinados indivíduos dentro da aldeia pode ser limitada por problemas de ordem demográfica (por exemplo, a existência ou não de indivíduos com quem se deve casar num grupo pequeno), surgem ar-

Fig. 5 — Genealogia Juruna (1967)



ranjos que regulam as uniões obedecendo a uma ordem implícita. Em primeiro lugar os cônjuges são escolhidos na categoria tida como a de *união preferencial*. Dentro dela estão incluídos os casamentos com *udzalá*, ou seja, com primos cruzados (indivíduos pertencentes à mesma geração). Nesse tipo de união não há escolha preferível ou necessária. Os cônjuges poderão ser procurados, tanto entre os filhos(as) da irmã do pai, quanto do irmão da mãe e nem sempre o casamento entre eles representa uma união de primos em 1º grau. Uma vez que, de acôrdo com a tabela, os casamentos entre *udzalá* são realizados com parentes em 3ª e 4ª geração, além da 2ª, essas uniões podem-se dar também entre primos em 2º e 3º grau. Dessa maneira, pelo sistema de relação classificatória, os casamentos entre primos cruzados não necessitam de um grau de parentesco muito próximo. Na impossibilidade de um parceiro conjugal dentro dessa classe, êle será procurado naquela de *uniões permitidas*. Aí se incluem as seguintes relações: *aamã x umitama*, *pãa x uaiá*, *umãbiá x idiã*, *diã x uiatô* e *onumã x uaidá*, quando se trata de parentesco classificatório e a partir da 2ª geração, embora a tabela demonstre que no grupo Jurúna, em 1967, as três últimas relações mencionadas só ocorreram a partir da 3ª geração. Como podemos ver, tais uniões se dão entre indivíduos que pertencem a gerações diferentes. Ainda como casamento permitido verifica-se a união de primos paralelos a partir da 3ª geração, o que significa casamento entre pessoas incluídas na mesma geração e com aparentamento distante, sendo que quanto maior fôr essa distância, mais lícitas serão consideradas as uniões. Caso também não haja ninguém nessa categoria, os que desejam se casar vão buscar o seu par na de *uniões toleradas* (19), que compreende apenas

(19) — No contexto dêste trabalho entendemos por *união preferencial* aquela categoria de casamento em que o cônjuge é escolhido com prioridade. Tem um caráter de obrigatoriedade. *União permitida* será aquela em que o casamento apesar de não ser preferencial é considerado lícito pelo grupo. E *união tolerada* será a forma de casamento que fugindo das regras preferenciais e permissíveis é desculpada pelo grupo e consentida tácitamente.

os relacionamentos de primos paralelos em 1º grau, ou seja, na 2ª geração. São uniões entre indivíduos pertencentes à mesma geração e com aparentamento próximo. Aí não sendo encontrado um espôso ou espôsa, êsses passarão a ser procurados fora do grupo de parentesco consangüíneo, uma vez que qualquer união abaixo dessa classe é considerada incestuosa e, portanto, proibida.

Diante de tais fatos e levando-se em conta a história do grupo Jurúna, por mais precários que sejam os dados obtidos a êsse respeito, concluimos que a estrutura do sistema não é rígida mas sim suficientemente flexível para acomodar-se a situações novas, permitindo arranjos que podem variar de um momento para outro, o que não implica num desconhecimento do modelo tradicional por parte dos índios aqui abordados.

Conforme pode ser visto ainda na tabela 3, entre os 14 casamentos endogâmicos existiam 11 pares (20) de cônjuges que estavam ligados por linhas de parentesco múltiplas. Em um desses casamentos, os esposos chegavam a ser relacionados por 8 rotas diferentes de consangüinidade. Os outros 10 casais apresentavam os seguintes números de relacionamentos: 6 eram aparentados por 2 rotas diferentes de consangüinidade, 1 por 3, 1 por 4 e 2 por 6. Nesses casos, além do vocábulo afim usado pelos esposos, em geral êles se designam por dois ou três têrmos do parentesco consangüíneo mais próximo que poderão ser usados simultâneamente ou com alternativas. Com relação aos parentes do parceiro conjugal, o vocábulo afim tende a ser ignorado, uma vez que o cônjuge e seus parentes são também ligados biologicamente ao Ego. Prevalece, portanto, a terminologia de parentesco consangüíneo mais aproximado. Exceção a essa re-

(20) — Levando-se em conta que êsses 11 pares de cônjuges estão computados entre aquêles tipos de casamentos em que pelo menos um dos esposos estava vivo em 1967, é preciso salientar que em duas dessas uniões (40 x 41 — 87 x 88) as mulheres já eram falecidas, em uma outra (73 x 74) o cônjuge masculino é quem estava morto e numa delas (70 x 71) o casal achava-se separado.

gra é o vocábulo *udzalá* (primo cruzado) que é usado com primazia, uma vez que camufla as demais relações por abrir possibilidades para o casamento.

Com relação às uniões monogâmicas realizadas entre indivíduos não relacionados biologicamente, uma se deu entre dois Jurúna que viviam na aldeia participando da mesma organização sócio-econômica e sete foram efetuadas num nível intertribal.

Quanto aos casamentos poligínicos, um deles também foi realizado em âmbito intertribal, sendo as duas mulheres Jurúna e o homem pertencente ao grupo Trumái, enquanto que no outro uma das duas espósas não se relacionava consanguíneamente ao marido, embora vivesse na aldeia Jurúna e tivesse uma participação ativa naquela sociedade.

Na primeira forma de casamento monogâmico enquadra-se a união nº 44 x 45 (casamento de uma mulher descendente de Kamayurá e Jurúna, o qual por sua vez descende de união entre Jurúna e Suyá, com um homem descendente de Xipáya e Trumái).

No segundo tipo de casamento monogâmico, deve-se levar em conta que : duas uniões foram realizadas entre um índio Jurúna (nº 33 — descendente ambilateral de Jurúna) e duas mulheres, ambas já falecidas em 1966, sendo uma delas Kamayurá e a outra Suyá. Essas uniões não se efetuaram simultaneamente e a ligação com a Suyá foi extramarital (21).

— duas uniões se realizaram entre um índio Kayabi (nº 50) e duas mulheres Jurúna, não simultaneamente (nº 49 e 51). Com a morte de sua primeira mulher (nº 49) êle

(21) — Segundo informação desse indivíduo nº 33, obtida com o auxílio de um intérprete, êle teria também se ligado poligínicamente a uma mulher Kamayurá e outra Trumái, além de uma união com uma índia Suyá. Tôdas as três já eram mortas em 1966. Como os dados obtidos sôbre essas ligações são imprecisos, êles serão registrados no presente trabalho apenas como efeito informativo.

— Soubemos, também, de forma imprecisa, que o nº 74 teria tido uma ligação muito breve com uma índia Txukahamãe e o nº 48 com uma Suyá.

casou-se com uma irmã da mesma. Ambas possuíam uma só mãe (nº 21) que era Kamayurá e pai diverso. O da nº 49 descendia de Jurúna e Suyá enquanto que o da nº 51 é Káia (nº 33), o único remanescente Jurúna do Diauarum que possuía pai e mãe descendentes de indivíduos considerados Jurúna.

— uma união se deu entre um Jurúna (nº 45) descendente de Trumái, Xipáya e Jurúna e uma índia Kayabí (nº 46), de quem se separou para casar com uma Jurúna, descendente de Jurúna, Kamayurá e Suyá, à qual não estava relacionado biologicamente (nº 44). Uma menina que nasceu do primeiro casamento foi criada por uma irmã (nº 38) do nº 45, mulher do chefe da aldeia.

— uma união (47 x 48) se realizou entre um índio Kaya-bí e uma Jurúna descendente de Trumái, Xipáya e Jurúna. Esse Kayabí dirigiu-se para o grupo Jurúna, quando era adolescente, por causa de problemas gerados na sua aldeia de origem pelo fato do mesmo ser órfão e, uma vez lá, foi adotado pelo atual capitão da aldeia e sua espôsa (37 x 38). Socialmente êle ficou equiparado ao parente consangüíneo. Essa adoção parece haver ocorrido em função da necessidade social de reter o homem na aldeia e de estender as relações de parentesco para indivíduos fora do grupo consangüíneo, aumentando, dessa forma, o número de parentes.

— uma união (95 x 96) ocorreu entre um índio Jurúna, descendente de Xipáya, Jurúna, Kamayurá e Suyá e uma índia Trumái, de quem se separou para casar com uma Jurúna, descendente de Jurúna, Taconhapé e Xipáya, à qual estava relacionado por 8 rotas de consangüinidade. A dissolução do primeiro matrimônio foi efetuada logo após a morte de um Trumái (nº 106 da carta genealógica) perpetrada pelos Jurúna. Temendo represália e por ordem do capitão Bibina, segundo os informantes, êle que residia entre os Trumái voltou para seu grupo.

Uma das duas uniões poligínicas, conforme já apontamos, ocorreu entre um índio Trumái (nº 106) e duas mu-

Iheres Jurúna — irmãs classificatórias, uma delas (nº 107) descendente de Jurúna, Xipáya, Suyá e Kamayurá, enquanto que a outra (nº 105) descendia de Jurúna, Xipáya, Suyá e Taconhapé. Esse casamento realizado em 1966, foi de curta duração, uma vez que cêrca de um ano depois, talvez menos, Kaluenê, o Trumái, foi morto pelos Jurúna. Dizem êsses últimos que êle era feiticeiro e que vivia brigando. Um dia, havendo batido em uma de suas duas espôsas : Neõ, filha de Daá, êste levou-a de volta para a aldeia Bibina. Kaluenê resolveu buscá-la e acabou indo parar na roça dos Jurúna, situada no rio Manitsauá. Houve aí uma discussão em que Kaluenê teria chamado os Jurúna de “bicho feio”, ameaçando fazer feitiçaria para matá-los, assim que levasse Neõ. Os Jurúna que estavam na roça tiraram-lhe a arma e mataram-no, batendo com uma foice em sua nuca. Tal fato acabou por criar um clima de tensão entre os dois grupos. Acreditamos, entretanto, que a causa de tudo foi o estar êsse índio se recusando a ir morar na aldeia Jurúna, onde deveria ficar por causa da regra de residência matrilocal. Deve-se salientar, para efeito explicativo apenas, que tanto os Jurúna quanto os Trumái são grupos numêricamente reduzidos. Os segundos mais do que os primeiros. E êles sempre relutam em perder qualquer de seus membros.

O outro casamento poligâmico já estava desfeito em 1966 pela morte da espôsa que era aparentada consangüineamente ao marido. Essa mulher havia sido escolhida em primeiro lugar e só algum tempo depois, quando ela ainda era viva, é que seu marido se unira à segunda companheira, a qual descendia de índios Xipáya, Jurúna e Trumái e a quem êle não possuía relacionamento biológico. Êsse homem, por sua vez, descendia de Jurúna e Suyá.

A respeito das uniões dos viúvos, os casos anotados na carta genealógica indicam que o sistema tradicional vigorava na época da pesquisa, uma vez que o sororato e o levirato haviam sido praticados com caráter preferencial. Não surgira problemas demográficos que impelisses à constituição de arranjos, como aconteceu com relação aos casamen-

tos primários. São incluídos dentro dessas regras apenas os indivíduos que ficaram viúvos de uniões realizadas com pessoas que participavam da sociedade Jurúna e excluídos aqueles de ligações intertribais porque não se enquadravam nas normas do levirato e sororato. Nesses casos o ideal é que eles se casem secundariamente com indivíduos que façam parte do grupo Jurúna, desde que não hajam razões demográficas e sociais para impedir tal fato.

Uma situação semelhante ocorre com os indivíduos separados. O novo cônjuge será procurado inicialmente entre os parentes afins, ou melhor, entre as irmãs da esposa ou entre os irmãos do marido. Surgindo qualquer obstáculo para a realização dêsse princípio, a escolha será feita nos mesmos moldes das uniões primárias.

Se a regra ideal do grupo foi efetuada no primeiro matrimônio, ou seja, se o cônjuge era primo(a) cruzado(a) de Ego, o casamento secundário será preferentemente realizado com um indivíduo que além de ser parente afim é também parente consanguíneo e, novamente, a norma ideal estará sendo cumprida pois a nova união será também entre primos cruzados.

Apesar do conjunto das ligações maritais que observamos em 1966-67 indicar u'a maior ocorrência de casamentos endogâmicos do que aqueles realizados fora do grupo consanguíneo, a situação no período anterior foi diversa.

Não havendo dentro do grupo tribal parceiro a quem se unir maritalmente, fôsse ele um parente ou não, por causa dos problemas demográficos gerados pelas mortes provocadas essencialmente por seringueiros e índios Kayapó, os Jurúna se casaram por um lado com descendentes de Taconhapé e Xipáya, grupos êsses com os quais eles estavam em contacto amistoso e, por outro, com índios Suyá, Trumái e Kamayurá, a quem eram hostis. Essas últimas uniões foram realizadas com indivíduos que eram raptados de suas aldeias. Não havia preferência por sexo nessas ligações em nível intertribal uma vez que a situação de emergência em que o gru-

po se achava não permitia tal fato. O problema essencial era casar para que a sociedade Jurúna não desaparecesse. De acôrdo com o que se nota na figura nº 5, os casamentos efetuados nessa base no período anterior ao das uniões observadas por ocasião da pesquisa, envolviam duas mulheres (uma Suyá e a outra Kamayurá) e dois homens (um Xipáya e outro Taconhapé) de outros grupos tribais. Também um casal em que os dois parceiros eram de fora (Trumái) foi responsável por descendentes atuais.

Nos dias de hoje êles preferem que a união intertribal se dê do ponto de vista da mulher Jurúna casando com homem de outro grupo, por causa da regra de matrilocidade que ali vigora. Idealmente êles tentam reter seus homens na aldeia, o que na prática nem sempre acontece, por causa das já tão faladas limitações demográficas e sociais.

O conjunto dos casamentos Jurúna que conseguimos levantar e que estão indicados na carta genealógica mostra, também, que tanto as uniões do presente quanto do período anterior foram predominantemente monogâmicas.

A poliginia, que segundo os informantes era aceita no passado, não ocorre na atualidade por falta de gente com quem casar (22). Dizem êles, que se houvesse muita mulher, quem quisesse poderia praticar a poliginia, a qual não assume necessariamente o caráter sororal, mas que deve ser realizada preferentemente com mulheres aparentadas entre si.

No grupo Jurúna, como em outros, funcionam ainda como limitações para a possibilidade de um homem possuir mais de uma espôsa, o fato da regra de residência ser matrilocal e do genro ter que prestar serviço ao sogro durante mais de um ano após o casamento. Todavia, se um homem praticar a poliginia sororal, sendo as espôsas irmãs consangüí-

(22) — Conforme já mostramos, registrou-se um caso de poliginia entre um homem Trumái e duas mulheres Jurúna. Tais indivíduos, porém, não residiam na aldeia Bibina e sim na Trumái, em 1966. E, em 1967, por ocasião da pesquisa, tal união já havia se desfeito.

neas e não classificatórias, essa questão não constituirá empecilho.

Essa forma de casamento — poligínico — foi registrada no século passado por Adalbert (1849 : 253, 258 e 317) e Steinen (1942 : 281 e 282). De acôrdo com o primeiro desses autores, “while the Jurúnas are in general satisfied with one wife, the “Tuxáva” has usually several” (1849 : 253). Tal fato não foi confirmado durante a ocasião da pesquisa. Diz ainda Adalbert, que “some have several wives, and they occasionally transfer them either temporarily or altogether from one to another” (1849 : 317). Steinen, por sua vez afirma que o tuxaua possuía três mulheres. Os casos mencionados pelos informantes em 1966-67 tratavam-se apenas de duas espôsas, embora êles dissessem que se podia ter mais.

No século atual as informações sôbre poliginia foram fornecidas por Nimuendaju que se refere à incidência de “little polygyny” (1948 : 214) e ao fato de “a man having up to three wives” (1948 : 234), por Galvão (1952 : 475) e por Oliveira (1968 : 19).

Não conseguimos detalhes sôbre as relações pré-maritais mas parece ser permitido um período de experimentação cuja finalidade seria a adaptação pessoal. Tais ligações se realizariam com os indivíduos que são os esposos em potencial preferentemente os *udzalá*.

Escolhida a companheira conjugal, o homem Jurúna deverá estabelecer relações com a família da mesma a fim de poder casar. Ele terá que fazer o pedido a todos os parentes primários e alguns secundários, ou seja, os avós. Essa forma de obter a espôsa difere da relatada por Adalbert (1849 : 252-3), segundo o qual a noiva deveria ser pedida ao pai, sendo que a permissão dela ou de sua mãe não entrava na questão. Antes do pai dar o consentimento, o rapaz tinha que se submeter a provas de habilidade e coragem. Constituíam exceção a essa regra os chefes e os pajés. Dessa forma, se aceitarmos a afirmação de Adalbert, veremos

que do século passado para o atual ocorreram mudanças quanto à forma de um homem obter uma mulher como sua companheira conjugal, o que poderá ser explicado não só pelos contactos tidos com elementos de fora como também pela rarefação demográfica que diminuiu as possibilidades de casamento e extinguiu conseqüentemente as provas requeridas ao noivo.

Permitida a união, o homem deixa o seu grupo familiar e vai para o da mulher, deitando-se na rede dela. Daí por diante êle passará a prestar serviços ao sogro e a cooperar economicamente com essa unidade. Essa cooperação, após o nascimento dos filhos, passará de integral a parcial, uma vez que êle deverá, com primazia, suprir a sua família de procriação. Quando se trata de uma união em nível intertribal o pai adquirirá novos trabalhadores não só para o seu grupo familiar como também para a aldeia. As relações dêsse homem com os demais membros do nôvo grupo familiar, para onde se dirigiu, são sempre solidárias e primárias, não ocorrendo a evitação entre genro e sogro e entre cunhados.

Não há limite de idade para o casamento e os cônjuges não deverão ser necessariamente de idade aproximada ou da mesma geração, o que, aliás, está indicado nas regras relativas às possibilidades de casamento e nas figuras ns. 5 e 6. Por exemplo, uma pessoa com mais de 50 anos poderá unir-se a uma outra impúbere. Durante a pesquisa, observamos um dêsse casamentos. O homem que possuía entre 60 e 65 anos, uniu-se a uma menina impúbere com cerca de 10-11 anos. Segundo os informantes, êles fazem isso porque assim "homem cria mulher e mulher gosta mais do marido". Morrendo o companheiro ela poderá casar-se com um jovem. Havia ainda no grupo um casal cujo homem possuía cerca de 23 anos e a mulher era impúbere, com aproximadamente 12 anos. Idealmente, nesse tipo de casamento o marido não deve manter relações sexuais com a menina até que essa atinja a puberdade mas, na prática, o espôso não aguarda tal período. Êle a inicia sexualmente tão logo se casam. Essa

jovem costuma receber muita atenção e ajuda das outras mulheres do grupo, nos serviços domésticos.

A aldeia Bibina em 1966 era composta por três famílias extensas e duas nucleares de residência autônoma (cf. figura nº 6), havendo essa situação sido alterada em 1967 com o retorno de alguns Jurúna da aldeia Daá. Computamos, então, três famílias extensas e cinco nucleares, totais êsses que foram utilizados apenas para mostrarmos a composição de cada habitação, uma vez que funcionalmente continuavam a existir as três famílias extensas anteriores, embora nem todos os familiares residissem na mesma casa, acrescentadas agora com mais alguns membros; uma das nucleares passou a extensa com o casamento de uma das filhas; a outra persistiu e mais uma nuclear passou a existir com a vinda dêsses mencionados Jurúna.

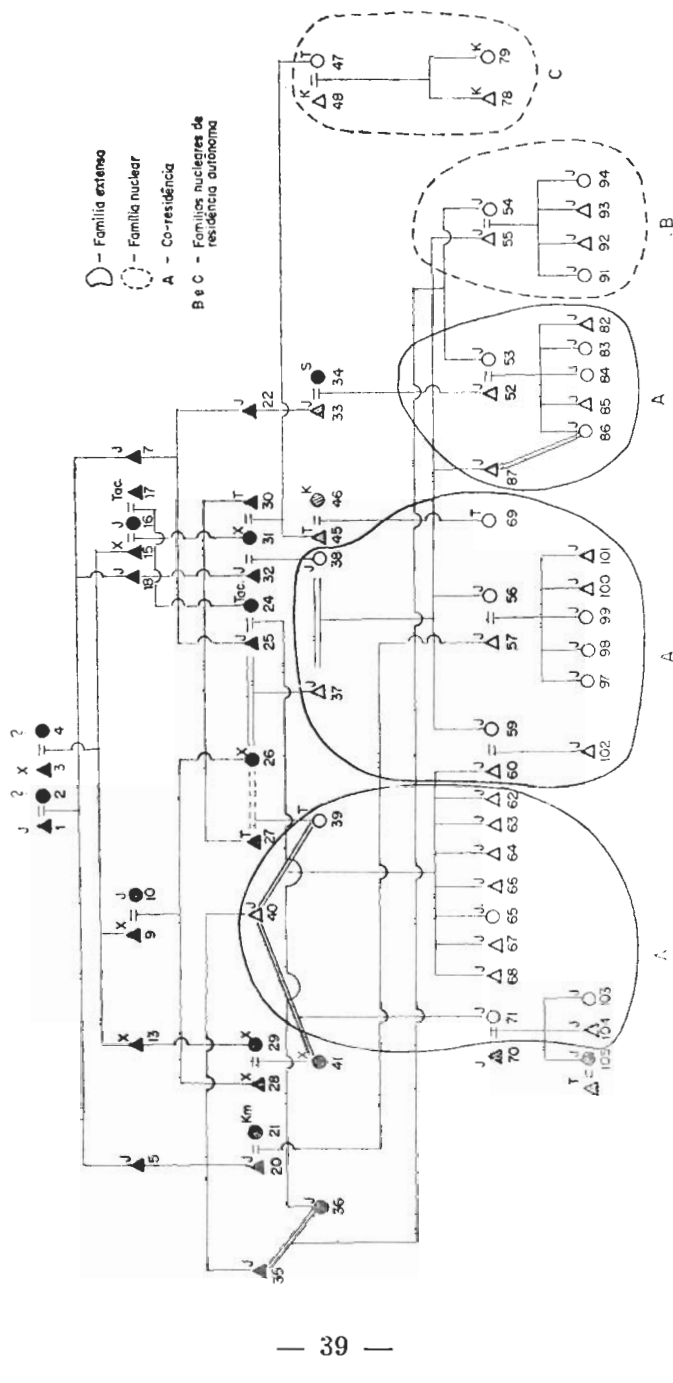
Feita tal ressalva, julgamos necessário indicar a formação de um tipo e outro de família.

A *nuclear* como em geral é definida, constitui-se de pais e filhos.

Essa categoria de grupo familiar funciona como uma unidade econômica que, todavia, não subsiste de forma independente, uma vez que costuma receber cooperação do grupo Jurúna como um todo.

A *extensa* é formada pela agregação de mais de uma família nuclear, ou seja, pela ampliação de uma família nuclear original com o casamento de suas filhas. As relações econômicas e sociais que ligam seus membros fazem com que êsse grupo familiar se distinga como uma unidade. Os parentes consangüíneos, afins ou por adoção que constituem essa unidade doméstica, poderão ou não residir na mesma morada. O essencial é que êles partilham, com prioridade, de atividades cooperativas e que se submetem à autoridade de um chefe, reconhecido explicitamente como tal, pela natureza dos laços de parentesco que o vincula aos demais membros do grupo familiar.

Fig. 6 - Esquema do parentesco entre os habitantes das três casas da aldeia Bibina em 1966



Para a identificação dos indivíduos deu-se o mesmo número utilizado na carta genealógica (fig. 5.)

Como acontece com a família nuclear, a extensa também possui uma autonomia relativa. A cooperação que vigora entre os indivíduos da aldeia atinge esse tipo de família.

De acordo com o que pudemos observar, a família nuclear isolada, como unidade econômica, parece existir apenas como uma forma de transição para a família extensa. Nos casos estudados ela só ocorreu pela falta dos pais (especificamente do pai) da mulher. Tal fato leva à conclusão de que a forma básica de família é a extensa, o que não impede que os Jurúna vinculados entre si por laços como o de espôso e espôsa ou pais e filhos consangüíneos (ou adotivos) funcionassem como a unidade econômica básica.

Notando-se, como indicam as figuras ns. 5 e 6, que todos os habitantes da aldeia Bibina em 1967 eram aparentados por laços consangüíneos, afins ou de adoção, o que parecia gerar uma grande solidariedade que se manifestava em atividades econômicas cooperativas, em divisão de alimentos quando havia excedente ou escassez, em empréstimo do instrumental de trabalho, em amparo aos velhos, órfãos e viúvos, na não-repreensão e, enfim, nas relações sempre amistosas, concluímos que, na verdade, a aldeia funcionava como se fôsse um amplo grupo familiar, ou seja, um grupo local definindo-o como uma comunidade de parentesco real.

O tipo de relação econômica e social vigente entre os indivíduos Jurúna e que acaba de ser descrito, indica que a aldeia parece formar uma só unidade, cuja importância estrutural seria maior do que a das famílias extensas ou nucleares, encaradas agora como subgrupos. O grupo local seria o elo de união dessas sub-unidades que se completam e, como tal, o único a subsistir quando porventura surge algum problema interno, como o da cisão ocorrida em 1961.

Tal como acontece com os solteiros, os indivíduos casados poderão manter relações extra-maritais preferentemente com os(as) *udzalá* ou seja, primos cruzados. É-lhes permitido também tal tipo de relação com os(as) *uãuiá*.

Foi com relutância que os Jurúna deram tal informação e, mesmo depois, alguns homens chegaram a dizer que apesar dessa permissão social, “êles não trabalham outra mulher”, a não ser a espôsa. Inversamente, as mulheres deram a mesma informação.

Geralmente quando vão ao Pôsto Diauarum êles costumam ter relações com indivíduos de outros grupos tribais, o que não parece ser bem aceito pela sociedade Jurúna.

Algumas vêzes, quando tal fato é descoberto, o cônjuge que se sente traído provoca a ruptura do casal. Quando o homem é o causador da separação, êle terá que deixar o grupo familiar da espôsa. Sendo esta última a culpada da ruptura, será o homem, ainda, quem abandonará o grupo familiar da mulher, em respeito à regra da matrilocalidade.

Os filhos dos casais que se separam poderão ficar com o homem ou a mulher, dependendo de arranjos familiares ou mesmo tribais no caso de uma união intertribal.

Daá que parece ter sido o principal causador da cisão ocorrida em 1961 teve um caso amoroso com uma índia Kamayurá que estava entre os Trumái, o que fêz sua espôsa, Tibi, abandoná-lo e voltar para a casa de seu pai, Xubahú, na aldeia Bibina, com todos os seus pertences e dois filhos, um menino e uma menina (23). Nessa ocasião — julho de 1966, época de nossa primeira visita àquela aldeia, Daá, que se encontrava no Pôsto Diauarum, fêz tudo para reaver os filhos. Em 1967, quando retornamos à área, Daá já havia conseguido seu intento e residia com a Kamayurá no Pôsto Diauarum, havendo nascido uma menina dessa união. Sua aldeia estava praticamente desfeita. Com Tibi, além da menina, ficou também a filha que era casada com Kaluenê, o índio Trumái morto pelos Jurúna.

A matrilocalidade, que pode ser observada nas figuras ns. 5 e 6, não se encontra relatada na bibliografia e, de acôr-

(23) — A outra filha do casal, Neô, por essa época estava casada com o Trumái chamado Kaluenê.

do com uma suposição levantada por Galvão (1952 : 475), eles seriam patrilocais, em 1950. No entanto, de acôrdo com os informantes, a regra de residência no casamento foi sempre matrilocal (cf. Oliveira, 1968 : 20).

Nimuendaju (1948 : 214 e 233) levantou a hipótese de que a aldeia Jurúna possuía uma organização patrilinear. O que pudemos obter durante o trabalho de campo indica que se por um lado o sistema terminológico era bilateral, a filiação tribal era dada pelo grupo do pai (cf. figuras ns. 5 e 6).

O fato dêsses índios considerarem parentes tanto os descendentes do lado paterno quanto materno, não exclui a possibilidade de que face às condições intertribais eles queiram se identificar como Jurúna e resolvam tal questão isolando determinados indivíduos através de uma única linha, no caso, paterna. O problema, portanto, parece ser de adaptação à situação atual que estão vivendo com os grupos não só alto xinguanos mas também os emigrados recentes para a área do Pôsto Diauarum.

SUMMARY

The Jurúna, a tupian speaking people migrated from the Lower to the Upper Xingu River. Nowadays they have a single village with 58 persons and are settled at the boundaries of the Diauarum Post (Parque Nacional do Xingu).

This paper focuses the Jurúna kinship because of its basic implication on the present organization of the social life.

The traditional kinship rules and marriage regulations still survive in their totality, adapted to the present day situation defined by a high degree of depopulation. The use of Brazilian kinship terms isn't unfrequent but the basic reference is yet conditioned by the Jurúna terminology. The

same occurs with the expectations of behavior and the attributions of rights and duties.

The essential features of the Jurúna system are :

— bilaterality.

— bifurcate-merging terminology on the first ascending and first descending generations.

— Iroquois terminology on ego's generation.

— merged terminology on the second ascending and second descending generations.

With respect to the marriages, arrangements were made to cope with the demographic situation.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AB'SABER, AZIZ NACIB

1967 — Domínios morfoclimáticos e províncias fitogeográficas do Brasil. *Orientação*, S. Paulo, 3 : 45-8.

ADALBERT, HEINRICH WILHELM, *príncipe da Prússia*

1849 — *Travels in the South of Europe and in Brazil : with a voyage up the Amazon, and its tributary the Xingu, now first explored*. Transl. R. H. Schomburgh and J. E. Taylor. London, D. Bogue. v. 2.

COUDREAU, HENRI

1897 — *Voyage au Xingú*. Paris, A. Lahure. 230 p.

FERNANDES, FLORESTAN

1963 — *Organização social dos Tupinambá*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro. 375 p. (Corpo e alma do Brasil).

GALVÃO, EDUARDO

1952 — Breve notícia sobre os índios Jurúna. *Rev. Mus. Paul.*, S. Paulo, n. ser. 6 : 469-77.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1967 — *Antropologia estrutural*. Trad. Chain S. Katz e E. Pires. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 456 p. (Tempo universitário, 7).

LOWIE, ROBERT H.

1950 — *Social organization*. London, Routledge & Kegan Paul. 465 p.

MURDOCK, GEORGE PETER

1960 — *Social structure*. New York, Macmillan, 387 p.

NIMUENDAJU, CURT

- 1923/4 — Zur Sprache der šipáia Indianer. *Anthropos*, Wien, 18-9:835-57.
 1929 — Wortliste der šipáia-Sprache. *Anthropos*, Wien, 24 : 821-96.
 1932 — Idiomas indígenas del Brasil. *Rev. Inst. Etnol.*, Tucumán, 2 : 543-618.
 1948 — Tribes of the lower and middle Xingu River. In : HANDBOOK of South American Indians. *Bull. Bur. Amer Ethnol.*, Washington, 143 (3) : 213-43.

OLIVEIRA, ADÉLIA ENGRÁCIA DE

- 1968 — Os índios Jurúna e sua cultura nos dias atuais. *Bol. Mus. Paraen. E. Goeldi*, Belém, n. ser. Antropologia, 35. 25 p.
 1969 — *Os índios Jurúna do Alto Xingu*. Rio Claro, SP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. 342 p., mimeograf., il. [T.se — Doutorado].

OLIVEIRA, ADÉLIA ENGRÁCIA DE & GALVÃO, EDUARDO

- 1969 — A cerâmica dos índios Jurúna (Rio Xingú). *Bol. Mus. Paraen. E. Goeldi*, Belém, n. ser., Antropologia 41. 19 p.

OLIVEIRA, ADÉLIA ENGRÁCIA DE & SALZANO, F. M.

- 1969 — Genetic implications of the Demography of Brazilian Juruna Indians. *Soc. Biol.*, Chicago, 16 (3) : 209-15.

RODRIGUES, ARYON DALL'IGNA

- 1964 — A classificação do tronco linguístico Tupi. *Rev. Antropol.*, S. Paulo, 12 (1-2) : 99-104.

SCHADEN, EGON

- 1959 — *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, MEC, S.rv. Documentação. 183 p.

STEINEN, KARL VON DEN

- 1886 — *Durch Central-Brasilien-Expedition zur Erforschung des Schingu im Jahre 1884*. Leipzig, F. A. Brockhaus. 372 p.
 1942 — *O Brasil Central : expedição em 1884 para exploração do rio Xingu*. Trad. Catarina B. Cannabrava. S. Paulo, Ed. Nacional. 420 p. (Brasiliana, Grande Formato, 3).