

A contribuição de Henri-Alexandre Junod sobre o avunculado no debate com Radcliffe-Brown

Paulo Gajanigo

Universidade Federal Fluminense

RESUMO: Neste artigo, revisita-se o debate entre Radcliffe-Brown e Henri-Alexandre Junod. A partir do estudo da pouco conhecida obra do etnógrafo e missionário, critica-se a visão unilateral, indicada pelo artigo de Radcliffe-Brown, “The Mother’s Brother in South Africa”, de que Junod seria um representante do método pseudocientífico da “história conjectural”. Sem negar esse aspecto, explora-se o conjunto das análises sobre o parentesco Tsonga feitas por Junod, em especial a importância atribuída ao sistema do *lobolo*. Por ser um foco diferente da linhagem, o estudo de Junod sobre o *lobolo* pode servir como crítica à proposta estrutural-funcionalista de Radcliffe-Brown. Dessa forma, afirma-se que o debate em questão deve ser lido não como simples vitória do estrutural-funcionalismo sobre as ainda sobras do evolucionismo, mas como uma expressão de questões presentes no estudo do parentesco da antropologia do século XX: a bilateralidade do parentesco, a afinidade e a reciprocidade.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria do parentesco, Radcliffe-Brown, Henri-Alexandre Junod, estrutural-funcionalismo, etnografia.

Se alguém quiser compreender as bases do estrutural-funcionalismo na antropologia, será levado, inevitavelmente, a ler o artigo “The Mother’s Brother in South Africa”, de Radcliffe-Brown, escrito em 1924. Nesse

artigo, Radcliffe-Brown rejeita a busca por explicações que não se remetem à estrutura social. Religião, rituais, costumes, magia, tudo deveria ser estudado dentro de um sistema de funções que compõe a estrutura social; os antropólogos teriam como tarefa procurar “não origens de costumes e instituições, e sim leis ou princípios gerais de cuja contínua ação teriam resultado as formas de sociedades passadas e presentes” (Melatti, 1995: 19). Podemos encontrar, assim, uma ilustração realçada do enfrentamento entre o método estrutural-funcionalista e o método que faz uso de conjecturas históricas para explicar comportamentos atuais, representado, no caso, pelas análises de Henri-Alexandre Junod, missionário e etnógrafo suíço.

Num primeiro olhar, Junod pode ser claramente identificado com a tradição evolucionista, hegemônica no final do século XIX. Junod¹ foi para o sul de Moçambique como missionário da Missão Romande, que seria conhecida posteriormente como Missão Suíça². Sem um conhecimento prévio dos métodos etnográficos, chegou à etnografia através do seu passatempo, a entomologia; suas observações receberam grande influência dos questionários enviados por James Frazer; a categoria de “sobrevivência” para explicar os costumes era comumente utilizada por ele. Esses elementos justificaram a sua categorização como um estudioso evolucionista pelos historiadores da antropologia. Adam Kuper, por exemplo, apresentou o pensamento de Junod como sendo fruto da época do paradigma evolucionista pelo qual “explicou os costumes T[s]ongas em termos de uma conjectura sobre a sociedade T[s]onga pré-histórica” (1978: 78)³.

No entanto, há fatos que, sem negar os pontos indicados anteriormente, exigem dos historiadores da antropologia um olhar mais aproximado. Importantes expoentes do então novo paradigma na antropologia liam Junod com muito interesse. Malinowski considerou, à sua época, *Life in a South African Tribe* – principal obra de Junod, publicada em

1913 – o trabalho etnográfico mais completo feito sobre uma tribo (Junod, 1944, tomo I: 5-6). Victor Turner teve em Junod uma importante referência para seu primeiro trabalho de campo (Engelke, 2000: 845). Max Gluckman (1978: 39) confia em *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* a importância do trabalho do missionário suíço para sua formação. Por fim, ficou conhecido – ainda que pouco conhecido – na disciplina antropológica por suas descrições etnográficas de rituais de passagem, conceito cunhado pelo seu colega e amigo Van Gennep.

No que tange a teoria do parentesco, que é âmbito fundamental do debate entre Junod e Radcliffe-Brown, um fato também nos desperta para um estudo mais detalhado da posição de Junod. O missionário, ao preparar a segunda versão de sua principal etnografia em 1927, respondeu aos argumentos levantados por Radcliffe-Brown. Apesar de algumas referências em artigos de Igor Kopytoff (1964), Adam Kuper (1976) e num livro de George Murdock (1959), essa resposta ainda carece de avaliações e comentários.

Proponho, no presente artigo, apresentar a obra de Junod com foco em sua análise sobre o parentesco Tsonga, dando especial atenção para a relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã – foco da divergência com Radcliffe-Brown –, e, dessa forma, revisitar o debate entre os dois autores. Porém, antes de chegarmos às palavras de Junod, gostaria de identificar o contexto teórico no qual o debate entre o missionário e Radcliffe-Brown surgiu.

O “irmão da mãe” como problema para a antropologia

O interesse pelo comportamento afetivo e “livre” entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” numa sociedade patrilinear não foi imediato. Foi necessário que se atingisse certo estágio da teoria etnográfica e se desse

um avanço na pesquisa antropológica para tal relação se configurar como uma questão. Encontraremos esse tema, como um vulto, no trabalho de Lewis Morgan. A posição de autoridade do “irmão da mãe” frente ao “filho da irmã” em sociedades patrilineares chamou a atenção de Morgan; no entanto, ele dedicou apenas um parágrafo a essa questão em *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family* (1871)⁴. Podemos dizer que seu método, marcado por análises dos sistemas terminológicos (como vemos no estudo sobre as diferenças terminológicas entre primos cruzados e paralelos), não é afim da análise comportamental.

William Rivers, ao propor um método mais exato e sistematizado para o estudo do parentesco, teve de se dedicar mais profundamente a esse tema. Em 1910, Rivers escreveu um artigo para a revista *Folklore* chamado “The Father’s Sister in Oceania”. Nesse artigo, Rivers versou sobre o comportamento entre a “irmã do pai” e o “filho do irmão” numa sociedade matrilinear. Discutiu tal relação negando que o parentesco fosse traçado por apenas uma linha, pois no caso de várias seções na Oceania, apesar de serem matrilineares, a relação com o lado paterno é carregada de respeito e obediência. Como disse Ian Langham (1981: 100), Rivers apontava, já em 1910, para o fato de o parentesco ser bilateral. Portanto, se em Morgan a questão do “irmão da mãe” surgiu por uma abertura à análise comportamental para além da terminologia, em Rivers ela, já mais avançada, foi claramente colocada a partir de uma polêmica sobre a existência de duas linhas de parentesco num sistema unilinear, ou seja, um segundo passo pelo qual a discussão em relação a direitos e comportamento começava a ser o foco do estudo do parentesco.

Rivers, no entanto, não tinha uma posição clara sobre como analisar tal caso. Langham mostra detalhadamente as variações interpretativas pelas quais Rivers caminhou, inclusive não é por acaso que muitas vezes comentadores dividiram sua vida intelectual entre o “primeiro” e o “segundo” Rivers. A grande tensão presente nele esteve na instabili-

dade entre análises sistemáticas, sincrônicas e análises difusionistas e diacrônicas.

Rivers foi o primeiro a problematizar de maneira clara a questão subjacente à análise da relação entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” no sistema patrilinear ou da “irmã do pai” e do “filho do irmão” num sistema matrilinear. Podemos perceber que a forma como Rivers trabalhou o problema pode ser compreendida dentro de seu movimento geral na teoria antropológica: trazendo um avanço metodológico na sistematização do parentesco e assim lançando base para uma análise sincrônica que considera as relações presentes entre os parentes com a organização social.

Tendo isso claro, chegamos ao texto considerado “fundador” da questão que nos interessa aqui, escrito por Radcliffe-Brown, já com alguns avanços. Todo o debate precedente a esse texto teve como cenário as pesquisas etnográficas na Ásia e fundamentalmente na Oceania, onde ocorreram as primeiras pesquisas detalhadas. O próprio Radcliffe-Brown estava imerso nesse cenário: suas pesquisas etnográficas e sua formação tanto prática como teórica eram fruto da experiência etnográfica com grupos australianos ou das Ilhas da Melanésia e Polinésia. Porém, com seu texto, Radcliffe-Brown trouxe para o centro desse debate dados detalhados provenientes da África. O artigo foi um dos poucos que escreveu sobre a etnografia africana na sua curta estada no continente entre os anos de 1919 e 1926 – quando retornou à Austrália –, já que estava mais preocupado em resolver os problemas etnográficos postos no debate sobre os grupos australianos.

Ainda assim, como havia um desejo, por parte de Alfred C. Haddon, de que o antropólogo recém-chegado influenciasse as pesquisas na África e fundasse um labor etnográfico “científico” (Stocking, 1995: 325; Langham, 1981: 287), Radcliffe-Brown buscou se estabelecer na vida acadêmica sul-africana: conseguiu, em 1919, a cadeira de etnólogo no

Museu do Transvaal, em Pretória, e em 1921, a primeira cadeira de antropologia na Universidade da Cidade do Cabo (Melatti, 1995: 8-9). É dentro desse projeto e nesse cenário que aparece o artigo sobre o “irmão da mãe”.

O debate entre Radcliffe-Brown e Junod

Em “The Mother’s Brother in South Africa”, Radcliffe-Brown não apresenta nenhum dado novo para o debate: o artigo não é fruto diretamente de sua pesquisa etnográfica, mas de uma análise sobre dados expostos por Junod em *Life in a South African Tribe* [*Usos e Costumes dos Bantos*], escrito onze anos antes. Basicamente, os dados que interessaram ao antropólogo britânico foram aqueles referidos à relação entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” no grupo Tsonga. Radcliffe-Brown (1973a: 28) resume o padrão comportamental entre esses parentes em cinco pontos:

1. o sobrinho por parte de mãe em toda a sua vida é objeto de cuidado especial por seu tio;
2. quando o sobrinho fica doente, o irmão da mãe oferece um sacrifício em favor dele;
3. muita coisa é lícita ao sobrinho em relação ao irmão da mãe; por exemplo: ele pode ir à casa do tio e comer a refeição que foi a preparada para este;
4. o sobrinho reivindica parte da propriedade do irmão de sua mãe por morte deste, e às vezes reivindica uma das viúvas;
5. quando o irmão da mãe oferece um sacrifício a seus antepassados, o filho da irmã furta e consome a parte de carne ou bebida oferecida aos deuses.

O ponto de partida de Radcliffe-Brown é a negação de uma interpretação dada por Junod sobre esse padrão comportamental. Junod (1996: 247, tomo I) afirmou em sua etnografia que: “Hoje, depois de ter examinado com especial cuidado esta característica extremamente curiosa do sistema tsonga, cheguei à conclusão que a explicação mais provável é que a tribo atravessou o estágio matriarcal em tempos muito recuados”⁵. Em contraposição, o antropólogo britânico propõe uma sofisticada explicação desse costume, o qual crê estar presente para além da região do sudeste africano – vê semelhanças, por exemplo, com o que conheceu na Polinésia, entre os Tongas. A principal explicação de Radcliffe-Brown está na extensão dos sentimentos do nativo baseada numa redução do indivíduo ao grupo. Ou seja, o nativo estenderia o sentimento que tem pela sua família elementar, sua mãe, seu pai, a parentes de segundo grau em diante. Dessa forma, a relação entre o “irmão da mãe” e *ego* seria uma extensão do padrão comportamental deste junto a sua mãe. No caso Tsonga, em que a sociedade é patrilinear, a obediência está ligada ao lado paterno e, dessa forma, o comportamento para com a “mãe” é lícito e isso se estende a todo o grupo materno. De outro lado, a diferença de sexo, ou seja, o fato de a conduta de um “irmão” em relação a uma “irmã” ser mais respeitosa que com outro “irmão” faria da “irmã do pai” o parente mais temido.

A forma como Radcliffe-Brown constrói sua explicação se baseia em duas ideias fundamentais. Primeiro, uma teoria da extensão dos sentimentos, que faz uso de explicação psicológica, onde certo comportamento é reproduzido para além de uma relação específica de parentesco, sendo a relação primária que *ego* tem com sua “mãe” e “pai” a medida das outras relações. A segunda ideia é a existência de uma unidade grupal que define as relações pelas quais se estende certo comportamento baseado nas relações da família elementar. No caso, a unidade definidora do caminho que percorrerá certo comportamento é o segmento ou a linha-

gem: “enquanto o parentesco é sempre e necessariamente bilateral, ou cognado, a organização segmentária exige a adoção do princípio unilinear, e deve ser feita uma opção entre instituições patrilineares e matrilineares” (Radcliffe-Brown, 1973a: 44).

Etnograficamente, Radcliffe-Brown procura fundamentar sua argumentação em alguns dados fornecidos por Junod. O principal deles é o costume entre os Tsongas de chamar o “irmão da mãe” de *malume*, que, segundo o próprio Junod, significaria “pai feminino”. Tal costume corroboraria a explicação de Radcliffe-Brown, pois na própria terminologia estaria a expressão da extensão do comportamento da relação entre “mãe” e “filho” para o “irmão da mãe”. Outro dado importante para a argumentação do autor é a relação de *ego* com o “pai da mãe”. Segundo Radcliffe-Brown, se a teoria de extensão estiver correta, a conduta entre “mãe” e “filho” seria estendida não somente para o “irmão da mãe”, mas também para todos os parentes do lado materno, como a seu avô materno. O “avô” é designado pelo termo *kokwana* e, curiosamente, o “irmão da mãe” muitas vezes recebe essa designação. A utilização do mesmo termo para “irmão da mãe” e “pai da mãe” mostraria, então, uma extensão das relações entre esses dois parentes a partir da unidade da linhagem. Esse dado possibilitaria também a refutação clara da explicação aventada por Junod (1973a: 38-39), para quem a relação afetiva e permissiva com o “irmão da mãe” seria resquício histórico de um período matriarcal, pois num matriarcado, o “irmão da mãe” e o “pai da mãe” não estariam na mesma linhagem.

Já foi apontado que o artigo de Radcliffe-Brown se constituiu como um marco na antropologia, pois abrigou o debate entre um método baseado em conjecturas históricas e um método sincrônico e estrutural-funcionalista. Porém, a polarização não se deu exatamente dessa forma. Jack Goody, revendo o texto de Radcliffe-Brown, concluiu que a explicação através de uma teoria de extensão dos sentimentos não se fundamenta

pelo uso do método estrutural-funcionalista, mas pelo que se chamou de método de “ontogênese sociológica”, ou seja, explica o costume através da observação ou da suposição de como o comportamento se consolida num novato – numa criança, por exemplo (Goody, 1959: 62).

Se em Radcliffe-Brown não encontramos uma pura utilização do método estrutural-funcionalista, é preciso ver se em Junod há uma posição clara do método pela análise de “sobrevivências” e evolutivo, como apontou o antropólogo britânico Adam Kuper (1976) num curto artigo com uma justa observação. Ele mostrou que a posição de Junod não foi tratada com a devida atenção tanto por Radcliffe-Brown quanto pela historiografia da disciplina, e revisitou a resposta de Junod a Radcliffe-Brown na segunda edição da sua etnografia, feita em 1927.

Sobre o artigo de Radcliffe-Brown, Junod apresentou algumas objeções. A primeira crítica residiu no fato daquele ter colocado como base do comportamento entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” a relação entre “mãe” e “filho”. Para Junod, o fato de o “irmão da mãe” ser designado, principalmente, através do termo *kokwana*, que também é utilizado para avô materno e paterno, faz da explicação de Radcliffe-Brown insuficiente: como explicar que o fato do “irmão da mãe” receber o mesmo termo dado ao “pai do pai” se a teoria da extensão dos sentimentos tem como princípio básico a unidade da linhagem? A apropriação dos dados da etnografia de Junod por Radcliffe-Brown teria falhado em dois pontos neste aspecto. Radcliffe-Brown deu atenção especial ao termo *malume* (“pai feminino”) para indicar a relação com o “irmão da mãe”, ainda que na primeira edição de *Life in a South African Tribe*, Junod já tenha mostrado que esse termo não era muito utilizado, sendo restrito aos Rongas (um grupo Tsonga). O termo largamente utilizado era *kokwana*, caso explicado por Junod como um indício de que o termo *malume* era mais antigo que o *kokwana*, reforçando, assim, a tese de que a relação entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” seria um res-

quício de um período matriarcal. O segundo ponto é o fato de o termo *kokwana* se referir principalmente ao “pai do pai”⁶, e este sim seria o verdadeiro *kokwana*. Entretanto, Radcliffe-Brown não colocou isso em discussão. Quando tratou do termo *kokwana*, apenas se atentou para a semelhança da relação entre *ego* e o “irmão da mãe” com o “pai da mãe”. Independentemente de Radcliffe-Brown discordar da análise geral dada por Junod, esses dois pontos se constituíram como um poderoso golpe à sua explicação.

Outra crítica colocada por Junod não partiu dos dados etnográficos dos Tsongas, mas através do estudo do Rev. Ed. Smith sobre os *Ba-ila*. Segundo Junod (1996: 252-253, tomo I), neste povo o “irmão da mãe” é extremamente severo e rígido para com o “filho da irmã”. No entanto, a “mãe” é permissiva. Não há, dessa forma, a extensão dos sentimentos em relação à “mãe” até o “irmão da mãe”. Curiosamente e por outro motivo, Radcliffe-Brown citou o trabalho do Rev. Smith sobre os *Ba-ila* no seu artigo em questão. Referiu-se ao costume de extremo respeito e autoridade pelo qual o “filho da irmã” se relaciona com o “irmão da mãe”. Para Radcliffe-Brown (1973a: 38), tal costume, sendo numa sociedade matrilinear, deveria estar presente entre os Tsongas se a relação fosse um resquício do período matrilinear.

Uma terceira crítica foi em relação ao roubo das oferendas praticadas pelo “filho da irmã”. O termo utilizado entre os Tsongas para descrever o papel do “filho da irmã” nessas cerimônias é *kunyiketa*. Segundo Junod (1996: 252, tomo I), este termo deriva do verbo *kunyika* (dar).

É uma palavra derivada que reforça a significação da forma simples *niica*, e pode-se traduzir por entregar ou transmitir. O que significa isso então? Quer dizer que, consciente ou inconscientemente, o sobrinho considera-se como herdeiro legítimo, mas que, devido à modificação havida nas leis da tribo, e segundo a qual, de futuro, os filhos são reconhecidos como her-

deiros, abandona o seu direito e transmite-o aos filhos. A melhor maneira de explicar este modo de agir é supor que houve tal direito numa fase anterior das relações familiares. Não vejo como se poderia explicar o *kunyiketa* se estes costumes não fossem ditados apenas pelos sentimentos naturais de um filho para a mãe.

Kuper chamou a atenção principalmente para o ponto exposto aqui sobre o uso restrito do termo *malume*. Além disso, mostrou outras lacunas da visão de Radcliffe-Brown, por exemplo: se aplicarmos sua teoria para o lado paterno, a relação entre a “irmã do pai” e o “filho do irmão” deveria ser autoritária e rígida, porém não é isso o que acontece segundo Kuper. O “filho da irmã” conta suas experiências sexuais para a “irmã do pai” e a relação entre eles é mais liberal do que com a “mãe”. Na própria etnografia de Junod, Kuper percebeu que não havia elementos suficientes para afirmar o que Radcliffe-Brown disse sobre a relação entre a “irmã do pai” e o “filho da irmã” entre os Tsongas. Junod afirmou que a relação entre esses parentes é de respeito, mas em nenhum momento citou que a relação é de mais respeito comparativamente à “mãe” ou ao “pai”. Kuper não fez referência, mas na segunda edição de *Life in a South African Tribe*, a questão fica ainda mais clara. Junod (1996: 209, tomo I) informa que “entre os parentes do lado paterno, é a ela [irmã do pai] que os rapazes ou raparigas contam os segredos, o sobrinho e a sobrinha vão procurá-la para obterem ajuda e conselho nas ocasiões difíceis. Ela intercede por eles junto ao pai na ocasião própria e sua influência pode ser decisiva”.

Junod não apenas indicou problemas na análise de Radcliffe-Brown, como também apresentou outras explicações. Para detalhá-las, precisaremos olhar mais atentamente para o conjunto de suas análises sobre parentesco.

O parentesco entre os Tsongas segundo Junod

No início do capítulo que trata do parentesco entre os Tsongas, denominado “A vida da família”, Junod (1996: 205, tomo I) nos dá uma clara exposição de sua visão:

Julgava que [no sistema do parentesco Tsonga] só tinha dois fios – os costumes do *lobolo* e da poligamia – enrolados e atados mais de cem vezes, mas vi que se lhe enredavam muitos outros, restos de uma antiga sociedade do tipo matriarcal e talvez vestígios do velho sistema de casamentos por grupo, como ainda existe nos australianos. Hoje, o meu objetivo é mais modesto. Não tenho a pretensão de explicar tudo, mas apresentar uma exposição dos fatos mais ampla e mais completa.

Sua modéstia, porém, não o impede de formular explicações gerais. Adotando esse tom irresoluto, que é marca de grande parte de suas análises, Junod não se vê obrigado a dar um veredicto definitivo, ainda que sua análise não negue escolhas analíticas claras.

Os que o conheceram somente através de Radcliffe-Brown – ou da historiografia da disciplina que foi realizada fundamentalmente a partir do texto do antropólogo britânico – provavelmente imaginaram o trabalho deste missionário como uma defesa da tese do matriarcado anterior e da análise histórica através de resquícios de sistemas. Um cálculo ilustrativo e rápido mostraria que o número de páginas dedicado à demonstração do sistema de parentesco como resquício de um matriarcado é bem menor do que as páginas destinadas à explicação do sistema do *lobolo* e da poligamia como organizadores do parentesco. Nada que seja estranho se lermos a etnografia *Les Ba-ronga*, de Junod (1898), quando só era possível encontrar os últimos fatores explicativos. O esqueleto do sistema de parentesco no livro de Junod havia sido construído em

Les Ba-ronga. Após quinze anos, o autor enriqueceu em dados sua análise, sofisticou e clarificou o sistema, ampliou o alcance explicativo para povos vizinhos⁷, mas não destruiu o seu principal argumento para organizar os dados do parentesco – o sistema do *lobolo*.

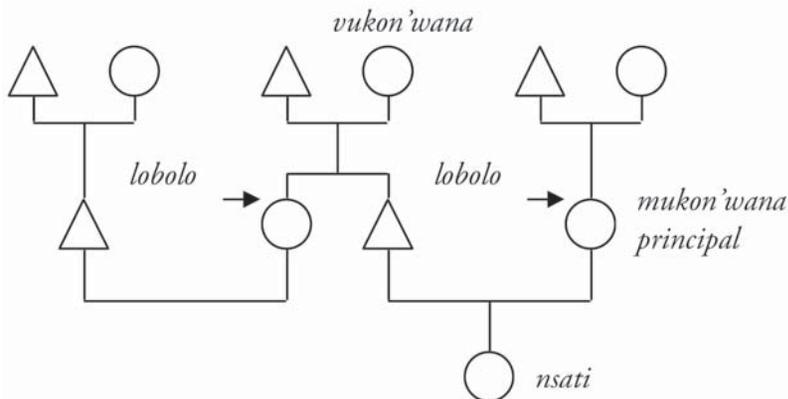
Para estruturar a exposição, Junod (1996: 207, tomo I) dividiu os parentes em consanguíneos e por aliança, separação reconhecida pelos próprios Tsongas, segundo o missionário. Entre os parentes consanguíneos, os Tsongas diferem os parentes paterno e materno. Os do lado do pai são os *vakwerhu*, “os da nossa casa”, e “os do lado da mãe chamam-se *vakokwana*: os antepassados”. O sistema é patrilinear, como indica o próprio significado do termo usado para parentes patrilineares. Porém, há uma relação densa com o lado materno. A participação em cultos desse lado é expressa parcialmente pelo fato de serem chamados de antepassados.

A análise de Junod se concentrou na terminologia e na etimologia em relação constante com descrições etnográficas de rituais e do comportamento. O confronto entre essas duas espécies de dados e o movimento pendular entre eles marca o texto do capítulo. Dessa forma, a grande questão subjacente à sua análise está na dúvida se é o comportamento que determina a terminologia ou o inverso.

Apesar de encontrarmos as duas formas de explicação, em Junod, definitivamente, é o comportamento ou, mais especificamente, a posição social que determina a terminologia. No caso do *kokwana*, por exemplo, este termo é usado para designar vários parentes, como “avô” paterno, materno e “irmão da mãe”. Apesar de Junod não ter conseguido lidar com essa multiplicidade de significados, sua explicação mais geral é a de que a semelhança comportamental, de liberdade, de carinho, é a causa do uso de um mesmo termo para parentes tão diferentes. Mas a explicação mais patente e geral é realizada na análise do *lobolo*, na qual a terminologia é um meio de organização do sistema.

O *lobolo* é o sistema que ficou conhecido na tradição antropológica como o “preço da noiva”. Para casar, a família do noivo deve dar bois⁸ para a família da noiva. Segundo Junod (1996: 257, tomo I), o *lobolo* é assunto dos grupos, pois o casamento se dá entre estes. “Assim o lobolo nunca é uma compra feita pelo marido, e ainda menos um presente oferecido aos pais”. É, na verdade, uma compensação. “O primeiro grupo adquire um novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher” (Junod, 1996: 256-257).

Essa troca constante na “sociedade Tsonga” marca as relações complexas entre os parentes por aliança. Darei alguns exemplos dessas relações, e, para auxiliar na compreensão, utilizarei o diagrama a seguir sem deixar de alertar que tal tipo de diagrama é inexistente em Junod, que faz uso apenas de diagramas de famílias específicas, com nomes próprios.



A relação entre *ego* e a família da esposa é extremamente complicada e regrada. Com a “mãe da esposa” se tem muito cuidado, chama-a de *vukon'wana*, que significaria “mulher que arranja mulher”.

Se um dos dois vê vir o outro ao longe, a tempo de poder escapar-se sem ser avistado, apressa-se em se esconder e chega ao destino dando uma grande volta, de meia milha se preciso for. Mas se os dois estão muito perto um do outro para poderem recorrer à fuga, passa-se o seguinte: o genro sai do caminho e entra no mato que lhe fica à direita; a sogra faz o mesmo, depois sentam-se no chão, ele cruzando as pernas à maneira dos homens, ela sobre as pernas encolhidas, pondo o joelho em cima do outro, como as mulheres costumam fazer. Saúdam-se então, o homem batendo as palmas e mantendo as mãos paralelas, e a mulher tendo as suas em ângulo reto. E depois começam a conversar [...] (Junod, 1996: 221, tomo I).

A razão desse estranho comportamento Junod acredita ter encontrado na fala de um informante: a “mãe da esposa” e o “marido da filha” não podem se casar, portanto, evitam se aproximar e escondem a sexualidade um do outro.

Há ainda outra relação que impõe mais respeito: aquele que caminha tranquilamente e se depara com a “esposa do irmão da esposa” (também chamada de *mukon’wana* principal) passará por uma tensão ainda maior. Com ela se evita até dividir o mesmo barco. Essa relação intrigou Junod, que acreditou achar uma explicação na combinação de duas questões. Primeiramente, *ego* está numa mesma posição em relação à “mãe da esposa” e à “esposa do irmão da esposa”. No primeiro caso, ele está casado com a filha; no segundo, a “filha do irmão da esposa” é sua esposa presuntiva (*nsati*). A isso se soma o fato de o “irmão da esposa” usar os bois que ganhou de *ego* através do *lobolo* para conseguir a *mukon’wana*. Para Junod, esse sistema envolve dois princípios: jurídico e moral. O primeiro é o direito do homem ter outra esposa caso a sua não tenha filhos. Para isso, seguirá o curso dos bois dados para o *lobolo*, chegando à família da “esposa do irmão da esposa”. O segundo é o fato de ele não poder se casar com a “mãe da esposa”. Isso justifica a razão de, caso te-

nha problemas com a esposa atual, ele não poder se casar com a “esposa do irmão da esposa” (*mukon’wana* principal), pois suas filhas são-lhe esposas preferenciais. Junod mostra, porém, que o direito jurídico de reclamar uma esposa caso haja problemas torna-se, ao não haver nenhuma desarmonia, um direito preferencial de casamento, portanto, se *ego* quiser, terá de pagar pela “filha do irmão da esposa”, mas lhe será guardada a preferência.

Vemos, então, que o sistema do *lobolo* organiza as relações em vários níveis. A ligação estabelecida através da transferência de bois entre a família de *ego* e a da “esposa do irmão de sua esposa” se constitui como uma relação de parentesco que Junod denomina de “aliança em segundo grau”. Como vimos, o casamento com a “esposa do irmão da esposa” é proibido, contudo, a filha desse casal é uma esposa preferencial de *ego*, pois é fruto de um casamento que se realizou com os seus bois. Quando se encontram, este a trata formalmente como “minha mulher”, mesmo se ela for muito nova e não houver possibilidade de se casar com ela. O parentesco potencial tem uma efetividade atual. Dessa forma, o “pai” e a “mãe” da “esposa do irmão da esposa” são-lhe *kokwana* e o relacionamento com eles é bem íntimo.

Na segunda edição de *Life in a South African Tribe*, Junod afirma que não é possível compreender o estranho fato de *ego* chamar a “esposa do irmão da esposa” de *vukon’wana*, seu “pai” e sua “mãe”, de *kokwana*, e sua “filha” de “possível esposa” (*nsati*), se começarmos a analisar pela geração mais velha e não por baixo, a partir da esposa preferencial (Junod, 1996: 232). Para entender a terminologia, não poderíamos partir de um ponto acima e, pela linhagem, seria preciso seguir “os bois” e estes têm um caminho mais sinuoso do que as trocas entre linhagens; em outras palavras, seria preciso ter um olhar egocentrado e não socio-centrado. Parece que o debate com Radcliffe-Brown (1973a: 42) pode ser ouvido aqui, se nos esforçarmos, pois sua análise da terminologia

classificatória obedece a um princípio de unidade de germanos: “A terminologia classificatória na sua forma mais característica é a utilização do princípio da unidade do grupo dos irmãos germanos como meio de classificar os parentes num sistema de parentesco mais amplo”. Em Junod, ganha importância a posição social dentro do sistema do *lobolo*, como vimos até agora, que conseqüentemente atua sobre a terminologia.

Para Junod, o *lobolo* é a explicação mais forte para o sistema de parentesco. Este não é regulado simplesmente por um princípio de linhagem, mas através de uma forma complexa de rede, em que as linhas horizontais perfuram as barreiras de sucessão e estabelecem relação entre diversas famílias. Surgem, daí, parentes virtuais, cunhados, cunhadas em potencial. A relação entre indivíduos não se configura através da relação entre os grupos segmentários a que pertencem, mas ao local que eles ocupam dentro do sistema do *lobolo*. Sob esse ponto de vista, a ideia de que o comportamento entre parentes deriva da extensão do núcleo do parentesco, como coloca Radcliffe-Brown no artigo sobre “o irmão da mãe na África do Sul”, não faria sentido, pois não há os princípios claros de germanos, de geração e de diferença sexual na análise de Junod. Além do *lobolo*, o missionário só sustenta mais um princípio: é o de não se poder casar com a “mãe da esposa” ou a “mãe” da pretensa esposa.

Esclarecido o ponto apresentado por Junod e que não foi tratado por Radcliffe-Brown, resta-nos, agora, localizar onde habita em Junod a famosa explicação do sistema de parentesco através de resquícios de sistemas anteriores. Encontramos esse recurso explicativo em alguns momentos na etnografia em questão. A primeira aparição está no início do capítulo sobre o parentesco e já foi citada aqui, pois é o trecho usado por Radcliffe-Brown para caracterizar a análise de Junod como conjectura histórica. Trata-se de um curto trecho que só podemos ver desenvolvido numa parte do capítulo denominada “Restos de sistemas de parentesco anteriores”. Neste ponto, Junod nos apresenta a seguinte cro-

nologia histórica, sem deixar claro se concorda com ela: primeiro estágio, marcado pela promiscuidade universal; segundo estágio, no qual o casamento é feito por grupos; terceiro estágio, caracterizado pelo matriarcado, estando a família envolta da “mãe”, sendo o “pai” desconhecido, e a figura importante sendo o “irmão da mãe”; quarto estágio, no qual a descendência é agnática e há o desenvolvimento da propriedade. Para Junod (1996: 245, tomo I), os Tsongas estão no quarto estágio, mas se encontrariam resquícios de estágios anteriores. Na verdade, o único estágio do qual Junod vê resquícios no “sistema Tsonga” é o terceiro, como vimos. Sobre o primeiro estágio, cita Rivers para mostrar que a própria veracidade do estágio é questionável. Sobre a existência de resquícios de casamentos por grupos, Junod (1996: 246), com cautela, aponta problemas e descrê em tal hipótese. Seu primeiro argumento é a diferença entre poligamia e poliandria. Entre os Tsongas, a última é proibida, dificultando o argumento sobre a permanência de um período em que os casamentos eram feitos entre muitos homens e mulheres. Sobre o segundo argumento, deixo Junod (1996: 247) com suas próprias palavras:

Podemos comparar a este sistema de classificação [o sistema australiano, exemplo de sistema classificatório com resquício de casamento por grupos] o costume tsonga de chamar mães a todas as mulheres do pai e irmãs da mãe e pais a todos os irmãos do pai. Mas isto não é forçosamente um traço de casamento por grupos. Como já vimos, a significação dos termos de parentesco torna-se muitas vezes extensiva a outras pessoas em sinal de respeito ou amizade. Contudo os tsongas conhecem perfeitamente a diferença entre o emprego técnico destes termos e o seu emprego por extensão [...]. Há qualquer coisa de natural nestas denominações. Quando chamamos a esta ou àquela pessoa Pai Morton, Mãe Fuller, Irmão Jaime ou Irmã Inês, ninguém julgaria achar nisso uma sobrevivência da fase dos casa-

mentos por grupos! Sobre este assunto a minha conclusão é a seguinte: certos costumes podem ser considerados traços desse antigo sistema, mas não é absolutamente necessário explicá-los por essa hipótese. A preferência dada por um homem às irmãs ou sobrinhas de sua mulher tem origem no direito de exigir eventualmente uma substituta para a mulher lobolada, que não teve os filhos desejados. [...] quando um grupo sabe que as mulheres são bem tratadas noutro grupo, aceita de boa vontade novas alianças com ele, pensando que na terrível loteria do casamento não é para desdenhar a garantia dada por uma antecedente união feliz.

Nota-se que, para além da crítica que Junod faz da relação entre o uso de um termo de parentesco de forma extensiva como prova de uma antiga relação de parentesco que acompanha o mesmo termo, ele aponta a posição de tal pessoa estabelecida pelo *lobolo* como explicação do uso do mesmo termo, como já vimos.

As características no “sistema Tsonga”, que Junod (1996: 248) vê como indícios de um sistema matriarcal, presentes na primeira edição, resumem-se a alguns aspectos da relação entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã”: o “irmão da mãe” recebe, em certos rituais, carne especial do boi, presentes e também pode exigir “uma libra esterlina do *lobolo*” pela sobrinha que se casou. A esses costumes Junod não chega a dar uma explicação exata, mas cita várias falas de informantes que apontam para a dívida de *ego* existente com o lado materno pelo período em que permaneceu na casa da família da mãe na infância. O segundo aspecto é o papel do “filho da irmã” em reanimar a povoação: caso uma irmã não se case, ele fica com ela e através de um amante, ela tem o filho que vai morar com a família da mãe, pois o *lobolo* não foi realizado. O aspecto mais importante, e o que foi mais tratado por Radcliffe-Brown, é o do papel do “filho da irmã” em rituais do lado materno.

Este rouba parte da oferenda aos antepassados maternos, passando a ter uma função sagrada no ritual. Junod (1996: 250, nota), reafirmando a ideia de resquícios de outros sistemas, aponta que:

a melhor maneira de explicar a situação especial ocupada no culto, até a atualidade, pelos sobrinhos uterinos, parece-me ser a seguinte: antes de conhecidos e invocados os deuses do pai, os da mãe eram objeto de culto e por conseguinte os *vatukulu* ocupavam lugar especial no ritual [...] os *vatukulu* teriam conservado a sua situação especial.

A mesma explicação é encontrada para a recorrente reclamação de herança feita pelos sobrinhos uterinos. Para Junod (1996: 251), estes agem como se estivessem hipnotizados “por influência misteriosa da hereditariedade, de toda esta antiguidade longínqua que pertence de fato ao passado”.

A questão que faz Junod se convencer da existência de sobrevivência de outro sistema é o conflito pela herança. Se retomarmos o debate entre Junod e Radcliffe-Brown, veremos que a crítica dirigida a Junod é construída a partir da análise da relação afetiva entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã”, mas não é centrada na questão da herança ou da transferência de propriedade. Sobre a relação afetiva, Junod (1996: 253) dá pouca atenção e prefere ficar com a explicação do nativo; para este, a repressão é feita pelos parentes do lado do pai, pois a propriedade é paterna. O que Junod sugere é que a relação afetiva entre esses parentes é explicada, fundamentalmente, pela falta de vínculo de propriedade, dando liberdade à relação. No roubo ritual, na reclamação da herança e na etimologia do termo *kunyiketa* (dar), a explicação pelo matriarcado anterior e residual aparece. O raciocínio de Junod é: se a liberdade na relação é promovida pela ausência de transferência de propriedade, não é essa ausência que explica o roubo no ritual, e sim a existência de um

espectro de herança pelo lado materno que a prescinde. Portanto, ao mesmo tempo em que oferece uma explicação sincrônica sobre a afetividade na relação em tema aqui, vai buscar outro procedimento para a análise do ritual.

Se recordarmos as críticas de Junod a Radcliffe-Brown, duas estão relacionadas a problemas da explicação pela extensão dos sentimentos – o termo *kokwana* para “pai do pai”, “pai da mãe” e “irmão da mãe” – e a não correspondência em dados etnográficos de outro povo da relação simétrica ao “irmão da mãe”. A outra crítica é a única que aponta para a necessidade da explicação pela existência de outro sistema residual, e se relaciona justamente à questão da herança ou da propriedade. Portanto, dois aspectos nascem desta releitura do debate entre Junod e Radcliffe-Brown. Junod entende o *lobolo* como princípio explicativo do sistema de parentesco Tsonga, e, como vimos, a importância desse costume desestabiliza uma relação simples entre linhagem e terminologia de parentesco. O segundo ponto é uma duplicidade na transferência de propriedade entre os Tsongas. Radcliffe-Brown não considerou alguns argumentos e dados de Junod sobre a relação entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã”; do mesmo modo, podemos ver que o próprio Junod se mostrou ambíguo na análise dos dados. O princípio explicativo do *lobolo* é abandonado na explicação da reivindicação da herança por parte do “filho da irmã”, porém, a relação especial entre esses parentes é esclarecida por determinantes sincrônicas, como a permissividade provinda da ausência de relação mediada pela propriedade. Da mesma forma, outro aspecto é a relação de dívida que existe pelo fato de o “filho da irmã” ter passado a infância na casa da mãe. A perplexidade de Junod está, de fato, na maneira quase hipnótica que o “filho da irmã” busca se aproveitar da herança do “irmão da mãe”. Esse conflito, que se dá também contra o sistema do *lobolo*, é a motivação para a procura de uma explicação em outra teoria. Radcliffe-Brown, com sua teoria de exten-

são dos sentimentos, não supera a questão, resolvendo-a em outro campo. Para este, o roubo ritual é uma expressão da relação livre entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã”, que, por sua vez, é extensão do relacionamento com a “mãe”. Voltamos à mesma questão: a reivindicação da herança por parte do “filho da irmã” pode ser explicada pelo relacionamento permissivo? Ou há um conteúdo para isso?

Na verdade, Radcliffe-Brown tem outra visão dessa reivindicação, pois para ele não se trata de fato disso, mas de uma expressão ritual – algo como uma encenação. Já em Junod, vemos o ritual mais próximo da efetivação de certa realidade do que da expressão de relações somente. Portanto, o roubo ritual é sim um roubo, que, em sua dimensão simbólica, expressa o conflito entre dois sistemas.

Junod e a teoria do parentesco

Dessa interessante discussão, gostaria agora de esboçar algumas questões para relacionar a análise de Junod ao debate sobre a teoria de parentesco contemporânea a ele. Quando este missionário escrevia sua monografia, uma mudança de paradigma estava em curso. No centro dessa mudança, teve lugar uma revolução na metodologia de trabalho que criou, de fato, o “etnógrafo” como profissional e a antropologia como disciplina. A pesquisa de campo intensiva talvez tenha sido o principal fator dessa mudança e as conclusões e análises feitas a partir dela, mesmo sem encontrar instrumentos teóricos para organizá-las, começaram a surgir nas monografias realizadas na Oceania e na África, principalmente. No parentesco, a mudança metodológica na análise de genealogia feita por Rivers foi crucial. Tratou-se de uma alteração para um procedimento etnográfico mais detalhado e mais avançado no que tange à compreensão através de termos nativos. Como mostrei no início, é

com isso que novos problemas no parentesco surgiram. A questão do “irmão da mãe” nasce do estudo detalhado do parentesco, que passou a abrigar a análise comportamental.

Apesar de não se filiar claramente a uma corrente ou a uma teoria, Junod, como vimos, acompanhava o debate acadêmico e antropológico sobre o assunto. Sua marca foi o ecletismo, evitou conclusões claras, ponderou sobre várias explicações, mas não há como negar que escolheu algumas. Se compararmos sua primeira etnografia, *Les Ba-ronga*, de 1898, com *Life in a South African Tribe*, de 1913, perceberemos que toda a sua explanação sobre a posição do “irmão da mãe” foi fruto do estudo feito no período entre esses dois trabalhos. Somente após as sugestões de Sidney Hartland, Junod trabalhou detalhadamente sobre a posição do “irmão da mãe” no sistema de parentesco (Stocking, 1995: 335). Hartland foi um folclorista que acompanhou de perto o debate sobre a teoria do parentesco protagonizado por Rivers. Segundo Langham (1981), na passagem do “primeiro” para o “segundo” Rivers, Hartland teve uma contribuição ímpar. A entrada plena de Rivers no método difusionista foi marcada por um debate sobre sistemas de parentescos australianos de seções, particularmente sobre o sistema Ambrym. As informações sobre esse sistema até então não permitiam a classificação como um sistema de metades, nem de 4 ou 8 seções. Sem conseguir classificá-lo, Rivers indicou que continha uma sobrevivência de um sistema matrilinear num sistema patrilinear⁹. Hartland generalizou a ideia de que não pode haver um sistema com duas linhas de sucessão. Sendo assim, se isso fosse encontrado na realidade, tratar-se-ia de um resquício de outro sistema.

Dessa forma, a explicação usada por Junod de que o comportamento entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” é um resquício de outro sistema não se refere a um debate anterior a Rivers, mas a um debate posto por este. Ou seja, no seu estudo de parentesco, a adoção do que

depois ficou conhecida como “história conjectural” deve-se aos estudos de Rivers e de Hartland posteriores a uma visão evolucionista de McLennan e Morgan. Isso fica claro quando Junod apresenta o quadro evolutivo com quatro estágios (detalhado anteriormente). Ele nega a possibilidade da existência dos dois primeiros estágios – da promiscuidade universal e do casamento entre grupos – no sistema Tsonga, mas, sobretudo, reproduz argumentos de Rivers que combatem os principais fundamentos dessa própria teoria.

Diferentemente dos evolucionistas citados, Junod parte de outro tipo de análise para apontar a existência de um matriarcado anterior como explicação. É a bilateralidade da herança e da transferência de propriedade entre os Tsongas percebida através de uma análise do sistema social (do *lobolo* e da análise do ritual) que faz Junod, tal como Rivers, sugerir o conflito de dois sistemas, um atual e um sobrevivente. Dessa forma, um novo olhar sob o debate entre Radcliffe-Brown e Junod é necessário. Um olhar que perceba as continuidades presentes no debate, para além da visão do texto de Radcliffe-Brown sobre o “irmão da mãe”, como uma grande ruptura no método antropológico.

Encontraremos essa mesma proposta no livro de Langham citado neste artigo, *The Building of British Social Anthropology*. Langham (1981: 282) se dedicou a compreender como o debate e os estudos feitos na Oceania, no período de 1898 a 1931, inauguraram questões que marcaram a antropologia britânica. No âmbito mais geral, o autor pensa que a maior influência de Radcliffe-Brown é Rivers e não Durkheim. Nesse sentido, olha para o artigo de Radcliffe-Brown, citado aqui, preocupado em localizar onde Rivers pode ser considerado uma fonte de seus argumentos. Para o autor, a continuidade é mais perceptível na análise dos direitos e deveres no parentesco (Langham, 1981: 295). A própria teoria da extensão dos sentimentos, fundamentada na ideia de ligar

as relações de parentesco com a linhagem, como mostra Goody (1959), é outra característica compartilhada entre os dois autores. Tal teoria exige a precedência de um ponto inicial de análise na relação entre os parentes da família elementar, e, como mostra Kuper (1988: 175), em ambos a família é a unidade básica de análise.

A crítica de Radcliffe-Brown apontaria, especificamente, mais para a mudança epistemológica de Rivers – de uma explicação dos fenômenos sociais através das instituições presentes na sociedade para uma busca de fontes num passado especulativo – do que para uma negação plena das análises deste autor (Langham, 1981: 273).

Junod, então, foi visto por Radcliffe-Brown como um reproduzidor dessa segunda fase intelectual de Rivers, acusação justificável pela citação que Junod faz de Hartland. Mas se isso é verdade, Junod também deve ser apontado como um reproduzidor da fase anterior de Rivers, da qual Radcliffe-Brown também é devedor. O debate sobre a bilateralidade do parentesco¹⁰, as relações entre a passagem de propriedade e bens, e o sistema de parentesco são questões gerais que Junod apontou e às quais a tradição antropológica posterior também se dedicou. Mesmo dentro do debate específico sobre o “irmão da mãe”, vemos que as questões colocadas por ele, apesar de nunca terem sido citadas por Radcliffe-Brown, apareceram indiretamente na introdução dos *Africans Systems of Kinship and Marriage*. Nesse texto, publicado em 1950, Radcliffe-Brown sistematizou de maneira ampla sua teoria de parentesco através da existência de princípios reguladores e voltou a tratar dos dados etnográficos coletados por Junod. Podemos ver, no entanto, uma mudança importante. Radcliffe-Brown reconhece que o termo *kokwana*, sendo aplicado tanto para o “irmão da mãe” como para os “avós” paternos e maternos, é conflituoso com a explicação pelos princípios de linhagem e de geração. Através desses princípios, não se poderia igualar

os dois lados da linhagem nem desconhecer a diferença de geração. Mas Radcliffe-Brown (1973: 55, grifo meu) faz um esforçado exercício para colocar esse caso no seu sistema explicativo:

Já vimos que há uma *tendência* espalhada para tornar a relação entre a geração dos avós e a geração dos netos numa na qual há uma ausência de vincada desigualdade de categoria e numa na qual a geração júnior no seu comportamento para com a sênior goze de certos privilégios. Isto não impede o reconhecimento de alguma superioridade tratando-se de parentes da segunda geração ascendente, por exemplo, o pai do pai e sua irmã nalguns sistemas patrilineares. A inclusão do irmão da mãe na categoria dos “avós” afasta-o da categoria da geração relativamente à qual existe uma tendência para a considerar superior e coloca-o, por ficção, numa para com a qual a relação é de familiaridade fácil, de quase-igualdade ou de privilégio.

O maior argumento de Junod contra a teoria da extensão dos sentimentos de Radcliffe-Brown é, então, respondido nesse trecho, não pela aceitação da visão do missionário, mas pela sofisticação do uso de princípios, que agora inclui “tendências”. Dessa forma, consegue abarcar mais dados etnográficos, ainda que enfraqueça seu poder explicativo.

Já em 1959, Jack Goody também nos ofereceu uma explicação geral para a relação entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã”. Com uma análise estrutural, o autor afirma que nas sociedades patrilineares, apesar de *ego* não ser considerado membro da linhagem materna e nem poder gozar da propriedade desse grupo, há um direito residual que é expresso, por exemplo, no “roubo ritual”. Não se trata de um resquício de outro sistema, mas de uma característica sincrônica do próprio sistema vigente. Goody retornou-se à questão de saber se a reivindicação de propriedade é ou não real, se é ou não fundamentada pela existência desse direito, tal como Junod acreditava.

Portanto, revendo esse debate entre Junod e Radcliffe-Brown, seria um reducionismo encararmos-lo somente como o embate entre o estrutural-funcionalismo e o evolucionismo através do uso do recurso da “história conjectural”. Em vez disso, podemos ver o debate em harmonia desprezível com o debate posterior que abrigou críticas ao estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown com sua “álgebra do parentesco”. De um lado vemos Junod – frente à contradição entre a transferência de bens pela linha paterna e a persistência indecorosa do “filho da irmã” em adquirir bens que não deveriam ser seus – posicionar-se, ainda que de forma titubeante, pela confirmação dessa contradição estrutural atribuída à sobrevivência de um sistema estranho ao atual. De outro lado, vemos Radcliffe-Brown desconsiderar essa tendência paralela, afirmando a exclusividade da linha paterna na transferência de bens. Essa divergência, creio, só foi possível pois partiram de abordagens diferentes: o antropólogo britânico, como demonstrei, partiu de alguns princípios que regem a estrutura social, como a unidade de linhagem somada à visão sociogênica, em que a família nuclear produz as relações primárias que serão ampliadas. Junod, sem dúvida, procedeu a uma análise mais confusa, mas não por isso menos interessante. Partiu do sistema do *lobolo*, que podemos entender como um sistema de reciprocidade, para compreender os impasses e conflitos nas relações entre parentes. O *lobolo* é, em si, um sistema complexo e conflituoso, que obriga as pessoas a lidar constantemente com as relações por aliança, já que por motivos diversos, o funcionamento harmônico do sistema pode ser rompido e um período de renegociação inunda todo o “caminho percorrido pelos bois”. Portanto, o foco na organização social pelo *lobolo* permitiu-o não desconsiderar a reivindicação paralela à paterna.

Podemos ver esse ponto explorado por Marvin Harris (1968: 529) rapidamente. Ao tentar nos fornecer uma explicação alternativa à feita por Radcliffe-Brown, Harris aponta para o fato, explanado por Junod,

de os bois da patrilinearidade de *ego* terem servido, direta ou indiretamente, para a patrilinearidade do “irmão da mãe” conseguir uma esposa para este. Assim, o roubo durante o sacrifício serviria para lembrar a essa patrilinearidade essa relação. Dessa forma, a relação de *ego* com o “irmão da mãe” não seria devedora da relação com a “mãe”, não seria uma relação de “filiação complementar”, mas sim uma consequência da relação de afinidade entre os grupos do “pai” e da “mãe”.

O fato de Junod usar a explicação de “sobrevivência” de outro sistema, encarando, então, o caso como conflito de filiações, encobriu suas próprias descrições e análises, que, se fossem levadas adiante, poderiam contribuir diretamente para trabalhos importantes críticos ao estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, como o de Leach (1974) e de Lévi-Strauss (1967)¹¹. No próprio livro de Junod, podemos, então, presenciar esse conflito entre a análise da unidade da linhagem e o foco na filiação e a análise que se atenta para a importância da relação de afinidade, basicamente resumida ao complexo sistema do *lobolo*.

Notas

- ¹ Henri-Alexandre Junod nasceu em 1863 numa pequena cidade chamada Chézard-Saint-Martin, dentro do cantão de Neuchâtel, na Suíça. Foi, pela primeira vez, para onde hoje está Moçambique, em 1889. Retornando à Suíça em 1896, redigiu sua primeira etnografia: *Les Ba-ronga*, de 1898. Em 1905, voltou para o sul da África. Em seu retorno à Suíça, em 1909, dá início à redação de sua extensa etnografia *Life in a South African Tribe*. Faleceu em 1934. Sobre a vida de Junod, ver Henri-Phillipe Junod, 1934; Harries, 1981; Gajanigo, 2006.
- ² O que é conhecido como Missão Suíça iniciou sua primeira empresa na África em 1972, com a ida de Paul Berthoud e Ernest Creux. O primeiro destino foi o atual Lesoto. O período em que Junod esteve na Missão foi de muita tensão: ela era vista com desconfiança pelos nativos bem como pelo governo português, que a acusava

de colaboração com os ingleses na África do Sul. Era um conflito também religioso, já que a Igreja Católica mantinha boas relações com o governo colonial português (ver Butselaar, 1984). A Missão Suíça e os trabalhos de seus missionários, em especial a obra de Junod, tiveram um importante papel nas definições da etnicidade Tsonga. Ver Harries, 1991; Cruz e Silva, 2001; Macagno 2000 e 2009.

³ Outro exemplo pode ser encontrado em Stocking (1995: 335).

⁴ “The relationship of uncle in Indian society is, in several particulars, more important than any other from the authority with which he is invested over his nephews and nieces. He is, practically, rather more the head of his sister’s family than his sister’s husband. [...] Not to enlarge upon this topic, the facts seem to reveal an idea familiar as well on the Asiatic as the American Continent, and nearly as ancient as human society, namely, the establishment of a brother in authority over his sister’s children. It finds its roots in the tribal organization, and that form of it which limits descent to the female line, under which the children of a man’s sister are of the same tribe with himself” (Morgan, 1871: 158). Fred Eggan também destaca esse interesse de Morgan (Eggan, 1960: 187).

⁵ Quando Junod se refere ao matriarcado, podemos traduzir, nesse caso específico, por matrilinear, já que o autor se refere ao fato de a família se reunir em torno da mãe e o parentesco ser contado pelo lado materno (1996: 245, tomo I).

⁶ Parece haver, aqui, uma grande ambiguidade, pois, apesar de este termo ser essencialmente paterno, a expressão *cá vakokwana* refere-se ao lado materno. Mesmo assim, Junod (1996: 218, tomo I) mantém sua posição.

⁷ Junod analisa rapidamente, na segunda edição, o parentesco dos grupos “khahapedi”, “suthu”, “venda” e “zulu-xhosa”.

⁸ Usei, aqui, os bois de forma simbólica, como faz Junod em sua monografia, pois não são necessariamente utilizados bois no *lobolo*. Segundo Junod (1996: 254, tomo I), no início os objetos mais utilizados eram esteiras e objetos de vime. Mais tarde, já no século XVIII, se passou a usar bois e, depois, enxadas e libras.

⁹ Posteriormente, um prometido gênio que morreu prematuramente, Bernard Deacons, apontou que no caso Ambrym, o que havia era um sistema de seis seções, portanto, não se tratava de resíduos de sistemas anteriores, mas sim de um sistema coerente de parentesco, com linhas matrilinear e patrilinear.

¹⁰ O artigo de Robert Lowie, publicado em 1919, constitui-se como um bom retrato sobre o debate no período. Lowie, escrevendo sobre o avunculado antes do ar-

tigo de Radcliffe-Brown tratado aqui, dedica-se a criticar a proposta de Sidney Hartland e o faz afirmando a bilateralidade do sistema de parentesco.

- ¹¹ Refiro-me, aqui, à crítica que Lévi-Strauss (1967 [1945]: 57) faz a Radcliffe-Brown por ter isolado, em “The Mother’s Brother in South Africa”, a relação entre “irmão da mãe” e “filho da irmã” do conjunto das relações de parentesco. Lévi-Strauss (1967 [1945]: 64) defende a perspectiva que aponta para a superação da análise restrita à linhagem: “para que uma estrutura de parentesco exista, é necessário que se encontrem presentes nela os três tipos de relações familiares sempre dados na sociedade humana, isto é, uma relação de consanguinidade, uma relação de aliança, uma relação de filiação”.

Referências bibliográficas

- BUTSELAAR, Jan Van
1984 *Africains, missionnaires et colonialistes – les origines de l’Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*. Leiden, E. J. Brill.
- CRUZ E SILVA, Teresa
2001 *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo, Promédia.
- EGGAN, Fred
1960 “Lewis H. Morgan in Kinship Perspective”. In DOLE, E. G.; CARNEIRO, R. (orgs.), *Essays in The Science of Culture in Honor of Leslie A. White*. New York, Thomas Y. Crowell Company, pp. 179-201.
- ENGELKE, Matthew
2000 “An Interview with Edith Turner”. In *Current Anthropology*, vol. 41, pp. 843-852.
- GAJANIGO, Paulo
2006 *O sul de Moçambique e a história da antropologia: Os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod*. Campinas, dissertação, UNICAMP.

GLUCKMAN, Max

1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal Editor.

GOODY, Jack

1959 "The Mother's Brother and The Sister's Son in West Africa". In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 89, pp. 61-88.

HARRIES, Patrick

1981 "The Anthropologist as Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga". In *Journal of Southern African Studies*, vol. 8, n. 1, pp. 37-50.

1989 "Exclusion, Classification and Internal Colonialism: The Emergence of Ethnicity Among the Tsonga – Speakers of South Africa". In VAIL, L. (org.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London Berkeley, Currey University of California Press.

HARRIS, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York, Thomas Y. Crowell.

JUNOD, Henri-Alexandre

1898 *Les Ba-Ronga: étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa*. Neuchâtel, Impr. Attinger Frères.

1944 *Usos e costumes dos Bantos*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, tomo I.

1996 *Usos e costumes dos Bantu*. Maputo, Editora do Arquivo Histórico de Moçambique, tomos I e II.

JUNOD, Henri-Philippe

1934 *Henri-A. Junod – Missionnaire et Savant (1863-1934)*. Lausanne, Mission Suisse dans L'Afrique du Sud.

KOPYTOFF, Igor

1964 "The Mother's Brother in South Africa' Revisited". In *American Anthropologist*, vol. 66, pp. 625-628.

KUPER, Adam

1976 “Radcliffe-Brown, Junod and ‘The Mother’s Brother in South Africa’”. In *Man*, vol. 11, pp. 111-115.

1978 *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

1988 *The Invention of Primitive Society*. Londres, Routledge.

LANGHAM, Ian

1981 *The Building of British Social Anthropology: W. H. R. Rivers and His Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

LEACH, E. D.

1974 *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 [1945] “A análise estrutural em linguística e em antropologia”. In LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LOWIE, Robert

1919 “The Matrilineal Complex”. In *American Archeology and Ethnology*, vol. 16, pp. 29-45.

MACAGNO, Lorenzo

2000 *Do assimilacionismo ao multiculturalismo – educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

2009 “Missionaires and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934)”. In *Social Sciences and Missions*, vol. 22, pp. 55-88.

MELATTI, Júlio C.

1995 “Introdução”. In RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Radcliffe-Brown*. São Paulo, Ática, pp. 7-39.

MORGAN, Lewis H.

1871 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, Smithsonian Institution.

MURDOCK, George

1959 *Africa, Its People and Their Culture History*. New York, McGraw-Hill.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1973a [1924] “O irmão da mãe na África do Sul”. In RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, pp. 27-45.

1973b [1940] “Os parentescos por Brincadeira”. In RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, pp. 115-132.

RIVERS, W. H. R.

1991 [1910] “O método genealógico na pesquisa antropológica”. In OLIVEIRA, R. C. de (org.), *A antropologia de Rivers*. Campinas, Ed. Unicamp, pp. 51-69.

STOCKING, George

1995 *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison, The University of Wisconsin Press.

ABSTRACT: In this article, we revisit the debate between Radcliffe-Brown and Henri-Alexandre Junod. Along with the study of the not very well known Junod's ethnography, we criticize the unilateral point of view of Junod as a representation of the pseudoscientific method of “conjectural history” – Radcliffe-Brown's position in his article “The Mother's Brother in South Africa”. We do not deny this aspect, but we explore Junod's analysis of tsonga kinship system as a whole, with special attention to the *lobolo* system. This system requires a different focus of analysis from the lineage system, therefore, we affirm that Junod's view can be used as a critic of Radcliffe-Brown structural-functionalist approach. We conclude that this debate should not be read as a pure victory of structural-functionalism against the remains of evolutionist methods, moreover should be seen as expression of issues present in the anthropology kinship studies in XX century: kinship's bilaterally, affinity and reciprocity.

KEYWORDS: Kinship Theory, Radcliffe-Brown, Henri-Alexandre Junod, Structural-Functionalism, Ethnography.

Recebido em fevereiro de 2011. Aceito em junho de 2012.