

Revista de Antropologia

S U M Á R I O

BERTRAM HUTCHINSON: Alcohol as a contributing factor in social disorganisation	1
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Aliança interclânica na sociedade Tukúna	15
P. GUILHERME SAAKE, S.V.D.: Uma narração mítica dos Baníva	33
LEÓN CADOGAN: Curuzú Yegué	39
GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: Proyecciones filosóficas de algunas teorías etnolingüísticas contemporaneas (2a. parte) ..	51
HANS BECHER: Observações de Wilhelm Christian Gotthelf von Feldner entre os Maxakarí na primeira metade do século XIX	61
RUY COELHO: Personalidade e papéis sociais do xamã entre os carabas negros	69
EUNICE RIBEIRO DURHAM e RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO: O ensino da Antropologia no Brasil	91
OCTAVIO IANNI: Estudo de comunidade e conhecimento científico .	109

NOTICIÁRIO ● BIBLIOGRAFIA ● PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

DIRETOR: EGON SCHADEN, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

A REVISTA DE ANTROPOLOGIA, órgão oficial da *ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA* e da *SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA*, publica-se duas vezes por ano, em junho e dezembro. Preço da assinatura anual: Cr\$ 300,00; para o estrangeiro: US\$ 2,50. Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos. De cada artigo se tiram 80 separatas.

*
* *

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil

Secretária: Eunice Ribeiro Durham

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Volume 9.^o

Junho e Dezembro de 1961

N.^{os} 1 e 2

ALCOHOL AS A CONTRIBUTING FACTOR IN SOCIAL DISORGANISATION:

The South African Bantu in the nineteenth century

BERTRAM HUTCHINSON
(UNESCO)

The knowledge and use of alcoholic beverages is common to many, if not to most, primitive societies, although their alcoholic content (and hence their physiological effect) varies widely. Their consumption, however, is invariably subject to certain social conventions equally diverse in their severity whose function is that of retaining within definite limits the degree of permissible intoxication and the liberty of behaviour which is socially tolerated. These limits are normally determined, in a given society, by the light of the fundamentals of its organisation, so that while advanced states of drunkenness may be tolerated, or in some circumstances even required, secular or religious offences which might endanger social equilibrium are not generally excused merely on the grounds that the misconduct arose from the effects of alcohol.

The social control of the consumption of alcoholic beverages is first made effective at the personal level, control being manifested not only in the explicit sanctions which discourage drinking beyond what is socially approved but also, more significantly, in the subconscious restraints which society (by virtue of the values which the individual absorbs during childhood and youth) exercises tacitly. For although during alcoholic intoxication certain inhibitions of a more superficial nature may certainly be released, other forms of behaviour remain inhibited — the nature of these ultimate prohibitions being to some extent common to all societies. In consequence, while the individual is more or less free to enjoy alcohol for the temporary euphoria which it offers him, yet society in normal circumstances is protected from the danger of disorganisation which would otherwise follow uninhibited behaviour, as it is also protected against the effective loss of its members following alcoholic addiction. But even within the setting of these restraints the consumption of alcohol, unlike the consumption of other narcotics such as betel, coca and tobacco, is nevertheless not allowed to remain an entirely personal matter. Perhaps because the intoxicating effect of alcohol is more dangerous to society, "solitary" drinking in these societies is normally extremely rare: indeed, in most of them the drinking of alcoholic beverages is emphatically a group diversion.

Social control is therefore also manifested in the association of these beverages mainly with social, rather than individual life. When alcohol is regarded as essentially a means of promoting conviviality, the principal setting for its consumption is found in formal and informal meetings of kinsmen and friends; and it is clear that companionable drinking facilitates society's exercise of control in ways that would be impossible if man drank alone. Moreover, this social interpretation of alcohol's function offers the not wholly secondary advantage that the use of alcohol can be recruited as a positive agent of social stability. Thus we find a third stage in the socialisation of alcohol manifested in its association with secular and religious ceremonial. The symbolic use of alcoholic liquors with which we are familiar in the history of our own society, from the ritual libation of Hellenic religion to the rites of the Christian church and the drinking of toasts, is also widespread in primitive society. It is at this level that alcohol, in being linked to ritual, suffers the final metamorphosis, and from being a simple source of personal indulgence becomes a factor (albeit, perhaps, a minor one) in the maintenance of the social status quo.

These considerations, it must be added, are applicable only in conditions of social stability. Where this stability is lacking, as in periods of rapid acculturation, control of the use of alcohol, as of other forms of social control, are likely to become weakened. It is our purpose in this note to show how, among the Bantu tribes of Southern Africa, alcohol became a significant source of social disorganisation, instead of being, as before, an aid to or a neutral factor in social cohesion.

The traditional importance of beer and beer-drinking in Bantu culture is so familiar that it is unnecessary to make more than a general reference to it. Solitary drinking appears to have been extremely rare, although group and ritual consumption of beer took place frequently. Indeed, the convivial beer-drink played a central part in the cementing of old and the creation of new friendships, and in reinforcing the ties which linked kinsmen together. Such everyday conviviality, while it had important social functions, had no ritual meaning. Nevertheless, the conduct of the beer-drink was strictly regulated. Although brewing was itself a woman's task, women were excluded from beer-drinks, or were permitted to take part only in such as were held separately from the men. The carrying of weapons was forbidden, and intoxication was not held to justify violent or offensive behaviour, continued respect for age, status and authority being insisted upon. The beer-drink gave refinement to daily life, and a man anticipated with pleasure the opportunity which marriage would give him of offering this hospitality to his relatives and friends.

The importance of beer in the daily life of the community had its parallel on more formal occasions. Beer was offered, for example, as a recompense to members of work-teams, to potential relatives-in-law at the conclusion of marriage arrangements, and on similar occasions. Ceremonies

such as marriage or funeral feasts were scenes of abundance, their success being largely measured by the quantity and the strength of the beer offered to the guests. The investment of beer drinking with symbolic value is seen even more clearly, not only in its use as a form of tribute or taxation offered to the chief, but also in its ritual function in initiation ceremonies, harvest festivals and religious propitiatory rites. At almost all times of its consumption, therefore, beer had a significance beyond that of mere personal indulgence, and Bantu traditional culture illustrated rather strikingly how alcohol may be made subservient to the strengthening, rather than the weakening, of group cohesion.

II

The coming of Europeans to Southern Africa severely disturbed this equilibrium by changing the manner in which beer was produced and consumed, and by introducing wine and ardent spirits hitherto unknown to the Bantu people, and to whose unfamiliar potency they fell victim. There is little reason to doubt that the introduction of the new liquors was primary both in time and in the severity of its consequences for Bantu society. Nevertheless, these alcoholic beverages of European origin did not begin seriously to affect the Bantu tribes until the middle of the nineteenth century — or about two centuries after the first Europeans had settled in the Cape. On the other hand, by the beginning of the nineteenth century in the Western Cape and elsewhere the Coloured population (that is, persons of mixed racial origin) were already suffering severely¹. But while missionary reports from Bantu regions rarely mention the matter in the first half of the nineteenth century, we know that throughout this period European traders were introducing brandy, together with other less harmful trade-goods, to the Bantu people². The missionaries themselves foresaw the consequences of this trade, and in an attempt to avert them established among the tribes during the years 1830-50 a number of trading stations where European goods, with the exception of alcoholic liquors, could be purchased by tribesmen who wanted them³. It is clear to us now that these attempts to isolate the Bantu people from a major and growing feature of the South African economy were almost certain to fail. For not only was the country, under European rule, producing yearly large quantities of both wine and distilled liquors, but these products, being of an extremely poor quality, were largely unmarketable in Europe. The Cape producers were consequently obliged to seek a means of disposing of their goods in the domestic market, small though this was. As a result, it became customary on many European farms by the middle of the century for labourers to be given as part of their wages "tots" of wine five or six times a day⁴, and by 1885 a missionary from the Berea district of the Cape wrote, "The neighbouring farmers, who are the only employers of

labour in the neighbourhood, produce a very cheap wine, which will hardly pay for carriage to Cape Town. They, therefore, endeavour to dispose of it in one way or another to our people, and are thankful for every penny gained by the sale of it, or are saved by giving it instead of tea or coffee to those who are at work for them. In these times of scarcity, the latter feel the need of something before they go out to the fields, and are often taken unawares by the effects of drinking on an empty stomach.”⁵

Meanwhile, although the sale of European liquor within the reserves had been legally prohibited, widespread smuggling rapidly made this regulation ineffective. Brandy and other liquors were readily obtained from canteens set up on the boundaries of Native areas, and many of the Bantu people, including women and children, not uncommonly traded profitably in this way⁶. In some parts of the country the results were disastrous. In the Tamacha District, it was reported, men, women and children became “degraded and demoralised by their inordinate appetite for strong drink”, and many died from the deleterious effects of alcohol, or committed criminal offences which had their origin in drunkenness⁷. In the district in which the Moravian mission at Goshen, Kaffraria, was established drinking became “to a terrible extent a national vice among the whole tribe”⁸; and among the Tembu of the Wodehouse Division in 1874 “a passion for intoxicating liquors (was) spreading slowly but surely... a large trade (being) illicitly carried on in the wildest and most abominable adulteration of Cape spirits”⁹.

There is little reason to doubt that these developments and others like them fostered the social disorganisation which other forces had already begun; and even the political organisation of certain tribes was affected where the chief or the members of his council were frequently or, as happened among the Tembu, were habitually drunk. Speaking of conditions in this tribe in the year 1883, a European special magistrate stated in evidence to the Cape Native Laws and Customs Commission, “when I was in Emigrant Tembuland, where brandy was smuggled, I would sometimes send for the chief, and he would be drunk, and remain so for a week. When at last he came, he would be in a ‘boozy’ and muddled condition, his head men being in the same condition. Wherever this fellow went he wanted brandy. The consequence was that nothing could be done in the location, where all depends upon the headmen.”¹⁰ In such circumstances the business of the tribe was necessarily brought to a standstill, for reasons which weakened if they did not entirely disable the prestige of the chieftainship. This disorder was naturally and increasingly reflected in personal behaviour among the tribe generally. While it is true that some groups suffered more than others, nevertheless wherever the place of the traditionally regulated beer-drink was taken by irregular drinking parties the conduct, especially the sexual conduct, of the participants became, in

terms of the tribe's traditional values, quite outrageous. "Our wives go to the canteen and drink", complained one Bantu witness before the same Commission. "They throw away their clothes and are naked. They are becoming lost to all sense of decency."¹¹ Children were said to be learning to drink from their mothers. The desire for alcohol was sometimes so compelling that Bantu families sold all their assets in order to obtain it and, thus reduced to indigence, suffered further degradation when they were deserted by their menfolk who were obliged subsequently to seek paid employment in the cities. In 1893 there were in Victoria West considerable numbers of both men and women living in conditions of extreme poverty and degradation which a missionary witness before the Cape Labour Commission attributed, perhaps with some pardonable exaggeration, to the prevalence of drunkenness among them¹².

How widespread such conditions were in the rural areas of the country is difficult to discover. There is no doubt, on the other hand, that matters eventually reached such a critical stage that there arose among the Bantu people themselves an opposition to the unregulated supply of the new beverages that became increasingly articulate, especially among the older generation. Bantu witnesses before the Native Laws and Customs Commission of 1883 were unanimous in their desire to see canteen owners expelled from Native areas. Even tribesmen who were themselves eager to obtain alcohol were sometimes aware of their undesirable consequences and were ready to support some form of Government control¹³. A group of tribal councillors thought it necessary to ask a missionary to urge in the appropriate quarters the desirability of some form of control of the sale of brandy in the Native Reserves because "they did not wish to drink in the presence of their wives and children". Men who wished to drink, they added, could ride to the nearest town — a procedure which, they foresaw, would have the dual advantage of isolating their womenfolk from the new liquors, and of preventing men appearing drunk in the tribal setting¹⁴. Indeed, it appears that in some districts (as in the King Williams Town Division in 1875¹⁵) a temporary diminution in the incidence of drunkenness occurred through the force of Bantu public opinion alone.

But for a number of reasons it proved difficult for the Administration to put such controls into operation, however desirable they appeared in theory. The South African wine producing interests especially were opposed to control, for as we have seen the cheap supply of wine and spirits to canteens and the free issue of wine to Native labourers was a convenient means of disposing of their surplus produce for which they found no market abroad. If prohibition were introduced, said one wine farmer in evidence to the Cape Labour Commission¹⁶, "then you can take a pick-axe and commence uprooting vines". Moreover, in the conditions existing in South Africa during the nineteenth century any control was easily evaded, for demand was heavy and the sources of supply very numerous. The prospect

of greater and more accessible supplies of liquor was, indeed, an incentive which drew many young Bantu tribesmen away to the cities and the mine-fields: by 1876 there was a large African population living in the vicinity of the Kimberley diamond fields because liquor as well as employment could be easily obtained in the locality¹⁷. In Port Elizabeth a few years later weekend "orgies" had become customary among the Bantu population living there, and at such times "nude, drunken, frantic Kafirs fight, yell and frantically gesticulate until the scene is disgraceful in the extreme"¹⁸. And although in this city the authorities subsequently undertook the control of all alcoholic liquor, the result appears to have been negligible: ten years later, in 1893, the Resident Magistrate there described conditions among Bantu migrants in the following terms. The Bantu migrants, he said in evidence, "mix Kaffir beer with honey, and then it is more maddening than brandy. I think it drives them mad. You know what they are when in that state. They will think nothing of four or five of them beating one to death. I had a case of six setting on one man. They did not kill, but injured him. . . . Out of seventy inquests held last year (1892), thirty were from drink, and one was directly killed by it. The deceased drank off a breakfast cup of brandy and fell down dead. I suppose the brandy was adulterated so we could not touch it. They put tobacco and bluestone into it. The Kaffir does not like it if it is not adulterated and does not cut like a saw all the way down his throat."¹⁹

It was also reported during the same period that in Cape Town workers leaving home in a chilly dawn went first to the canteens for a glass of brandy. Many remained there for the rest of the day and at last emerged intoxicated. The loss of labour resulting from this habit became so great that European employers sought a legal restriction on canteen opening hours in the hope that absenteeism might be thereby reduced²⁰.

The Boer War at the turn of the century appears to have brought about a temporary decrease in the incidence of drunkenness among migrant Bantu, but with the return of peace former habits were resumed. Local administrative officers making their annual reports (later published in the Cape of Good Hope Blue Book on Native Affairs, 1904) once more strongly urged the need for new legislation to check African consumption of alcoholic liquor²¹. A Liquor Licensing Act was already in existence by this time, but it had been only moderately successful even in the limited localities where it had been applied. The loopholes in the legislation were such that an African who resided in a "restricted" area could obtain unlimited supplies of liquor from adjoining districts where the sale was unrestricted. In the Cape registered voters, being specifically exempted from the provisions of the Licensing Act, served as middlemen supplying liquor to the African population²².

Such attempts to control the liquor traffic, however, did much to undermine the status of the relatively harmless traditional beer-drink among

both rural and urban Bantu. In the European farming areas where many Bantu were employed the beer-drink, often regarded by the whites as "nothing less than a drinking bout"²³, was censured as it had been in the cities largely because it interfered with a reliable supply of labour. While it proved a difficult matter to control directly a custom so deeply embedded in the traditional life of the Bantu people, other factors (such as the persistent tendency for Europeans to confuse the regulated traditional beer-drink with the disorderly drinking of liquors of European origin) were leading to the same conclusion. Although, as we know, the brewing of beer was traditionally a family matter, by the end of the nineteenth century shopkeepers were selling ready-prepared sprouted or malted grain for brewing, and in so doing began a process which ultimately brought about the separation of brewing from the domestic setting it had hitherto occupied. Hence, by 1908 commercial beer-drinks were organised, which "guests" could attend on the payment of a fixed sum²⁴. In this way the beer-drink changed its character from a convivial meeting of relatives and friends to a heterogeneous gathering of people who had in common perhaps only a liking for beer and the ability to pay for it. Personal behaviour at such meetings was not easily controlled since, having paid to come, everybody present sought their money's worth in beer and enjoyment. In Natal the commercial beer-drink was the setting in which the old traditional ways of regulating sexual behaviour were defied, for, although beer-drinks were not formerly attended by both sexes together, it rapidly became common for young men and women to spend their evenings together drinking beer in a hut from which older people were excluded²⁵. By 1914 such parties had become commonly noisy and violent since (again contrary to tradition) weapons were now taken to these diversions, fighting occurred, women and girls were assaulted. A Bantu Councillor from the Transkeian Territories describing these meetings said, "Nowadays, when a man went to a beer-drink... he took his sticks with him. A spectator at a beer-drink would probably observe the young men standing in groups here and there, and perhaps a little distance apart there would be a young fellow and a girl. If these young men in the group observed that the girl was in love with the young fellow, they would pick a quarrel with (him), and then a fight would follow. There were some people who dispersed their beer-drinks at sunset, but evils occurred in the dark, for some one would start a disturbance and everybody would join in and there would be quite an affray"²⁶. But while such developments as these were becoming widespread, in many tribes social control still remained sufficiently potent to prevent the most violent outbreaks of drunkenness and the irregular behaviour which accompanied them. It was in the cities and the mining compounds that the effects of liquor were most profound, and towards which the various efforts at legal control were chiefly directed.

In 1897 the Transvaal Mining Industry Commission sent to South African mining companies a questionnaire on labour conditions and related matters. Of the seventy-four mine managers from whom replies were received, all stated that alcoholic liquor continued to be sold to their Bantu employees despite the legislation designed to prevent it. Moreover, added a majority, the deleterious effects of this trade were such that for considerable periods many of their workers were incapable of carrying out their functions²⁷. Eating houses and trading establishments made a large part of their profit from the sale of liquor. It was stated in evidence that of the ten such establishments existing in 1897 on the boundaries of the East Rand Proprietary Mines alone, all depended so heavily on the liquor trade that its prohibition would force them to close down²⁸. In 1899 from twelve to fourteen per cent. of the African employees in the Crown Reef compound in Johannesburg were said to be absent because of intoxication, and the "number quite drink sodden was very great"²⁹. The general manager of another mine on the Witwatersrand, describing conditions there during the weekends, said, "On Sunday night our compound was a simple hell, to put it even mildly. Liquor was being sold all over the place yesterday. Hundreds of boys could be seen sitting and drinking in groups everywhere. Two police were once seen and nothing was attempted by them in any way. The whole thing ended in a serious row in the compound, and the compound police were badly mauled."³⁰ On the diamond diggings the situation was similar. In 1898 there were in the Barkly West Division thirty-five canteens whose sales of alcoholic liquor to Bantu migrants were such, according to the Civil Commissioner, as to reduce them to "drink-sodden, hopeless wrecks of humanity."³¹

The degree to which the liquor traffic rapidly became associated with prostitution is noteworthy, for this association had significant consequences for the traditional forms of Bantu social organisation. In the mine compounds themselves the problem was largely avoided by a total prohibition of women within the areas reserved for male Bantu workers. Elsewhere, however, such restrictions did not apply, with the result that during and after the last quarter of the nineteenth century prostitution became a normal accompaniment in the cities and the labour centres to the provision of liquor. Many mineworkers, at the expiration of their contract, no longer returned to their families in the rural areas, but preferred to stay in a beer-house in the company of a temporary concubine. A similar position was noted in Natal³², where men returning from working in the mines were "speedily relieved of their earnings, and, after an orgy of a week or tendays' duration, re-engage themselves for another term of service and go off without even visiting their homes." In the city of Durban itself a system of temporary "five-day passes" for Bantu women was established, officially in order that they might visit their relatives in the city, but rapidly modified by the women as a convenient means of bringing beer into the urban area. During

the year 1907 some 40,000 women came into Durban in this way, and many of them remained there as prostitutes or concubines as long as they escaped detection. Describing the conditions in which these women lived in his evidence to the Transvaal Liquor Commission of 1910, the Durban Chief Magistrate said, "...in the majority of cases they lodged under all sorts of unfavourable conditions, in 'ricksha sheds, back kitchens, compounds and the like, under no adequate control. During the time they were in the town they were provided by their male relatives and others with all kinds of luxuries, meat, sweets, sugar, etc. The demoralization of the women and girls was going on at a very great pace; the allurements of the town also were so great that as soon as a fresh brew could be made, women would come back again under any pretext that could be invented, and, in many cases, this resulted in women staying in town altogether and taking to a loose life."³³ There is also other evidence that throughout South Africa at this time indigent Europeans played a large part in the illicit liquor trade, employing European women and children as agents — the white women not uncommonly being prostitutes with a clientèle among the African population ³⁴.

Some ten years after the interval of the First World War the general position had changed very little, the unpublished evidence of the Native Economic Commission (1932) and the conclusions of the South African Institute of Race Relations leaving little doubt that prostitution continued to be closely allied with the liquor traffic ³⁵. In a study made at the same period in the Rooiyard slums of Johannesburg, Ellen Hellmann comments, "The Native beer customer after drinking his fill, will make advances to the women around him; nor will he fail to find a woman who, for 2/6, will accede to his request."³⁶ Indeed, this writer continues, many single Africans or those whose wives remained in the country, formed temporary alliances with these women: widows, deserted wives, young girls, tired of working, or the merely dissolute who, married or single, earned a livelihood passing from one man to another as circumstances dictated. To facilitate the provision of liquor in combination with prostitution commercial dance halls were established ³⁷. Children and adolescents drank heavily at location entertainments, as at other times, and it became not uncommon for pupils to come to school in a state of semi-intoxication³⁸; while teachers themselves were known to drink excessively and to be intoxicated in class ³⁹.

In an attempt to bring order into the liquor trade among the African population many local urban authorities established municipal beer-halls, where the brewing and sale of beer took place under close supervision. Administratively this system had some success, although Africans themselves objected to it on the grounds that the beer was expensive and that the amenities of the halls were so limited that to go there was like "drinking in a cage" ⁴⁰. Moreover, private brewing still went on, even though illegal, and Monica Hunter states that in the 'thirties in an East London

location ⁴¹ she observed brewing taking place in a large number of homes in preparation for weekend festivities. But in place of the atmosphere of convivial relaxation which traditionally had surrounded the consumption of beer, the need for secrecy now drove men to solitary drinking, or to drinking with one or two friends, in a closed room or secluded backyard. Beer was now rarely provided free. Indeed, beer-brewing had come to be regarded as a means of augmenting a family income, or of providing economic independence for single, widowed and deserted women ⁴².

Meanwhile the liquor laws became one of the principal causes of criminal offence in South Africa. The number of persons, African and European, convicted of liquor offences in the Union ⁴³ rose from about 10,000 in 1913 to nearly 83,000 in 1936. Of these offences the majority occurred in the cities, especially on the Witwatersrand (which alone accounted for 81 per cent. of all liquor offences in 1935) and drunkenness was significantly more common among the African population there than in other urban areas ⁴⁴. Intoxication was frequently followed by violence, the incidence of physical assault growing as the cities themselves expanded. "Johannesburg is a place for business: that is why you see people killing one another", an African councillor from the Transkei remarked with some bitterness ⁴⁵. And in the general dissolution of traditional standards of behaviour among the Bantu living in the cities, it was not difficult for the police to find Africans ready to be employed as informers on their fellows; and these informers themselves, as they became known to the suppliers and consumers of liquor and hence no longer of use to the police, drifted into crime. The liquor traffic, it may be said, together with the often brutal ⁴⁶ police activity which accompanied it, brought or helped to bring the new system of European law into contempt among the Bantu people. Lawbreakers were shielded, crime continued, and with final and perhaps unconscious irony beer resumed its ritual function — as thanksgiving offering after release from prison ⁴⁷.

III

We suggested that the social control of personal behaviour during the consumption of alcoholic liquors was exercised by society in three ways: through the subconscious inhibitions implanted in childhood; by the requirement that drinking take place in company and not alone, and by the linking of alcoholic beverages with ritual observances. In the traditional life of the Bantu people all three means of control were exercised. Moreover, since beer was the only alcoholic beverage with which they were familiar, to control its use was to control all the circumstances in which, traditionally, alcohol could be consumed. The advent of the Europeans weakened the old regulations that guided beer-drinking, and led to the rapid introduction of novel drinks which it lay outside the competence of tradition to control.

A variety of other factors, not directly connected with alcohol, also weakened the traditional use of beer. These were factors which attacked the fundamental sources of authority in the tribe, and which consequently led to the disintegration of sectors of social organisation which were far more crucial than the beer-drink, although this suffered as well. Just as behaviour in other sectors of social life were becoming increasingly individualised as the processes of culture-contact continued, so beer itself was gradually transformed into a means of merely personal enjoyment. The social dangers which former controls had sought to repel began to manifest themselves, in this new situation, in the form of personal violence, transgressions of the sexual code and disregard of authority. Where this happened, social disorganisation was accelerated.

But although the disruption of the traditional use of beer was important and widespread (although not universal), the events which followed the introduction of new European liquors were far more potent in their social effect. Because of their novelty these were neither associated with ritual nor with the group drinking which had been so characteristic a feature of Bantu life. Since these forms of control were lacking it followed that only one remained operative — that exercised by the inhibitions imposed in upbringing. Had Bantu society in other respects remained stable it is quite possible that the new liquors would have been brought under social control earlier by this means, and through their gradual adaptation to the other forms of regulation. Unfortunately, disequilibrium had been created already by other and more powerful factors, with the result that, especially among the Bantu urban and mining populations that grew up, the inhibitions traditionally imposed were severely weakened. The new liquors were therefore used as a means of personal indulgence, untrammelled by group or ritual associations, and decreasingly inhibited by values imparted in childhood. The conditions in which the liquors were obtained also did much to encourage their being looked upon as a matter of merely personal and individual concern. They were paid for from individual earnings, obtained through devious and often illegal means, and consumed either in isolation or in a group intent, not on conviviality, but on the personal enjoyment of its individual members; while the state of separation from tribal influences and of relative personal anonymity in which the urban Bantu lived left unchecked disorderly behaviour which traditionally would not have been tolerated. Liquor, in becoming associated with unrestrained intoxication, followed by violence, theft and imprisonment, and with prostitution, became a significant and positive factor in social disorganisation, and not merely its symptom.

The European community in South Africa became aware, like any society, of the necessity of controlling the use of alcohol. The control they sought to impose, however, attempted no more than to deny access to the new liquors — a short-sighted policy which ignored the equally important

necessity of linking control with a general system of social values. Such a prohibition, since it did not emerge from the use of alcohol in a community or a ritual context, nor from a set of personal values, had little meaning for the Bantu. It was consequently evaded whenever possible, and the effective social regulation of the consumption of liquor was postponed until such time as a new value system more relevant to the changing social environment emerged from the Bantu people themselves.

NOTES

1) See, for example, J. Fawcett, *An Account of an 18 Months' Residence at the Cape of Good Hope in 1835-6*, Cape Town, 1836.

2) Cf. B. Hutchinson, Early European trade among the South African Bantu, *Revista de Antropologia*, iv, 1956.

3) Great Britain, Parliamentary Papers, xiv, (635), 1851, *Report from the Select Committee on Kafir Tribes*, paras. 669-70, and 718-19; B. Hutchinson, Some social consequences of nineteenth century missionary activity among the South African Bantu, *Africa*, xxvii, 1957.

4) Cf. E. A. Walker, *A History of Southern Africa*, 3rd Edition, London, 1957, p. 169. Writing of conditions obtaining as recently as 1936 he says: "... many of those upon the farms led a squalid existence that was made more squalid by the tot system, whereby white farmers insisted in paying them part of their wages in so many tots of wine a day, a practice which drove them to the shebeens at the weekends when no free wine was to be had." Ibid., p. 650.

5) *Periodical Accounts relating to the Missions of the Church of the United Brethren*, xxxiii, 1885, p. 583.

6) Cape of Good Hope, House of Assembly Papers, G. 4-1883, *Report and Minutes of Evidence of the Commission on Native Laws and Customs*, paras. 2,381-2,384.

7) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 13-1880, p. 173.

8) United Brethren, op. cit., xxx, p. 67.

9) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 27-1874, pp. 16, 59; G. 21-1875, p. 40; G. 3-1884, p. 31, etc. Cf. Sheila van der Horst, *Native Labour in South Africa*, London, 1942, pp. 106-7.

10) Cape of Good Hope, *Report and Minutes of Evidence of the Commission on Native Laws and Customs*, para. 5,096.

11) Ibid., paras. 4,322-4,324.

12) Cape of Good Hope, House of Assembly Papers, G. 3-1894, *Further Minutes of Evidence and Report of the Labour Commission*, para. 14,708.

13) Commission on Native Laws, op. cit., paras. 4,322-4,324.

14) Ibid., paras. 2,381-2,384.

15) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 21-1875, p. 58.

16) Cape of Good Hope, *Minutes of Evidence of the Labour Commission*, G. 39-1893, paras. 5,092-5,094. Some legislation designed to control the consumption of liquor had already been introduced in the diamond fields some twenty years earlier: Proclamation No. 64, 1871. This imposed penalties for the sale of liquor to "Native" servants, but like other similar measures proved impossible to administer.

17) Great Britain, Parliamentary Papers, *Report of the Government Surveyor*, lii, (C. 1401), 1876, p. 60.

- 18) Cape of Good Hope, *Report of the Select Committee on the Port Elizabeth Native Strangers Location Bill*, A. 10-1883, para. 144.
- 19) Cape of Good Hope, *Further Minutes of Evidence and Report of the Labour Commission*, G. 3-1894, paras. 20, 800-20, 805.
- 20) Cape of Good Hope, *Minutes of Evidence of the Labour Commission*, G. 39-1893, paras. 1,150-1,151.
- 21) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 12-1904, p. xii.
- 22) Ibid., G. 29-1903, p. 4.
- 23) Ibid., p. 11.
- 24) Cape of Good Hope, *Report on the occupation of land by Natives in areas not set apart for them*, G. 46-1908, p. 20.
- 25) Natal, *Blue Book on Native Affairs*, 1909, pp. 25-26.
- 26) Transkeian Territories General Council, *Proceedings and Reports*, 1914, p. 109.
- 27) Transvaal, *Minutes of Evidence of the Mining Industry Commission*, 1897, pp. 44, 114-115. See similar reports of widespread drunkenness in the *Reports of the Inspectors of Diamond Mines*, G. 40-1886; G. 11-1890.
- 28) Transvaal, op. cit., p. 96. Also Appendix XV, pp. 473-474.
- 29) Great Britain, Parliamentary Papers, *Minutes of Evidence of the Transvaal Labour Commission*, (Cd. 1897), 1904, para. 10,552.
- 30) Transvaal Chamber of Mines, *Annual Report*, 1898, p. 135.
- 31) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 42-1898, p. 13.
- 32) Natal, *Blue Book on Native Affairs*, 1909, p.xlvii.
- 33) Transvaal, *Report of the Liquor Commission*, 1910, Annexure N.^o 10.
- 34) Union of South Africa, *Report of the Commission on Assaults on Women*, U. G. 39-1913, paras. 57-58.
- 35) Unpublished evidence before the Native Economic Commission, 1932 quoted in *The Illicit Liquor Problem on the Witwatersrand*, Johannesburg, 1935.
- 36) E. Hellmann, The importance of beer-brewing in an urban Native yard, *Bantu Studies*, viii, 1934, p. 58.
- 37) *The Illicit Liquor Problem*, op. cit., paras. 28-29.
- 38) Ibid., para. 105.
- 39) E. Hellmann, *Problems of Bantu Urban Youth*, Johannesburg, 1940.
- 40) Union of South Africa, *Report of the Native Economic Commission*, U. G. 22-1932, para. 761.
- 41) M. Hunter, *Reaction to Conquest*, London, 1936, p. 443.
- 42) E. Hellmann, 1934, op. cit., p. 60. See also her account of the "stockfair", a cooperative enterprise for the disposal of surplus beer to "members", ibid., pp. 50 et seq.
- 43) Union of S. Africa Official Year Books.
- 44) Union Reports on the Statistics of Crime.
- 45) Transkei: *Proceedings and Reports*, 1935, p. 176.
- 46) Union of South Africa, *Report of the Police Commission of Inquiry*, U. G. 50-1937, para. 276.
- 47) M. Hunter, op. cit., p. 466.

ALIANÇA INTERCLÂNICA NA SOCIEDADE TUKÚNA (*)

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

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

A descendência

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

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

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

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

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

Os grupos sociais

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

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

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

Um modelo explicativo

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

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

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

O Matrimônio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Instituição do Parentesco

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

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

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

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 1. ^d z'aunati — P | 9. ^d z'auwa:na:ʔa: — I/FIP/Fim |
| 2. ^d z'auwa: — m | 10. ^d z'auwa: ^d z'aʔ — i/fIP/fim |
| 3. ^d z'auna:pi — IP | 11. ^d z'autaʔa — FIIm/FiP/fiP/fIm/fi/Fi/FfIP |
| 4. ^d z'auna:pimaʔ — im | /ffIP/FFiP/fFiP/ffip/FfiP/Ffim/ffim/ |
| 5. ^d z'autiki — iP/mP | FFIm/fFIIm/FfIm/ffIm/FF/fF/Ff/ff (*) |
| 6. ^d z'arituti — Im | 12. ^d z'amagi — FI/fI/FFIP/fFIP/FFim/fFim |
| 7. Oʔi — PP/Pm | 13. ^d z'auna:ʔ — F |
| 8. Noʔa: — mm | 14. ^d z'au-aki — f |

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

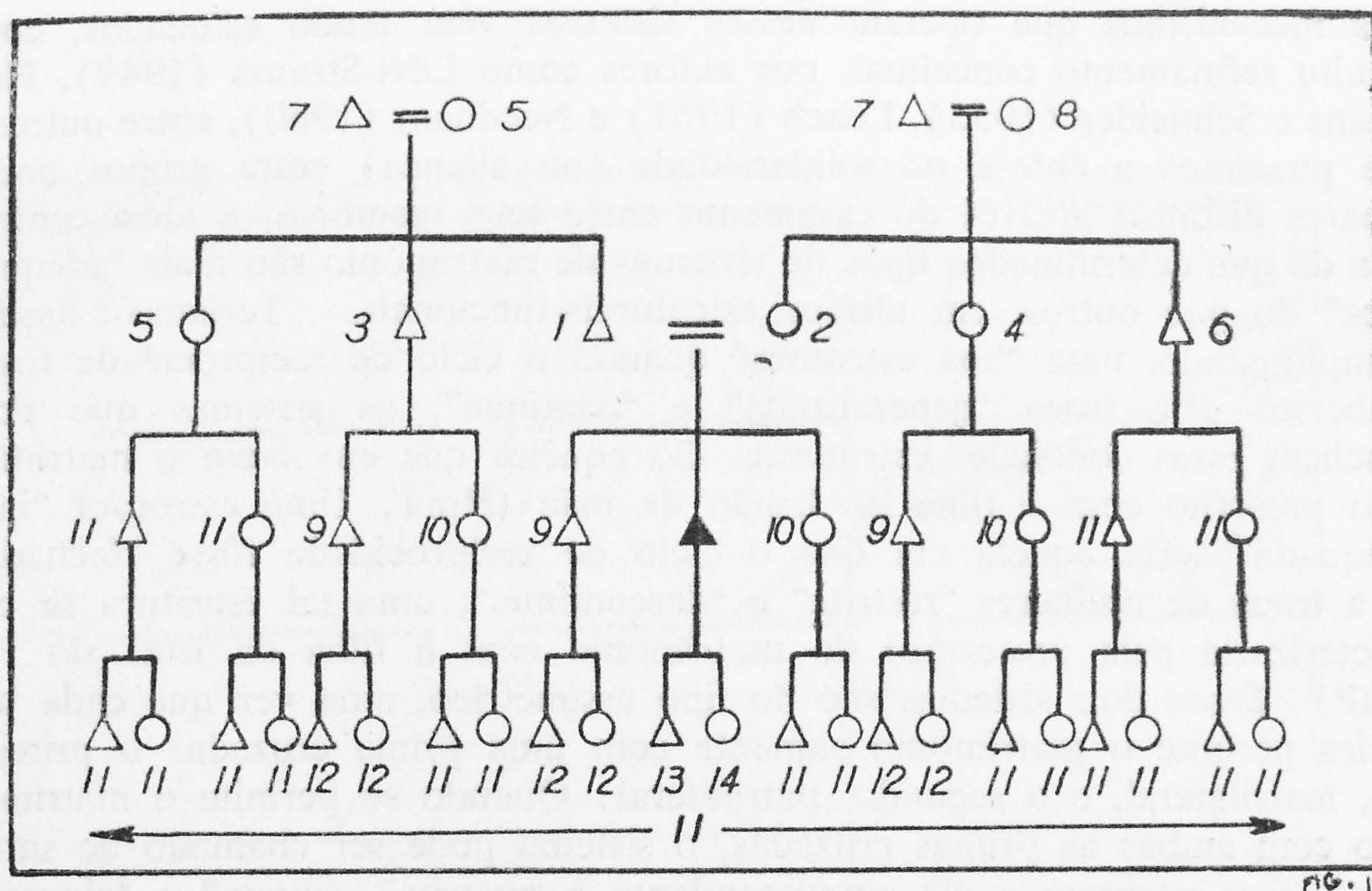


Fig. 1

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

A Teoria dos Ciclos de Reciprocidade

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

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

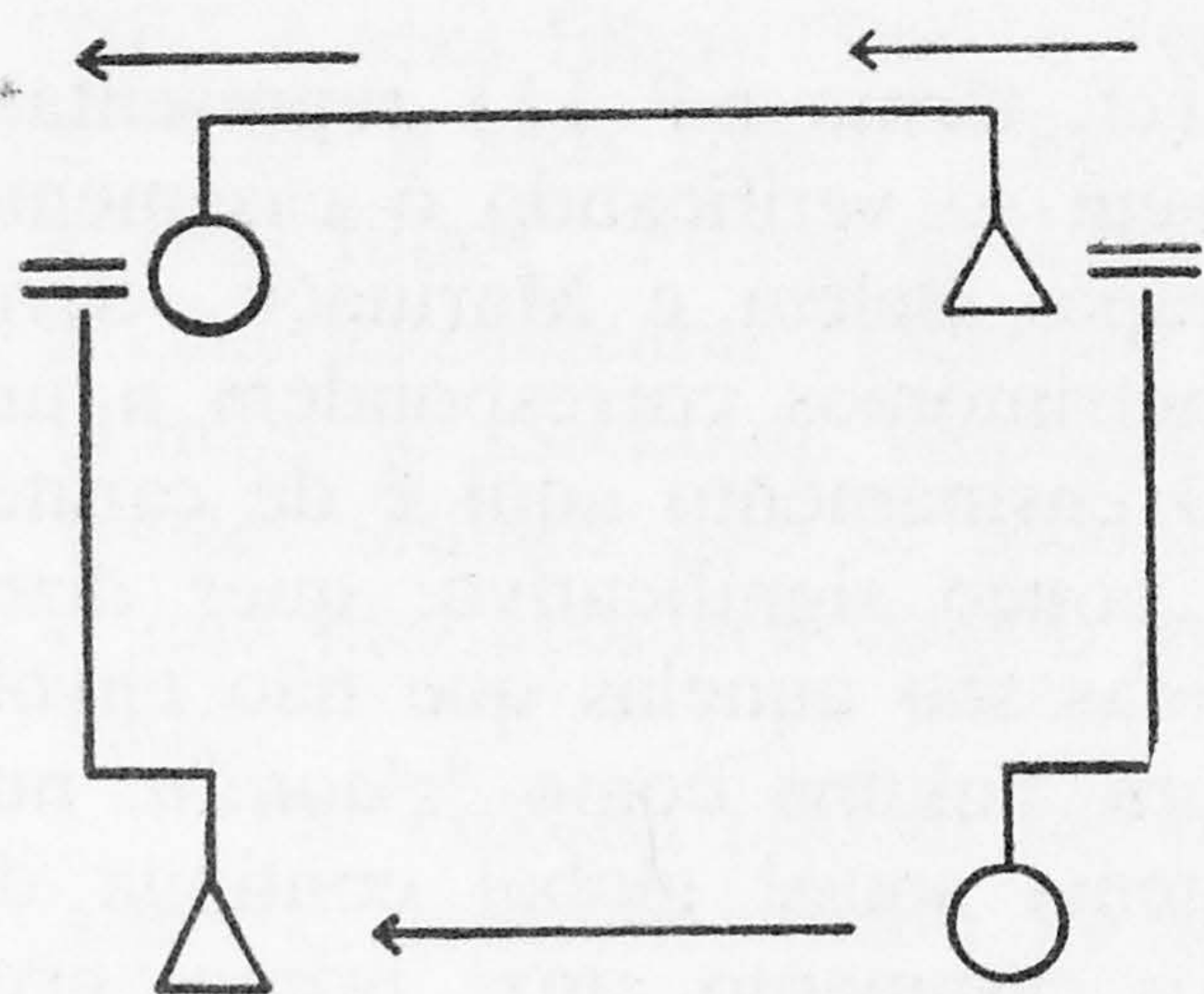


Fig. 2

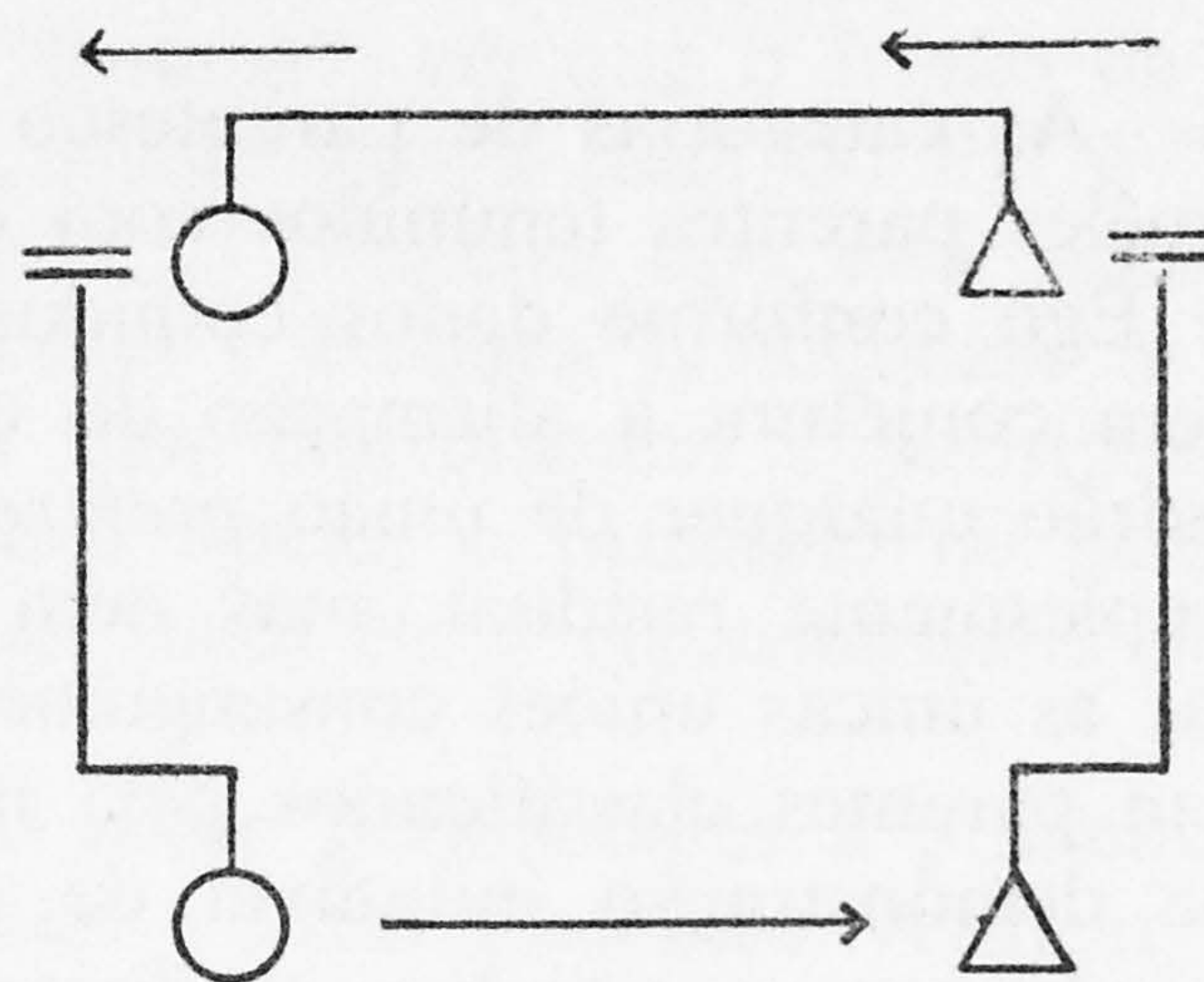


Fig. 3

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

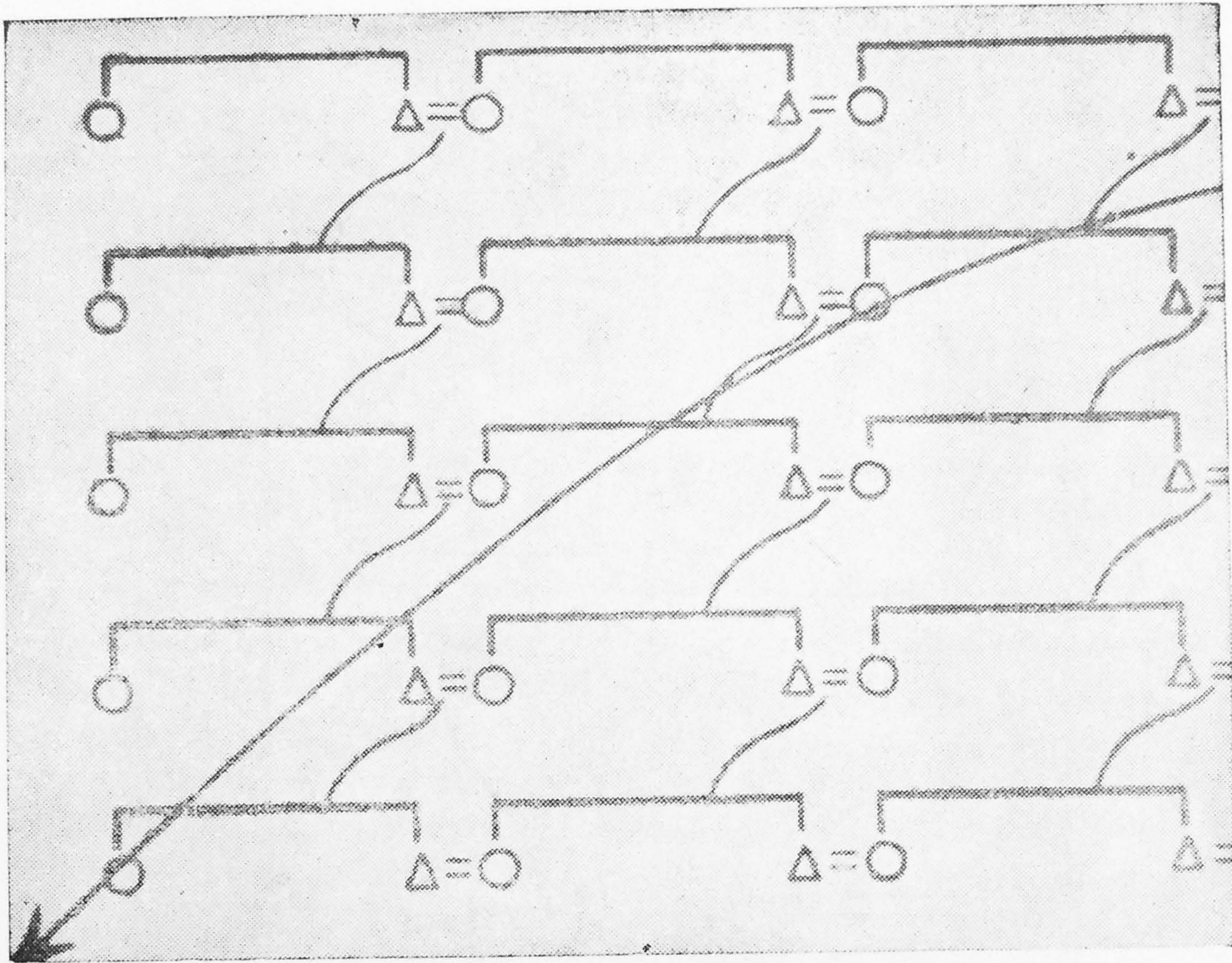


Fig. 4

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

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

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

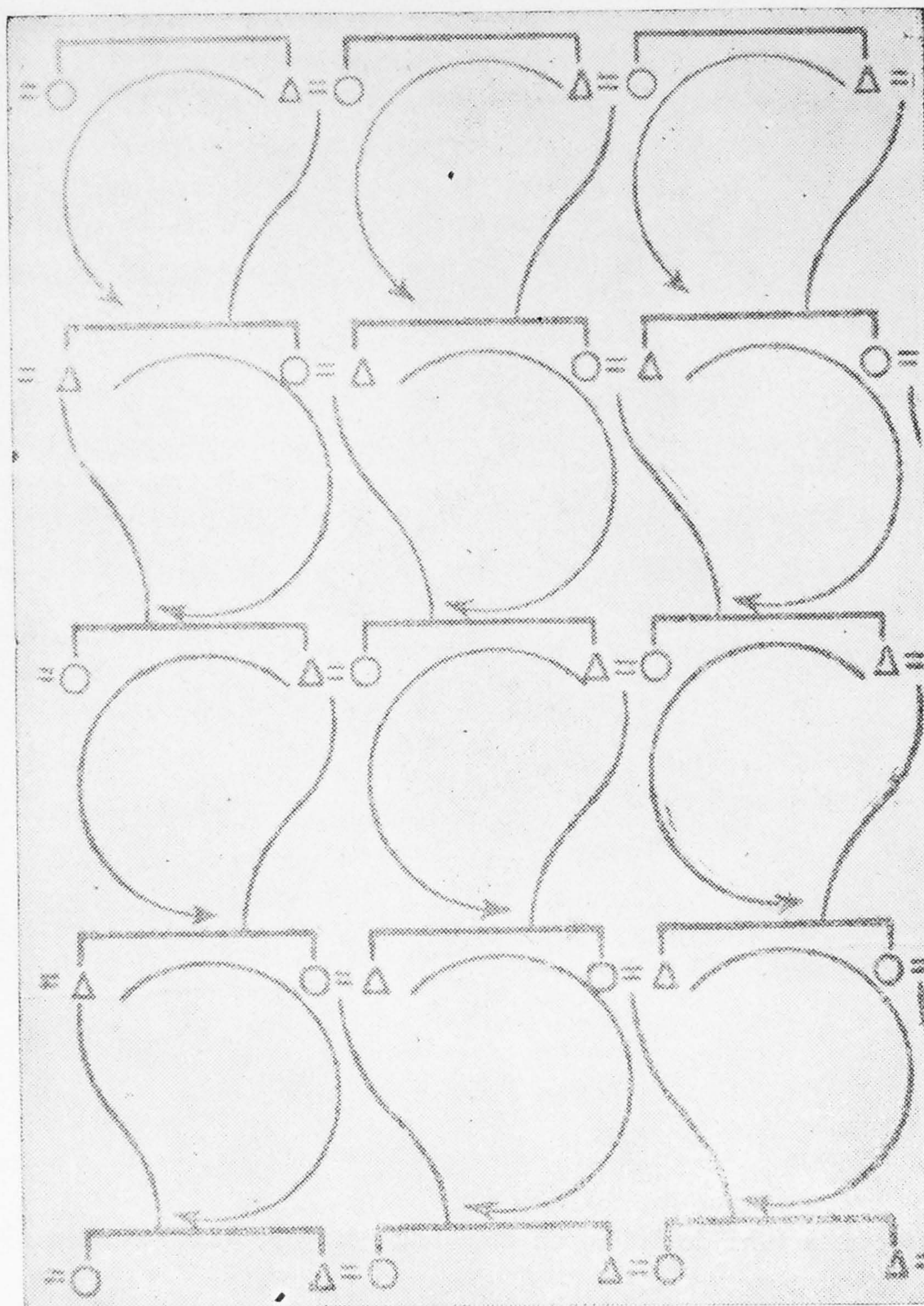


Fig. 5

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

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

A Estrutura da Aliança Interclânica

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

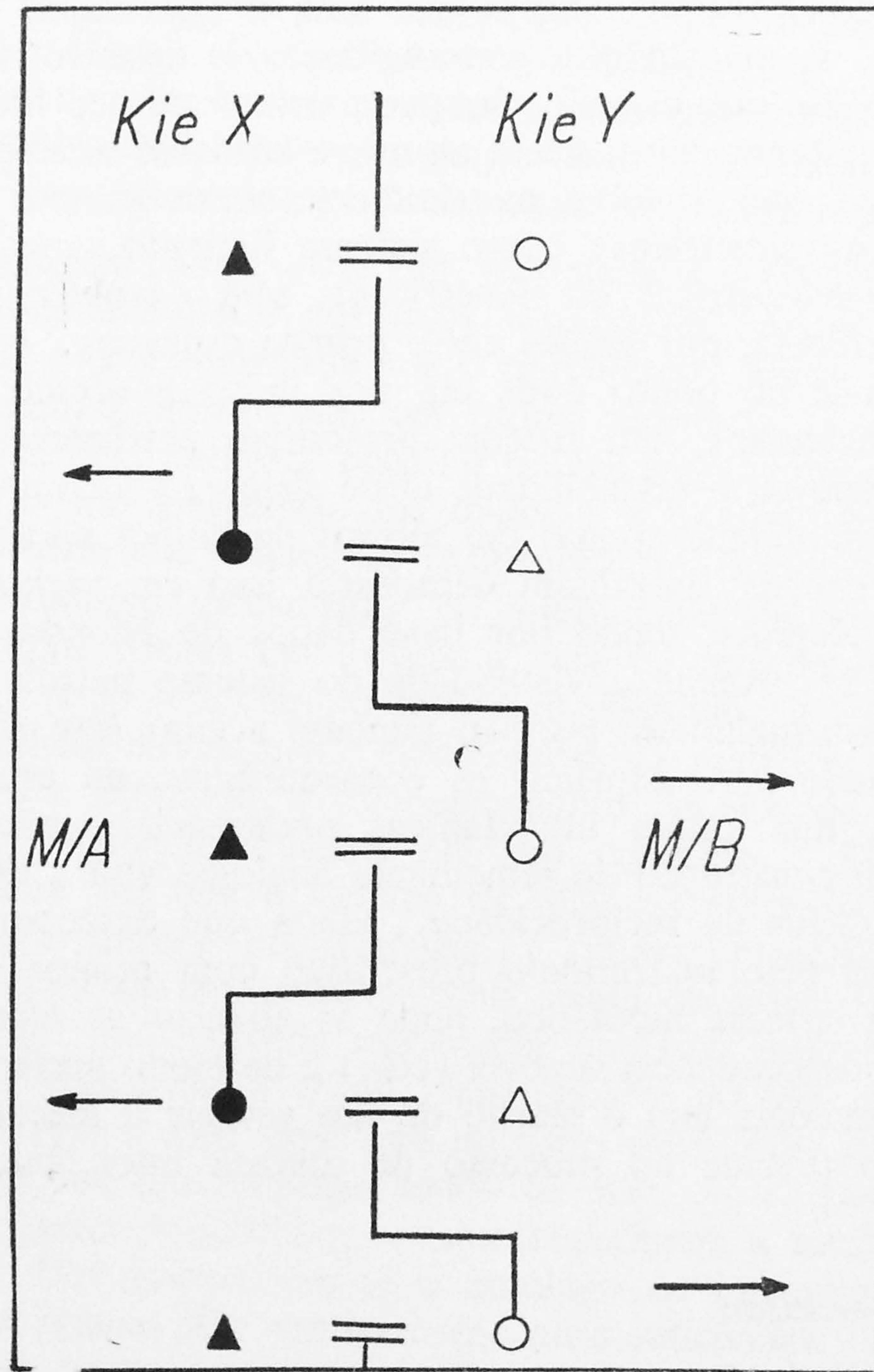


Fig. 6

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

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

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

Sumário e Conclusão

Recapitulando, temos o seguinte:

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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA CITADA

Fried, Morton

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

Goody, Jack

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

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

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

Leach, E. R.

- 1951 — "The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage" in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, pp. 23-55.

Lévi-Strauss, Claude

- 1949 — *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Presses Universitaires de France, Paris.

Murdock, George Peter

- 1949 — *Social Structure* — The MacMillan Company, N. Y.

Nadel, S. F.

- 1951 — *The Foundations of Social Anthropology*. Cohen & West. London.

Needham, Rodney

- 1958 — "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-Cousin Marriage" in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, n.º 2, pp. 199-219.
1960 — "Patrilineal Prescriptive Alliance and the Ungarinyin", in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, n.º 3, pp. 274-291.

Nimuendajú, Curt

- 1952 — *The Tukuna*, Ed. Lowie, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Oliveira, Roberto Cardoso de

- 1959 — "Matrimônio e Solidariedade Tribal Terêna" in *Revista de Antropologia*, vol. VII, n.ºs 1 e 2.

Radcliffe-Brown, A. R.

- 1951 — "Murngin Social Organization" in *American Anthropologist*, vol. 53, pp. 37-55.

White, Leslie

- 1939 — "A Problem in Kinship Terminology" in *American Anthropologist*, vol. 41, pp. 569-570.

UMA NARRAÇÃO MÍTICA DOS BANÍVA

P. GUILHERME SAAKE, S.V.D.

Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Os Baníva, tribo indígena do grupo aruák, habitam as margens do Rio Içana, no extremo noroeste do Brasil. Por ocasião de uma viagem de estudos àquela região, em 1957, tive oportunidade de conhecer a cultura da tribo e as transformações que nela se vêm operando, de longa data, pelo contacto com comerciantes e outros brancos e, mais recentemente, pela ação de missionários católicos e protestantes.

Um dos meus informantes era o tuxaua Benedito, de mais de sessenta anos de idade, chefe do conceituado clã da onça e exímio conhecedor das tradições e da mitologia tribal. Depois de lhe vencer a tenaz resistência que opunha a minhas inquirições, obtive dele muitos dados e ensinamentos de interesse antropológico. Infelizmente o trabalho teve de ser feito com auxílio de um intérprete, uma vez que mestre e discípulo não se entendiam num idioma comum. Dentre as coisas narradas por Benedito, quero comunicar aqui a história do primeiro *dabukurí*, promovido por Kári, o herói civilizador dos Baníva. O *dabukurí* é festa de amizade e boa vizinhança, em que reina muita alegria e contentamento, e para a qual se reúnem tribos ou grupos vizinhos. Eis a narração do velho tuxaua:

Foi Kári quem fez o primeiro *dabukurí*.

Mandou uma pessoa para convidar a gente, dizendo: "Já há muito tempo estamos tristes, sem alegria e divertimento. Hoje mandei minha filha arrancar mandioca. Daqui a quatro dias vocês podem vir para ver."

A filha de Kári, com o auxílio de suas amigas, preparou a bebida. Encheu um côcho até a metade com água. Nêle pôs cará mastigado pelas môças e marapatá (mandioca ou tapioca assada em fôlhas de banana) mastigada por môças e mulheres que tinham bons dentes, que deviam lavar primeiro. Se não o fizessem, lhes cairiam da bôca. Acrescentou um caldo de várias frutas e raízes para adoçar a bebida. Depois fechou o côcho para auxiliar a fermentação. (Há vários tipos de bebida alcoólica: *padzauáro* — caxiri fino; *jarakí* — caxiri grosso; *dzanáka* — caxiri em forma de cachaça destilada.)

No outro dia, Kári abriu o côcho, mas a bebida ainda não estava fermentada. Esperou mais um dia, abriu e viu que estava pronta. Então vieram três môças para passar a massa por três peneiras, chamadas cuma-

tá. Arrastaram uma ubá bem lavada e nela derramaram a bebida através de uma peneira. Depois de encher a ubá, trouxeram camotis e panelas, que encheram também. Então limparam o côcho e nêles puseram de novo tôda a bebida, deixando-o bem fechado, para não se perder a fôrça da bebida.

Êstes trabalhos terminaram às quatro horas. Então foram ao rio tomar banho. Voltaram e comeram caribé e depois deitaram-se em suas rêdes.

No outro dia as môças trouxeram quinhapira (comida de peixe e pimenta) e caribé e puseram tudo no chão. Quando tudo estava pronto, a filha avisou seu pai, Kári, e êste chamou tôda a gente, dizendo em voz alta: "Vamos catucar pimenta." Depois da comida, uma môça tirou os restos e limpou o lugar.

Então a filha aproximou-se de Kári, dizendo: "Está aqui, está pronto o caxiri que você mandou fazer. Não presta, está sem gôsto. Mas serve talvez para matar a sêde. Convide o pessoal para tomar caxiri com você. Servirá para matar a saudade e a tristeza". E Kári respondeu: "Muito bem. O caxiri nos dará alegria e também nos alimentará. Por isso mandei fazer a bebida".

Cêdo, de madrugada, chegaram os convidados, de canoa, enfeitados e pintados. De longe se anunciavam pelo som das flautas: *japurutú*, *waru*, *talaeua*, *faeruma*, *wana*, *anderene*. Deixaram as canoas no pôrto e foram logo para a casa de Kári. E Kári disse: "Vocês vieram para tomar conosco êste caxiri, porque já faz tempo que estamos tristes! E' apenas para alegrar-nos. Porque isto não é todo dia. Quando estivermos mortos, não haverá mais isto. Já os velhos fizeram assim. Não vai fazer mal a ninguém."

Kári perguntou então à filha: "Você tem bastantes jamarus?" A filha trouxe os jamarus e colocou-os numa fileira no chão. Fêz pequenos buracos no chão para estarem mais firmes os jamarus. Então Kári chamou o chefe dos hóspedes, que tinha na mão o seu bastão de chefe, e disse-lhe: "Bem, meu irmão, aqui está o caxiri que a menina fêz. Ela diz que não presta. Talvez sirva para matar nossa sêde. Já faz tempo que estamos tristes e agora queremos ser alegres. Assim foi desde o começo dos tempos. Chame seu pessoal para tomar conosco êste caxiri. Quero ver todos alegres e satisfeitos tomando caxiri."

O chefe dos convidados respondeu: "Está muito bem. Parece que foi assim com os nossos antepassados. Portanto vamos alegrar-nos e tomar o seu caxiri." O chefe tomou a cuia que boiava no caxiri, experimentou a bebida e disse: "E' bom o caxiri; é um pouco forte; é doce." Depois seguiram-se os outros, começando pelos mais velhos. Cada um passava a cuia para o seguinte e todos provaram de cada jamaru. Quando todos os tocadores de flauta tinham bebido e os jamarus estavam vazios

pela metade, então experimentaram as flautas e começaram a tocar. Estavam muito alegres.

Nisto saiu Kári. Vendo que os hóspedes já estavam meio bêbados, disse-lhes: “Aqui está o que a minha filha preparou. Não presta, não serve, como eu disse. Mas já vejo o efeito. Vamos alegrar-nos, dançar e brincar. Não vamos brigar ou falar da vida alheia, ou matar ou ferir um ao outro. Vamos divertir-nos direito”. Assim falou Kári ao chefe. O chefe, que estava escutando, transmitiu as palavras aos outros, dizendo: “Vocês estão ouvindo. Vamos alegrar-nos, dançar e brincar. Não vamos matar ou ferir um ao outro, nem falar da vida alheia. Vamos divertir-nos direito”. Quando o caxiri estava acabando, os hóspedes pediram a seu chefe que falasse com Kári: “Diga a ele que já tomamos o que a filha preparou para nós. Estamos muito satisfeitos”. Então o chefe chamou Kári: “Bem, meu irmão, aqui estão os seus jamarus já vazios. Meu pessoal já bebeu e ficou muito agradecido”.

Kári mandou encher de novo os jamarus, desta vez para as mulheres, que acabaram depressa com a bebida. Os jamarus foram retirados do terreiro. Kári mandou trazer a caixa com os acangataras (enfeites para a cabeça). Ao lado colocou uma cumatá (peneira). Os acangataras mais bonitos foram pendurados no bastão do chefe, e as penas e os demais enfeites foram postos no chão. Os homens se enfeitaram. Um auxiliou o outro. Nas costas penduraram um osso de onça, um rabo de macaco, um casco de tatu com penas de garça.

Então Kári trouxe duas cuias pequenas com caapi, bebida que se toma para ter visões e alegria. Quem toma caapi, vê tudo pintado, colorido, bonito. O juízo está perfeito. Mas produz cores bonitas e torna a conversa fácil e alegre. Dá aos homens a impressão de que todas as mulheres olham para eles. O uso do caapi não é seguido de qualquer sensação desagradável, enjôo ou dor de cabeça, como se dá com o caxiri. As mulheres, a não ser aquela que tem papel especial na dança da ambaúba, não tomam caapi. A bebida é feita de um cipó que se planta na roça. Quebram-se pedaços de 30 cm que se reúnem em feixes de 12 pedaços. Em casa bate-se o cipó com cacete para soltar a casca. Põe-se a casca, com água, num pilão para socá-la. A massa bem esmigalhada é expremida e o líquido recolhido numa panela de barro. Mais duas vezes se põe a massa no pilão para ser socada. Depois faz-se um orifício num pedaço de folha de banana, dobra-se e mete-se a folha no sumo do caapi. Depois retira-se a folha, que é desdobrada e examinada contra a luz do dia. Se o orifício fica fechado pelo líquido e se nele aparecem várias cores, o caapi está bom e forte. Caso contrário, a bebida é fraca e não presta. Só os homens sabem fazer o caapi. Durante a preparação tomam apenas caribé de beiju frio. O trabalho se faz fora da casa, durante o dia. Durante essa ocupação, todos conversam e estão alegres. O caapi de Kári foi feito pelos seus escravos (índios Makú).

Kári ficou observando tudo o que se passava. Ele também tinha tomado caapi, mas muito pouco. Depois de todos beberem, veio com as ambaúbas, colocou-as no chão, diante de si, e segurou-as inclinadas contra o corpo. O chefe dos hóspedes disse a Kári: “Muito bem. Você veio outra vez?” E Kári, respondendo, lembrou que a gente estivera triste, mas que agora todos estavam alegres, e continuou: “E’ disto aqui que nós precisamos para as danças”. Com isto pôs as ambaúbas no chão, afastou-se um pouco e ficou olhando. O chefe experimentou as ambaúbas e escolheu a que soava melhor, dizendo: “poranga”, isto é, bonito. Depois os outros homens escolheram as suas ambaúbas. Então começou a dança. Seguravam a ambaúba com a mão direita e punham a outra no ombro direito do companheiro. Bateram repetidas vezes o chão com a ambaúba, gritando depois “ba-ha-ha”. Fizeram isto três vezes e depois assobiaram, iniciando o compasso da dança. O chefe perguntou: “Que vamos cantar enquanto dançamos?” E continuou: “Aqui está o dono da casa. Vamos louvá-lo”. Os homens deram duas voltas. Depois homens e mulheres dançaram aos pares. A dança era um jeito de caminhar pelo ritmo da ambaúba e segundo o canto monótono dos homens. Uma mulher, a única a quem era permitido tomar caapi, acompanhava o canto dos homens com um grito muito alto. O canto de Kári, sempre repetido, era o seguinte: “Estamos dançando na casa de Kári, que é o dono da alegria”. No fim da dança separaram-se mulheres e homens, continuando ainda com duas voltas. Pararam de tocar as ambaúbas e disseram um ao outro: “Creio que não aguento mais. Já estou quase fora de mim. Não percebo mais nada”. Diziam isto rindo e brincando. Sentaram-se, tomaram caxiri e ficaram conversando algum tempo. Depois o chefe disse: “Agora vamos dançar mais uma vez!” Todos se levantaram, formaram a roda e começaram a dançar como antes. Outra dança era a do caapi, acompanhada do canto: “Estou vendo tudo muito bonito. Você está muito forte. Saia de mim e vá subindo. Você está muito forte”.

Dançaram também a dança do inajá. O canto é mais ou menos assim: “Estou dançando no seu terreiro. Está muito bonito. Tudo está enfeitado”.

Outra era a dança da flor de jenipapo. (Benedito não se lembrava mais do texto exato).

Há um mestre de cerimônias, que conhece perfeitamente o cerimonial complicado da festa. Chama-se em português *cabeça*, em nheengatu *iacanga* e em baniva *virikarúpoa*. Os filhos aprendem as cerimônias com o pai. Quando o filho acredita saber tudo, o pai o examina. Entrega-lhe a direção da festa por uma noite e fica observando. Se tudo está certo, diz-lhe: “Você agora sabe tudo. Agora pode aceitar convites e chefiar festas”. Havendo erros, o velho corrige o aluno, que então continua estudando ¹.

Além das danças de ambaúba, há as dos tocadores de flautas, entre as quais o *japurutu* é a mais bonita. Outras flautas são o *keridane* (um peixe), *piti* (saúva, formiga), *faruma* (*karrisso*, flauta de Pan), *taelua* (môscas), *poli* (buzina), *waru* (veado). Os *japurutus* são feitos de pa-xiúba. Dançam sempre dois que tocam a mesma flauta; um toca a melodia e outro faz o acompanhamento. O *tsikuta*, *japurutu* pequeno, é tocado pelos meninos. Os dois tocadores começam a dança sòzinhos. Depois unem-se a eles duas meninas que levam uma flor amarela no cabelo.

Às quatro horas acabaram as danças. Todos estavam bêbados, deitaram-se na rede e dormiram até o meio dia. Enquanto dormiam, a filha de Kári e as outras môças cozinharam, em grandes panelas, peixes e caça, como barrigudo, anta, paca. Ao meio dia todos se levantaram e foram tomar banho. Depois os homens sentaram-se nos banquinhos e tocaram os instrumentos. Então a filha de Kári levou peixe e caça para o lugar em que na véspera estiveram os *jamarús*. Kári disse então: “Há ainda um pouco de nossa comida. Agora antes de comer vocês vão tomar êste caxiri e de noite vamos terminar”. O chefe respondeu: “Bem, aqui está a comida que êle mandou fazer para nós. Êle nos deu muito caxiri para embriagar-nos. Agora estamos com fome. Êle teve muito trabalho para preparar tudo isso para nós”.

Todos estavam alegres. Rindo e brincando, começaram a comer. Depois foram para o pôrto lavar as mãos e voltaram a seus lugares. Kári veio com grandes *jamarus* cheios de caribé frio, que ofereceu aos mais velhos. Êstes depois os passaram aos moços. Todos experimentaram a bebida de cada um dos *jamarus*. Quando acabou o caribé, encheram-se os *jamarus* de caxiri, que os velhos receberam de Kári, passando-o depois aos moços e às mulheres. Os velhos falavam dos tempos passados, dizendo ser uma festa antiga, que não foi inventada por êles, mas que pertence ao mundo inteiro. Os moços, que ainda não conhecem os mitos, falavam sôbre caça ou pesca. Com isso terminou o caxiri. Eram 5 horas da tarde. Todos se deitaram para dormir.

De madrugada levantaram-se e foram tomar banho. De volta, encontraram as panelas de peixe prontas. Kári falou a seus hóspedes: “Mais uma vez preparei o pouquinho que tenho para que vocês possam comer antes de ir embora”. E o chefe respondeu: “Vamos comer o que êle preparou com sacrifício, mais uma vez”. Os homens casados chamaram depois as mulheres, dizendo: “Comemos, bebemos, divertimo-nos e dançamos. Agora vamos para casa cuidar de nosso trabalho e tratar da roça”. E as mulheres responderam: “Sim, é verdade, comemos, bebemos o que êle com sacrifício preparou para nós. Vamos embora”.

Então, começando pelo chefe, despediram-se de Kári, dizendo: “Tivemos aqui bastante para comer. Bebemos e brincamos à vontade. Agora vamos para casa, cuidar de nosso trabalho. Não faltará outra ocasião

para nos alegrarmos, enquanto estivermos com vida. Acreditamos que foi assim desde o comêço dos tempos”.

Cada qual tomou sua canoa e foram-se embora, uns subindo o rio, outros descendo-o, cada um para a sua casa.

Kári, ficando sòzinho, sentiu-se triste. Mandou cozinhar as sobras do moqueado. Enquanto comia, comentava com o seu pessoal os acontecimentos da festa, lembrava o que haviam visto e ouvido, dizia quem se tinha embriagado, quem resistira à fôrça do caxiri, quem havia tomado caapi e assim por diante. O resto do dia passou dormindo na rêde. No outro dia foi cuidar de seus trabalhos.

NOTA

1) A ambaúba (*wana*) anima os convivas com seu som. Quando os homens estão bêbados, inclinam-se sôbre o instrumento, o qual, quando bem feito, é muito sonoro. A madeira de que o fazem tem divisões como o bambu. Removem as divisões ou separações por meio de brasa. Fica apenas a divisão da extremidade. Enfeitam-no do seguinte modo: tiram a casca conforme os desenhos escolhidos e queimam a parte branca com fogo, de modo que ela se torne prêta. Depois tiram os restos de casca e, assim, as partes brancas salientam o desenho prêto. Às vêzes pintam as partes brancas com carajuru (tinta vermelha, usada para desenhos cerimoniais).

CURUZÚ YEGUÁ

(Apostilla a la interpretación psicoanalítica del Culto a la Cruz
en el folklore paraguayo)

LEÓN CADOGAN
(Villarrica, Paraguay)

“A cada paso el folklorista se encuentra con los efectos de una compenetración de elementos aborígenes con los hispanos y, más en general, los ibéricos. Distinguir con justeza la medida del aporte del indio en las formas de la Colonia ha sido y será siempre una tarea delicadísima, que envuelve enormes dificultades.” José Imbelloni, en *Folklore Argentino*, Buenos Aires, 1959.

Para el escritor argentino Goicoechea Menéndez, el duende o sátiro Curupí de la mitología guaraní “es todo lo bueno y amable de la vida... está en el humus de la tierra, en la flor, en el fruto; en todo lo que da vida y agiganta el alma...”; y citándole, dice el célebre literato J. Natalicio González: “Entre los genios menores de la mitología guaranítica, Curupí es el más feo y el más útil, el más sutil y más grosero... Analizado en sus atributos y su esencia, viene a ser algo así como la manifestación antropomorfa de la fuerza creadora de la humedad... La población campesina atribuye a la Cruz los atributos inmemoriales de Curupí... la Cruz se guaraniza, se convierte en Curuzú, y retiene el antiguo poder de Curupí de desencadenar la lluvia. Por eso, tras una larga sequía, es frecuente ver la procesión de Curuzú a través de la campiña paraguaya... Pero es en las fiestas de Curuzú Yeguá, la cruz emperejilada, en las que revive con mayor pureza el viejo culto de Curupí... El símbolo cristiano (la Cruz) aparece rodeado de todos los elementos silvanos, en un ambiente grato a Curupí... Al final de las ceremonias, se distribuyen los chipás (panes)... De este modo el culto de Curupí mezclado con las liturgias católicas, da origen a las fiestas anuales de Curuzú Yeguá”. (Bibl. 1, pp. 309/312).

El conocido folklorista Paulo de Carvalho Neto llega, por vía del psicoanálisis, pero citando a Goicoechea Menéndez y González, a la misma conclusión: para él serían los *chipás*, los panes que se reparten en la fiesta paraguaya que se realiza el 3 de Mayo llamada *Curuzú Yeguá* en la Capital y sus alrededores (cruz engalanada), y *Curuzú Pesebre* en el Guairá (pesebre de la Cruz), los que simbolizarían a Curupí: “Curu-

zú-Yeguá es la fiesta de la cruz. . . Consiste en ornamentar la cruz, llamar a los vecinos, reír y bailar como en las fiestas en general. Pero se ornamenta la cruz sobre todo con *chipás*, es decir, con panes fabricados con harina de mandioca. . . Se adora la cruz con estos panes, efectuándose un griterío de fiesta alrededor suyo. Después viene el reparto. La celadora de la cruz reparte los panes con los presentes. . . Uno puede elegir lo que desea: ya sea una escalera, un hombre, una serpiente. Los panes están modelados con estos y otros símbolos. Ahora bien, la escalera, el hombre, la serpiente, por ejemplo, que ocurren por tradición folklóricamente, en la curuzú-yeguá del Paraguay ¿no son acaso símbolos sexuales? En la mayoría de los sueños, por lo menos, así lo son. Freud los tiene clasificados y apreciados. . . La confluencia de la chipá-simbólica con la cruz en un mismo culto, es un evidente sincretismo. Lo que hace suponer que antes solo existía la adoración de los chipás símbolos, que la cruz fue admitida como disfraz de ceremonia ante el poderío jesuítico. Fue lo que Nina Rodrigues descubrió en el Brasil. . . En la curuzú-yeguá la cruz representa al símbolo cristiano; los chipás son otros tantos símbolos, pero no cristianos. La cruz vino después; los chipás ya existían. Hasta podemos admitir que antes de aparecer los *chipás* existían aún los verdaderos fetiches primitivos que fueron después aniquilados. Se intentó reconstruirlos con *chipás*. . . ¿Está muy lejos de ser verdadera esta hipótesis? Parece que no, al considerar que otros autores — Goicoechea Menéndez y Natalicio Gonzalez — antes de nosotros, quieren ver la curuzú-yeguá como una supervivencia de un antiguo culto a Curupí. ¿Y quién es Curupí? preguntamos. Bien, Curupí es aquella entidad mitológica “cuyo miembro es tan disforme que alcanza en su pequeño cuerpo a dar una vuelta a la cintura”. En otras palabras, Curupí es una entidad fálica. La hipótesis de que la curuzú-yeguá sea supervivencia de un antiguo culto a Curupí no es del todo desechable. En la curuzú-yeguá la referida supervivencia podría comprobarse en los símbolos escalera, serpiente, cuerpo humano, y otros por el estilo. Dichos símbolos serían símbolos de Curupí. En la imposibilidad social (sic) de adorar a Curupí debido a la presión social jesuítica, los indígenas reprodujeron a Curupí por medio de panes, siguiendo el ejemplo de los sacerdotes católicos quienes reproducen a su dios cristiano también por medio del pan. Pero el disfraz no estaba completo. Entonces agregaron a Curupí-pan la cruz, y lograron *la gran ilusión de la catequesis*”. (Bibl. 2, pp. 266/69).

Fue la diferencia entre el Curupí de Goicoechea Menéndez y Gonzalez y el del folklore paraguayo: aquel, “manifestación antropomorfa de la fuerza creadora de la humedad que retiene el antiguo poder de Curupí de desencadenar la lluvia”; éste, “el más común de los demonios. . . sátiro. . . mito homuncular de falo enorme, hasta el punto de que el Curupí enlaza con él a las mujeres” (Bibl. 3, pp. 88/89); “duende lascivo a

quien se sigue invocando al pié de su árbol consagrado el Kurupika'y para conciliar el amor de una persona indiferente" (Bibl. 4, pp. 328/29), la que me ha inducido a examinar con algún detenimiento los elementos de juicio relacionados con la fiesta de *Curuzú Yegué* y, por su relación con el tema, la costumbre de celebrar una novena en honor de la Cruz (como también de San Vicente Ferrer y posiblemente de otros santos también) impetrando el beneficio de la lluvia, llevarla en procesión solemne a un curso de agua y bañarla. La investigación no es, en manera alguna, exhaustiva, pero así y todo, los datos recogidos podrían ser utilizados para formular interpretaciones distintas a las de Natalicio Gonzalez y Carvalho Neto de ambas manifestaciones del Culto a la Cruz en el Paraguay, motivando el presente comentario.

Siendo nulos mis conocimientos de folklore ibérico y careciendo de toda bibliografía, he recurrido a Ralph Steel Boggs, Enrique Palavecino, Nieves de Hoyos Sancho y Flérida de Nolasco en busca de informes. También me han ayudado en la búsqueda Manuel García Blanco y Antonio Tovar, de la Universidad de Salamanca; Pilar G. de Diego, Madrid; Antonio Serrano, Mendoza; José Luís Perez de Castro y Paulo de Carvalho Neto, Montevideo; Félix Coluccio, Buenos Aires; Carlos Reyes Gajardo, Tucumán. El himno en guaraní y los datos referentes a Curuzú Labrele y Curuzú Bernardo los debo a don Antonio Cardozo, durante muchos años Secretario del Juzgado de Paz de la Colonia Natalicio Talavera (Guairá), y los informes referentes a la Cruz como Patrono de la Escuela Paraguaya me los suministraron don Gabino Melgarejo, de Villarrica, don Cristóbal Fonseca, de Mbocayaty y don Hilario Bogado, de Yataity, radicados ahora los dos últimos también en Villarrica.

Aunque tanto Gonzalez como Carvalho Neto describen la fiesta de *Curuzú Yegué*, comenzaré por una brevísima descripción de esta fiesta tal como se realiza aún en el Guairá, zona en donde, como queda dicho, se designa con el nombre de *Curuzú Pesebre* (pesebre de la cruz).

El 3 de Mayo se construye un cobertizo (pesebre) para albergar la cruz que se desea honrar, utilizándose con preferencia ramas de *yvyraoví* (*Helietta longifolia*), *pindó* (palmas), *amambái* (helechos) y, cuando pueden obtenerse, adornándose con flores y frutas. De las ramas del pesebre cuelgan *rosario manduví*, fabricados de granos de maní, rematando a menudo cada misterio un *chipá* o un cubo de queso; de los extremos de los rosarios penden grandes *chipás* en forma de cruces. Generalmente estos rosarios son de 15 misterios, reservándose el más hermoso para el *ñembo'é-yva* (dirigente de los rezos). Cuelgan también de las ramas del pesebre o cobertizo innumerables *chipás* (panes fabricados de almidón o almidón y harina de maíz, queso, huevos, leche y grasa) de distintas formas: animales, víboras, lagartos, vacas, caballos, pájaros, escaleras, cántaros, mesas, sillas, figuras humanas, estrellas... En los suburbios de

Asunción he escuchado la sentencia: *Arriero tyvytá guasú chipá curuzú yeguá* (individuo o sujeto de cejas grandes, parecido a *chipá* de la *Curuzú Yeguá*), la que tiene su origen en las enormes cejas que a veces se colocan a los *chipás* en forma de hombre. Proverbiales son las *chipá lopí* en forma de paloma. Cabe agregar que estos mismos panes o *chipás* se utilizan para agasajar a los concurrentes a una novena, a los *ñembo'é pahá* (último día de los rezos por el sufragio de un alma de difunto), las fiestas que se celebran en homenaje del santo tutelar, etc., pero que van siendo reemplazados, sobre todo en las ciudades o sus cercanías, por bizcochos y masitas que pueden adquirirse en compra, evitándose así varios días de trabajo el dueño o encargado de la cruz, etc.

La fiesta comienza al salir el sol, o antes, con salvas de petardos, cohetes, bombas de estruendo y, antiguamente, disparos de "cañones caseros" fabricados de trozos de caño, llamados *cambarétas*. Congregada la gente, se reza el santo rosario, habiéndose designado de antemano el director de los rezos o *ñembo'é-yva*. Los actos religiosos (rezos y cantos) se alternan con juegos infantiles de diversa índole (llama la atención que Carvalho Neto omita toda mención del aspecto religioso de la fiesta). Se sirve mate amargo y dulce, aloja, mistela, clericó; y al mediodía, un abundante almuerzo. Al terminar la fiesta, ya tarde, se efectúa el *pesebre yepo'ó*, consistente en arrancar los *rosarios manduví y chipás*, los que son distribuidos equitativamente a los concurrentes, pero reservándose una porción para algún invitado especial que no haya podido asistir. Dice Cudas: "Todo esto es realizado y costado por el dueño de la casa y personas promeseras y devotas de esa o otra cruz, y quienes hacen su contribución voluntaria como limosna sagrada. Es un día de fiesta del lugar, donde si bien hay otras cruces semejantes, se rinde esta fiesta a la más milagrosa". (Bibl. 5).

Creo de interés cosignar que las cruces consideradas más milagrosas son a menudo las que rememoran muertes trágicas, violentas, y otras de origen "misterioso". La otrora famosa Curuzú Nicasio de Costa Mbo-cayaty, por ejemplo, señalaba el sitio en donde murió asesinado un tal Nicasio Pintos; Curuzú Juliana, en la antigua picada a Caaguazú, rememora a una *residenta* muerta por un tigre; Curuzú Bernardo, en Capi'itindy, a un hombre joven, recién casado, fulminado por un rayo. De Curuzú Labrele (Laurel) o Curuzú Milagro, de Carobení, Villarrica, se cuenta que un vecino halló una *Ocotea* (laurel) con raíz en forma de cruz. Previa consulta con el cura, extrajo la raíz, la pulió y mandó pintar y bendecir, colocándola en una pequeña capilla edificada al propósito. Se hizo famosa por sus milagros, y proverbial la mistela de miel silvestre que se repartía a los devotos en su fiesta. Poseía caja y tambor, con los que se anunciaba el comienzo de los festejos de *Curuzú Ara*, el Día de la Cruz, 3 de Mayo. (Bibl. 6).

En la actualidad, como lo dice Cudas, en la *Curuzú Pesebre* no se baila; pero hace relativamente poco, en ciertos casos la fiesta era celebrada tanto con rezos y cantos religiosos como con música profana y baile. En estos casos, el baile se realizaba generalmente a cierta distancia del “pesebre”; o, si la cruz estaba en una pieza, se bailaba en el *ogagiyy* o espacio libre. Esta costumbre, como la de ejecutar música profana y a veces bailar en el velorio de un *angelito* (niño de corta edad) descripta por Carlos Zubizarreta en sus “Acuarelas Paraguayas”, ha caído en desuso.

Hasta hace relativamente poco, la Cruz era el patrono de las escuelas, honrándosela en muchas escuelas de campaña con fiestas similares a la descripta, costeada con contribuciones de los alumnos o sus padres, y a la que estos asistían. Se repartían premios a los ganadores de los diversos juegos. Al derrumbarse una escuela en Valle Pytã, Yataity, la cruz (cada escuela tenía la propia) fué recogida por los vecinos y colocada en una capilla edificada al propósito, y cada año se celebra una fiesta en su honor. (Bibl. 7).

El siguiente himno — uno de varios que se cantan aún en las regiones rurales — traduce el concepto en que el campesino tiene a la Cruz:

Oma' ã hápe oré rehé
poteĩ yvága yára
oñe mo-saingó nde rehé:
aco Cristo Ñande Yára.

Curuzú güi ña-ñepyrũ

ñandapó haré cristiano
porque upéva ñaneirũ,
la señal de la Santa Cruz.

Durante ñande recové
ha'ẽ ñane ndivé oicó,
ha ya-yeroviá va enterové

i-señal yarecó.

Curuzú marangatú
ore retecué acompañá há,
nde yvága pe ave icatú
ore alma mi rerajhá.

Quince pié iyivaté,
nueve el atravesão,
Ñande Yára manó hagüé

orrepresentáva cada año.

Apiadándose de nosotros
el dueño de los paraísos
fué colgado por ti:
aquel Cristo Nuestro Amo (Dios).

Comencemos (o comenzamos) por
la Cruz

que hizo de nosotros cristianos
porque es ella que nos acompaña,
la Señal de la Santa Cruz.

Durante el trascurso de nuestra vida
ella está con nosotros,
y todos los que creemos, sin ex-
cepción
tenemos su señal.

Cruz bienaventurada (bendita)
que acompaña a nuestro cadáver,
tu puedes también al paraíso
el alma nuestra llevar.

Quince piés tiene de alto,
nueve el travesão,
en el que Nuestro Señor (amo)
murió
que se representa cada año.

Ne moí Jesú apé rehe

pe iyucá harã cuéra;
oipytyvõ vacué tapé rehe
héra José de Arimatea.

Upéicha ke oré ave
ore pytyvõ, nde Santa Cruz
ore rerahá mí ne ndivé
ore-ntregá mí a Jesús.

Te colocaron sobre las espaldas de
Jesús

aquellos que lo iban a matar;
el que lo auxilió por el camino
se llama José de Arimatea.

Así también a nosotros (por favor),
ayúdanos, tú Santa Cruz,
llévanos, por favor, contigo
a entregarnos, por favor, a Jesús.

(Bibl. 6).

Hay, sin embargo, una cruz que no es objeto de devoción, la *curuzú legua*, una cruz grande que a guisa de piedra miliar señala (o señalaba hasta hace poco) las leguas en los llamados caminos reales. No se le rinde culto en la fiesta de *Curuzú Yeguá*, ni suele engalanarse, como suele hacerse con las demás cruces, con la estola o paño blanco; nadie le trae ofrendas de piedras como suele hacerse con otras cruces que, a la vera de los caminos en el Paraguay, señala el lugar en donde alguien murió, generalmente asesinado; tampoco se le enciende una vela el 3 de Mayo, el día de la Cruz. De ahí la sentencia, que aún puede escucharse en las regiones rurales para designar al “pobre de solemnidad”, “pobre como ratón de iglesia”: *Imboriahú vé curuzú legua gui* = es más pobre que la cruz que señala las leguas.

Existen ciertas analogías entre la fiesta paraguaya de *Curuzú Yeguá* y los ritos que celebraban los Tupinambá antiguos en homenaje a ciertas figuras de su mitología, entre ellas el mismo Curupí, según una descripción de Métraux citada por Haekel:

“Bei den Tupinambá an der Ostküste Brasiliens, bekanntlich typische Vertreter der expansiven, agrarischen Tupí-Völker, wurden die verschiedenen überirdischen Wesen, wie der Donnergott Tupã, und die diversen Buschdämonen (Yuruparí, Añañ, Kurupirá etc.) durch kleine Pfähle symbolisiert. Diese waren manchmal mit einem Kreuzholz versehen, an das bemalte Figuren gehängt wurden. Dabei brachte man als Opfergaben Federn, Blumen und Speisen dar”. (Bibl. 8, pp. 231/32).

En esta somera descripción tenemos la cruz (Pfahl, Kreuzholz), los chipás o comestibles (Speisen), los adornos (Federn = plumas, Blumen = flores), también a Curupí, y con seguridad la danza de las antiguas fiestas paraguayas de *Curuzú Yeguá*, pues no se concibe una fiesta tupí-guaraní sin danza. Reforzando el argumento de que la *Curuzú Yeguá* sea una versión sui generis de una fiesta guaraní, podría citarse el hecho de que, en la danza ritual chiripá (guaraní contemporáneo) una vara llamada

indistintamente *yvyra'í* (varilla) o *curuzú* simboliza al mayor de los Gemelos de la mitología aborigen, Kuaray (Sol); que este símbolo está rodeado de adornos consistentes en "flores" fabricadas de plumas vistosas; y que finalmente la chicha o *kagiñ* de la danza ritual chiripá es sustituida, en la danza ritual de los Mbyá (también Guaraní contemporáneos) por frutas, miel y panes de harina de maíz (Bibl. 9, p. 88 y Nota). A pesar de estas similitudes, sin embargo, un detalle importante aconseja prudencia: dice Haekel que en la fiesta tupinambá Curupí está simbolizado por la vara o vara-en-cruz, y no por los comestibles como ocurriría, según el método psicoanalítico, en la fiesta de *Curuzú Yegué*; y recurriendo a los últimos trabajos de campo realizados entre los restos sobrevivientes de las tres parcialidades que aún pueblan la Región Oriental del Paraguay, hallamos un argumento más poderoso en contra del origen autóctono de la fiesta: los Mbyá rinden culto a Ñamandú Ru Eté, Karaí Ru Eté, Jakairá Ru Eté y Tupã Ru Eté; los Chiripá, a Ñanderuvusú, Kuaray (Sol), Jasy (Luna), Tupã, Kavusú Ypy (la avispa primigenia), y otros; los Pái o Tavyterã, a Ñane Ramói Jusú Papá (nuestro abuelo grande primigenio), Ñanduá, Jasuká, Mba' ekuaá, y una pléyade de dioses menores, pero ninguno de las tres parcialidades menciona en sus textos míticos, plegarias y cantos rituales a Curupí, ni se cita una danza en homenaje de él (Bibl. 9, 10, 11 y 12). Tampoco la práctica descrita por los Mbyá para propiciar a Curupí puede calificarse como culto (Bibl. 11, p. 104).

Lo anotado obliga a examinar el folklore peninsular. En el Capítulo 2 de su libro "Santo Domingo en el folklore universal", Flérída de Nolasco describe las fiestas mayas que se celebran en distintos países europeos, como también las fiestas de inspiración católica que en honor de la Cruz se celebran en diversas regiones de la Península y los países latinoamericanos (Bibl. 13, pp. 46/97). Todos los elementos de la *Curuzú Yegué*, menos el reparto de *rosario manduví* y *chipás* (u otros comestibles) se citan en estas descripciones de las fiestas que se realizan en la Península y los países americanos para celebrar la Invención de la Santa Cruz: rezos, cantos religiosos y profanos, bailes, "pesebres", engalanamiento, licores, juegos, etc. Y siendo cosa bien sabida que hasta hoy, en ciertas regiones rurales de la Península se reparten golosinas a las criaturas en estas fiestas, no sería en manera alguna aventurado formular la hipótesis de que la *Curuzk Yegué* paraguaya es una fiesta de origen peninsular, de inspiración católica que hasta el presente se ha conservado sin transformaciones de aculturación regional, exceptuándose, lógicamente, la obligada guaranización del nombre, de los cantos y quizás algunos rezos; la sustitución de *yvyraoví*, *pindó* y *amambái* por el romero y flores europeas; el reparto de *chipás* y *rosario manduví* en vez de golosinas típicamente europeas, y detalles similares de importancia igualmente secundaria.

Quedan por examinar las prácticas populares relacionadas con la Cruz en su calidad de *Ama Yára* (dueña de la lluvia). Ya en 1933 se ocupó del tema el conocido educacionista Ramón I. Cardozo, en un trabajo titulado *Curuzu Bartolo*, de la serie "Tradiciones Guaireñas" publicada en un periódico local:

"(Pa'í Bartolo) se dirigió a Rozado, cercano lugarejo del pueblo y se lanzó para vadearlo, a un furioso arroyuelo del camino, cerca de Tava Arroyo, pereciendo ahogado en las espumosas aguas que le sirvieron de sutil mortaja. Su cuerpo inanimado fue retirado de aquellas aguas para recibir piadosa sepultura y los vecinos, sus amantísimos hijos espirituales, clavarón en la margen de aquel arroyo nefando una gran cruz de tayi (lapacho) en consagración de la desgracia y para recordar a los transeuntes, como aquel epitafio de las Termópilas, con aquel símbolo de la fe, que allí pereció Pa'í Bartolo, el amigo de los pobres. Desde entonces aquella cruz se llamó Curuzú Bartolo y el arroyo, Arroyo Bartolo. Yendo del pueblo de Villa Rica e Rozado por Paso Pé o Puente Liberal, se cruza por el insignificante pero legendario arroyuelo, y la cruz, retirada por manos piadosas se la venera en casa de don Hilario Moaurio, quien le ha levantado un oratorio y acostumbra ofrecer cada año, el 3 de Mayo, día de la Santa Cruz, un animado chipá curuzú, adonde tantas veces he asistido para recibir mi parte en el reparto de los ricos chipalopíes"¹.

"La mencionada cruz es milagrosa. Cuando la sequía se hace prolongada y las rogativas en la iglesia no obtienen el favor del cielo de enviar una lluvia salvadora; cuando las sementeras, el avatí (maíz), el arroz y el tacuarehẽ (caña dulce) inclinan sus frágiles cañas hacia el suelo, agobiadas por el calor y vencidas por la sed de aguas; cuando el inambú guasú, en las siestas soñolientas clama inútilmente por el agua — elemento esencial de la vida — entonces se recurre, como supremo medio, a Curuzú Bartolo, haciéndole una novena y llevándolo cada tarde, al pos de cánticos, raveles y tambores, al Arroyo Bartolo para darle un baño. Al terminar el noveno día, infaliblemente, el cielo se nubla, la atmósfera refresca y la lluvia bienhechera cae piadosamente devolviendo a la tierra agrietada y desesperada, la vida. Es el milagro de Curuzú Bartolo". (Bibl. 14).

También Irma Isnardi, en una comunicación del Centro de Estudios Antropológicos del Paraguay fechada Diciembre 12 de 1950, cita la práctica de "bañar la cruz cuando el agua escasea", sin mencionar rogativas o procesión. En varios casos observados personalmente, se celebró una novena, al terminar la cual se condujo la cruz en procesión solemne hasta un curso de agua en la que fué sumergida. La misma ceremonia se realiza, en partes, con una imagen de San Vicente Ferrer (y posiblemente otros santos); y evidentemente tiene vinculación con estas prácticas, la de sustraer una olla perteneciente a una persona colérica y que posea una sola y escon-

derla, sumergiéndola en un arroyo o manantial. (La olla debe devolverse a su dueño una vez que haya llovido). Así como Curuzú Bartolo señalaba el lugar en donde murió en forma trágica un sacerdote, muchas cruces consideradas milagrosas tanto por su poder de atraer la lluvia como para conceder otros favores, rememoran muertes igualmente trágicas, como ya se ha dicho. La creencia de que las almas de los difuntos se refrescan haciendo llover se conserva en una *ñe'engá* (sentencia) del refranero paraguayo: *Oñembo-piro'y lasánima* (se refresca el alma del difunto), empleada al referirse a una lluvia torrencial que coincida con la muerte de alguien. Esta creencia también, se halla estrechamente relacionada con las prácticas populares empleadas para impetrar del cielo el beneficio de la lluvia, siendo también de origen peninsular, como veremos más adelante.

Esta Cruz que tiene el poder de desencadenar la lluvia ¿simboliza, en las inexploradas reconditeces de la subconsciencia del campesino paraguayo, al Curupí de la mitología guaraní; o ya estaba dotada de este poder cuando la introdujeron los conquistadores? Dos hechos parecieran reforzar la primera hipótesis: 1) el que la vara, a veces provista de un travesaño que la convierte en cruz, simbolizaba a Curupí en una fiesta religiosa de los Tupinambá; y 2) el que los Mbyá contemporáneos sumergen su *yvyra'í* o *popyguá* (vara insignia) en un curso de agua cuando piden agua a los dioses en una sequía prolongada (Bibl. 12, p. 130). Pero el lugar secundario que ocupa Curupí en las tradiciones de los tres subgrupos guaraníes que aún pueblan la Región Oriental, unido al hecho de invocar Mbyá y Chiripá a Tupã Ru Eté y Tupã respectivamente como dueño de las aguas y dios de los truenos, relámpagos y lluvia (Bibl. 12, p. 31; Bibl. 9, p. 80) ² hace indispensable examinar nuevamente el folklore peninsular.

“Aún subsiste en Gamonal, unida y pujante” (dice Serra y Boldú) “la que en siglos pasados se llamaba *Cuadrilla de Nuestra Señora de Gamonal*. Los asociados son veinte pueblos comarcanos. Las primeras constituciones de la cuadrilla que se conocen datan del siglo XVI (1502)... La misión de la Cuadrilla es celebrar periódicamente rogativas, de ordinario para impetrar del cielo, por intercesión de la Virgen, el beneficio de la lluvia, como asimismo en pertinaces sequías y en plagas del campo. El día señalado para la rogativa, el pueblo labriego... descansa de su labor, y por veredas y caminos vecinales afluye al punto de peregrinación... El acto de recepción de las cruces es original y típico; según van llegando, la cruz de la parroquia de Gamonal sale a su encuentro y tocándose ligeramente una y otras, se dan lo que llaman el beso o saludo... La procesión se ordena por la extensa campa...”

Al ocuparse el mismo autor de la procesión de las cruces en Juncadella, con el mismo objeto de impetrar del cielo el beneficio de la lluvia, cita un detalle interesante, por explicar el origen de una creencia para-

guaya: *Oñembo-piro'y las-ánima* (se refresca el alma del difunto), a la que se ha hecho ya referencia:

“También se canta un responso por los difuntos de los alrededores, para que intercedan ante Dios para alcanzar el beneficio de la lluvia...” (Bibl. 15).

Nieves de Hoyo Sancho completa el cuadro, en un trabajo sobre el mismo tema titulado *Que llueva, que llueva*, publicado en 1944, que abarca a Lérida, Olivenza, Almería, Málaga y otras regiones:

“Almería, el país más seco de España, celebra, como es natural, gran número de rogativas; pero como cuando llueve suele hacerlo torrencialmente, produciéndose grandes riadas, el mismo medio que tienen para pedir el agua lo emplean para que cese, aunque con un acto bien extraño: sacan en procesión al Patrón, y llevándole al lugar de la riada, le meten dentro del agua para que la detenga, corte así la riada y cese de ese modo el arrastre de los sembrados”.

“Málaga, su vecina, tiene una costumbre muy parecida: cuando la sequía es grande, al hacer las rogativas en algunos pueblos costeros, llevan la imagen a la orilla del mar y la sumergen en el agua para que atraiga así la lluvia”. (Bibl. 16).

Roger Bastide, en el Prefacio de *Folklore y Psicoanálisis* de Carvalho Neto, dice que: *La interpretación psicoanalítica ofrece a mi modo de ver, un grave peligro en el dominio del folklore; este es que una interpretación psicoanalítica puede siempre ser encontrada, sin que se la pueda probar realmente, o por lo menos confirmar su valor probable*”.

El presente caso constituye un ejemplo concreto de este peligro que subraya Bastide: empleando el método psicoanalítico se calificaría la fiesta de *Curuzú Yegué* como fiesta de inspiración pagana o, al menos, fuertemente impregnada de reminiscencias guaraníes, hipótesis que, ignorándose muchos datos de los que ahora disponemos, se había formulado ya mucho antes. Sin embargo, analizando el problema a la luz de este mayor acopio de datos relacionados con el tema, y hasta que una investigación minuciosa no demuestre lo contrario, sería lícito descartar la evidente similitud existente entre el antiguo rito tupinambá (y las fiestas religiosas contemporáneas de Mbyá y Chiripá) y la fiesta maya europea precursora de *Curuzú Yegué*, como un caso más de paralelismo entre el folklore del Viejo Mundo y el del Nuevo. En este caso, tanto *Curuzú Yegué* o *Curuzú Pesebre*, como las prácticas y creencias paraguayas relacionadas con la Cruz como *Ama Yára* o dueña de las lluvias, serían de origen ibérico y de inspiración netamente católica. Más aún: descartándose la guaranización del nombre y los himnos, la sustitución de golosinas europeas por golosinas regionales, la del romero por *yvyraoví*,

etc., como transformaciones obligadas de aculturación regional, puede decirse que ni en la fiesta de *Curuzú Yegué* ni en las prácticas relacionadas con la demanda de lluvia puede observarse la existencia de injertos de origen guaraní tan conspicuos en otras manifestaciones de la cultura popular paraguaya.

NOTAS

1) *Chipá curuzú* es el nombre de una chipá en forma de cruz; su empleo para designar la fiesta creo que se debe a una equivocación.

2) También he consultado el caso con Guaraníes del Ypané, informándome un dirigente que ellos consideran como Dueño de la Lluvia a Yvytingy Yáry (dueño del árbol o manifestación de la niebla), y en tiempo de sequía le invocan cantando: *Tambo-yapú niché Che Rú(a) Jasuká yrysã che yeupé*: haga yo tronar, en verdad, las cuerdas del curso del agua del Jasuká de Che Rú (mi padre, nombre de uno de sus dioses).

BIBLIOGRAFIA

- 1 J. Natalicio Gonzalez: *Proceso y Formación de la Cultura Paraguaya*, Asunción, 1948.
- 2 Paulo de Carvalho Neto: *Folklore y Psicoanálisis*, Buenos Aires, 1956.
- 3 Moisés S. Bertoni: *Civilización Guaraní*, Parte II — Religión y Moral. Obra póstuma, s/f. El Prefacio de Leopoldo Benitez está fechado Asunción, 1945.
- 4 León Cadogan: *El culto al árbol y a los animales sagrados...*, *América Indígena*, México, Octubre, 1950.
- 5 Silvio Codas: *Curuzú Yegué*, en *El Surco*, Villarrica, Setbre. 12, 1959.
- 6 Recopilación de cantos religiosos en guaraní y datos acerca de Curuzú Labrele y Curuzú Bernardo, hecha a pedido del autor por don Antonio Cardozo, de Natalicio Talavera. Ms.
- 7 Un informe acerca de la Cruz como Patrono de las Escuelas, y descripción detallada de una fiesta celebrada en una escuela de Lopeñú (Villarrica) durante la primera década del siglo, preparada por don Gabino Melgarejo, de Yvaroty, Villarrica; ms.
- 8 Josef Haekel: *Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens*, en *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1955.
- 9 León Cadogan: *Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual*, en *Revista de Antropología*, São Paulo, 1959.
- 10 Egon Schaden: *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*, São Paulo, 1955.
- 11 Marcial Samaniego: *Mitología Guaraní* (Poema épico religioso de los Tavyterã o Pai del Alto Ypané, distribuido con motivo del Congreso de la lengua tupí-guaraní, mimeografiado), Asunción, 1956.
- 12 León Cadogan: *Ayvú Rapytá* (Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá), São Paulo, 1959.

- 13 Flérída de Nolasco: *Santo Domingo en el Folklore Universal*, Ciudad Trujillo, 1956.
- 14 Ramón I. Cardozo: *Curuzú Bartolo*, en *El Deber*, Villarrica, Mayo 20, 1933.
- 15 Valerio Serra y Boldú: *Costumbres Religiosas*, Cap. II, Culto a María. En: *Folklore y costumbres de España*, Tomo III, Carreras y Candí, Director, 2a. Edición, editor Alberto Martín, Barcelona, 1934. El Dr. Enrique Palavecino, de la Universidad de Buenos Aires, gentilmente me proporcionó copia dactilografiada de este trabajo.
- 16 Nieves de Hoyos Sancho: *Que llueva, que llueva*; *El Español*, Año III, N.º 70, 1944. También en este caso, la autora me proporcionó copia dactilografiada de su trabajo. Como se verá, careciendo de este trabajo y el anterior, hubieran sido infructuosos mis esfuerzos por averiguar el origen de las creencias y prácticas paraguayas relacionadas con la Cruz en su carácter de *Ama Yára* (dueña de la lluvia).

Nota: Se emplea la ortografía utilizada en las fuentes. C = c española y k; y = ye (j inglesa) y sexta vocal guaraní; z = s. En las palabras guaraníes, la h es aspirada, grafiándose sin embargo, a veces, con jh.

PROYECCIONES FILOSÓFICAS DE ALGUNAS TEORÍAS ETNOLINGÜÍSTICAS CONTEMPORANEAS

GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI

(Universidad Nacional del Litoral — Universidad Católica de Santa Fe)

2a. PARTE

III

EL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

El aspecto etnosicológico del relativismo cultural es el que incide directamente en el problema del conocimiento y de su veracidad. Aunque Herskovits apenas roza el problema en su último artículo ⁵⁷, ya anteriormente se había pronunciado por un relativismo epistémico de base lingüística: “Nos acercamos aún — escribe en ‘El hombre y sus obras’ — al problema de la naturaleza última de la realidad misma. Cassirer sostiene que la realidad solamente puede ser experimentada por medio del simbolismo del lenguaje. Entonces, la realidad, *¿no resulta definida y redefinida por los simbolismos siempre cambiantes de los innumerables lenguajes de la humanidad?*” ⁵⁸.

Por su parte, el trozo de la obra de Cassirer al que Herskovits se refiere, no puede ser más explícito en su negación de toda posibilidad de transcendencia ⁵⁹. En él, pareciera olvidar su autor que un símbolo lo es en cuanto conjunto de relaciones recíprocas entre significante y significado y que, por lo tanto, no puede, en modo alguno, ser reducido al mero significante, como se desprende del texto referido. El significante es sólo por, en cuanto y en referencia a su significado que lo trasciende en cuanto no se identifica con él.

Esta postura idealista parece empíricamente infundada. Las formas simbólicas son el medio de aproximarse progresivamente a la captación de “Lo Extramental”. Es cierto que ellas constituyen el único medio de que dispone el hombre para la penetración de la realidad “en sí” que lo trasciende, pero esto no significa que deban ser consideradas ilusorias de lo cual se desprendería su inherente falacidad. Al contrario, el progresivo dominio que de lo cósmico han obtenido las ciencias físicas, demuestra

que la "forma simbólica" dista mucho de ser una vía de escape a la realidad. Por el contrario, ella suple la natural indigencia de nuestras posibilidades epistémicas para penetrar y captar algo de la Realidad Extramental en cuanto tal.

Tampoco debe el símbolo ser interpretado como "el supuesto previo para todo lo que sea captar 'objetos' o realidades" ⁶⁰ de tal modo que lo real no pudiera concebirse "en sí" sino por referencia a lo simbólico. El signo, relación de significante a significado, adquiere su validez epistémica, no por ser un "a priori" previo a toda experiencia, sino por fundarse en las vivencias cotidianas de una realidad: el hombre que, aunque trasciende lo cósmico en cuanto actividad mental creadora ⁶¹ es, por su naturaleza bio-física, parte del cosmos. De tal modo, el hombre se entronca en Lo Extramental pues él mismo es también y parcialmente algo de lo extramental: sus sentidos lo enlazan con lo extrasomático mediante procesos que obedecen a leyes cósmicas que escapan y trascienden la faz creadora del hombre-mente.

Pero, dejemos estos planteos filosóficos para las conclusiones y volvamos a nuestra actual tarea: la de mostrar como la postura relativista de fundamentación lingüística toma forma sistemática en la obra de

Benjamin Lee Whorf.

Este autor jamás llegó a publicar un libro en que sintetizara su pensamiento. Sin embargo, sus artículos constituyen, en sí, un cuerpo de doctrina bastante sólido y coherente. Ellos han sido recientemente reunidos y editados por John B. Carroll, bajo el título de "Language, Thought and Reality" ⁶².

No es éste el lugar para llevar a cabo un análisis exhaustivo del pensamiento de Whorf en la multiplicidad de sus proyecciones. Me limitaré a exponer los aspectos que se refieren directamente al relativismo lingüístico y a sus proyecciones filosóficas. Estas últimas son estudiadas por nuestro autor en su monografía "Language, Mind and Reality", cuyas tesis habrán de ser analizadas al final del presente estudio.

Una idea fundamental es la que inspira implícita y, a veces, explícitamente, toda la concepción relativista de Benjamin Lee Whorf. Ella puede resumirse perfectamente utilizando la terminología filosófica del marxismo, que yo he elegido para exponerla en virtud de un evidente parentesco entre las falacias reduccionistas del tipo Hegel-Marx, por un lado, y la falacia lingüística de Whorf, por el otro. Desde un punto de vista epistemológico, lo falaz es exactamente lo mismo en uno y otro caso: el erigir un elemento o hecho cultural dado, en factor determinante de todos los demás.

La "falacia lingüísticista" considera las estructuras idiomáticas como *base* y el resto de los hechos sico-social-culturales, como meros *epi-*

fenómenos de lo lingüístico. Al ser el hecho-base algo naturalmente diversificado y al considerar el resto de las creaciones humanas como dependiendo de él, la conclusión relativista se impone como valedera; lo cual deja de suceder cuando se analizan las premisas y se cuestiona fundamentalmente su validez en términos de una concepción humanista y totalista de lo idiomático en cuanto hecho cultural.

Esta supervaloración de lo lingüístico ya aparece en los primeros trabajos de Whorf. Así, afirma de la noción de *significado* que “se lo hallará íntimamente conectado con lo lingüístico; su principio es el simbolismo, pero el lenguaje (inglés *language*; resulta difícil saber si se refiere a la función simbólica o al idioma) es el gran simbolismo que da pie a todos los otros”⁶³.

Pasemos ahora a analizar los diversos aspectos de la temática relativista de cuño lingüístico.

El primer punto que nos interesa analizar es *el problema de los “universales lingüísticos”* que este autor encara específicamente en sus monografías “Grammatical Categories”, “Discussion of Hopi Linguistics”, “Language; Plan and Conception of Arrangement” y “Gestalt Technique of Stem Composition in Shawnee”.

El todo de la teoría whorfiana es bastante desigual. Quizás se deba ello a que jamás tuvo oportunidad de elaborar una obra de conjunto. Esta desigualdad aparece claramente si se compara su postura respecto al problema de los universales lingüísticos con la adoptada en temas específicamente metalingüísticos.

Nuestro autor dista mucho de negar la existencia de universales lingüísticos; lo prueba el mero hecho de haber elaborado un agudo esquema para la sistematización de los hechos idiomáticos⁶⁴, *cuya validez afirma para todo tiempo y lugar*.

Su planteo consiste en negar que este problema pueda tener solución mediante la ilusión simplista de la gramática tradicional, concretada en la aceptación de las categorías propias de los idiomas indoeuropeos, muy especialmente, las de las llamadas lenguas clásicas⁶⁵.

Tal actitud dista mucho del puro relativismo. Por el contrario, Whorf cree en la existencia de los universales lingüísticos, pero sostiene la necesidad de establecerlos sobre bases más sólidas. Pero dicha necesidad sólo puede ser satisfecha por una vía estrictamente empírica. “Para hacerlo — nos dice — debemos reexaminar los tipos de categorías gramaticales que se encuentran en los idiomas, empleando una amplia visión universalista de los fenómenos lingüísticos, esbozando conceptos más o menos nuevos y efectuando los necesarios agregados a la terminología”⁶⁶.

En realidad, vemos, al releer sus estudios de lingüística indoamericana, su “Some Verbal Categories in Hopi” y su “Gestalt Technique of Stem Composition in Shawnee”⁶⁷, por ejemplo, como Whorf insiste en la

determinación de las categorías gramaticales y de su valor semántico mediante una constante y sistemática referencia a lo que yo he denominado *sentido endolingüístico* ⁶⁸. Esto es que toda determinación de unidades-tipo debe extraerse de, y efectuarse según el sistema de relaciones recíprocas, peculiar e inherente a cada estructura a analizar.

Así, los universales lingüísticos resultan esquemas más amplios logrados a partir del estudio concreto de las estructuras individuales.

Veamos, pues, cuáles fenómenos lingüísticos pueden ser, según sus puntos de vista, considerados universales; propios de la naturaleza misma de lo idiomático.

Una exposición esquemática del problema nos la da Whorf en su "Language: Plan and Conception of Arrangement" ⁶².

Lo que interesa destacar aquí, es que nuestro autor concibe la existencia de niveles o planos lingüísticos de índole universal; que tales planos no constituyen, en modo alguno, un sistema estático de casillas recíprocamente comunicables, sino un sistema dinámico de partes interreferidas funcionalmente y, por lo tanto, susceptibles de condicionarse e influirse unas a otras ⁶⁹; y, finalmente, que trata las jerarquías lexémicas, como uno de los planos de la Morfosintaxis, que él denomina Semasiología, plano que coexiste junto a otros dos; el de la palabra y el de la oración. Esto último: el hecho de concebir el léxico a modo de *inventario* e incluirlo dentro de la gramática, forma parte de su concepción generativa del sistema idiomático, latente en lo que él denomina *estructura encubierta*. En efecto, el papel que Whorf atribuye a los fenómenos lexémicos dentro del funcionamiento de lo lingüístico, es muy similar al que actualmente se le da en Gramática Transformacional.

En el artículo sobre las categorías gramaticales ⁷⁰, nuestro autor fundamenta el criterio que lo había movido a elaborar su "Plan" y, al mismo tiempo, establece la naturaleza de los universales lingüísticos que sirven de base a su esquema.

En primer lugar, es interesante destacar que el criterio whorfiano no da pie al distribucionalismo meramente "posicionalista", tan en boga en muchas descripciones de idiomas indoamericanos elaboradas en su país, y es preciso reconocerlo, en abierta contraposición con el pensamiento primero de la lingüística teórica estadounidense, concretado en la obra de Sapir.

Según Whorf, "este punto de vista (el "posicionalista") prescinde de la consideración de las varias clases de palabras marcadas, *no por rótulos morféminos*, sino por y según *tipos de esquematización*, por ejemplo, por el evitar sistemáticamente ciertos morfemas; por la selección lexical; por el orden de las palabras, que también es orden de las clases; y, en general, según una configuración lingüística definida" ⁷¹.

La principal distinción que él descubre, en el plano de los *universales lingüísticos*, es la existente entre categorías descubiertas (overt cate-

gories) o fenotipos, y categorías encubiertas (covert categories) o criptotipos.

Las primeras se caracterizan por poseer una “marca formal presente... en toda oración que contenga un miembro de dicha categoría”⁷².

Las segundas, en cambio, “se hallan marcadas... solamente en ciertos tipos de oración (ya veremos como puede relacionarse esto con las modernas concepciones generativas de la gramática) y no en todas aquellas en que ocurra un elemento o palabra perteneciente a la categoría en cuestión. El ser dicha palabra miembro de una clase determinada, no resulta evidente hasta que se presenta el problema de usarla o de referirse a ella en uno de estos tipos específicos de oración, y, entonces, encontramos que pertenece a una clase la cual requiere cierto tratamiento distintivo, que puede ser también un tratamiento negativo consistente en la exclusión de aquel tipo específico de oración”⁷³.

Esta característica de poder o no ocurrir en una dada secuencia típica con otros elementos propios de determinados tipos construccionales es lo que Whorf designa como la *capacidad de reacción* (reactance) de una categoría encubierta ⁷⁴.

Veamos qué importancia presentan estos aportes de Whorf para situar y valorar su obra dentro de la Lingüística General contemporánea.

Creo que en su noción de *criptotipo*, en cuanto funcionalmente opuesto al *fenotipo*, hay implícito una concepción dinámica y cuasigenerativa de la estructura idiomática. Ello convierte a Whorf, con las lógicas limitaciones impuestas por el grado de desarrollo de la Teoría Lingüística cuando escribiera sus estudios, en un precursor, aunque inconciente de serlo, de la Gramática Transformacional contemporánea ⁷⁵.

Los criptotipos equivaldrían, en las actuales concepciones transformacionalistas, a miembros de clases formales caracterizadas por rechazar, *por agramaticales*, ciertas y determinadas operaciones transformacionales. En cuanto a lo que define al criptotipo; a esa propiedad de *latencia estructural*, es decir, de *comportamiento funcional latente* ⁷⁶, que Whorf designa como su “capacidad de reacción”, tenemos que no se trata sino del grado de licitud o ilicitud, hoy denominado *gramaticidad* (grammaticalness), con que ciertas operaciones transformacionales pueden aplicarse a estructuras oracionales en las que figuran, como constituyentes, miembros de algunas clases formales. Así, los verbos intransitivos, que Whorf presenta como criptotipos a causa de su carencia de voz pasiva, serían actualmente definidos como miembros de una subclase de la clase formal “verbo”; subclase caracterizada por el hecho de que toda vez que alguno de sus miembros es constituyente de una *frase verbal* ⁷⁷, la oración a que pertenece dicha frase no puede ser *transformada* en pasiva, y, de serlo, la *transformación* (transform), u oración resultante de la anterior operación *transformacional* (transformation), ha de ser necesariamente agramatical; ha de repugnar a los *hábitos lingüísticos* de los hablantes ⁷⁸.

Simbólicamente ⁷⁹ tendremos:

$$\begin{aligned}\text{Or.} &= \text{Fr.N.} + \text{Fr.V.} = \text{Prop.} + \text{ivo.} = \text{Juan camina} \\ \text{Fr.N.} &= \text{Prop.} = \text{Juan} \\ \text{Fr.V.} &= \text{ivo.} = \text{camina}\end{aligned}$$

De donde:

$$\text{Prop.} + \text{ivo.} \text{ —————/—————} \rightarrow \text{Prop.} + \text{Fr.V.Pva.}$$

Esto significa que la operación de sustracción y las dos operaciones de adición que, en español se requieren, en el constituyente *frase verbal*, para transformar en pasiva una *creación nuclear* (kernel sentence), no pueden efectuarse aquí porque el verbo *caminar* pertenece a la subclase funcional de los intransitivos; el resultado sería agramatical:

T. = Prop. + Fr.V.Pva. = Prop. + Aux. + R. ivo. + M. Part. = Juan es caminado.

Benjamin Lee Whorf llega, partiendo también de una concepción dinámica de lo idiomático, a las mismas conclusiones de la gramática transformacional: para algunas subclases de la clase “verbo”, la operación transformacional “pasiva” es lícita y la *transformación* resultante, gramatical; para otra subclase, la de los verbos intransitivos, no lo es.

Finalmente, no puede dejarse de recalcar el hecho de que el postular la existencia de dos tipos de categorías funcionalmente opuestas y diferenciadas, muestra como el punto de vista whorfiano combina lo estático y lo dinámico, en su concepción del sistema. Todo idioma participa, pues, de ambos aspectos los cuales nos son dados por la universal coexistencia de *categorías descubiertas* y *categorías encubiertas*.

Esta naturaleza dual del idioma es concebida por nuestro autor como una coexistencia de factores diferenciados, pero también relacionados entre sí. La acabada comprensión del aspecto *expreso* de la estructura, el cual nos es dado por los fenotipos, requiere el conocimiento de su aspecto *implícito y latente*, concretado en el funcionamiento de los criptotipos que junto a ellos puedan coocurrir en la cadena hablada ⁸⁰. De este modo queda, pues, establecida la conexión funcional entre el aspecto estático y el dinámico de la gramática.

Con su concepción dualista del idioma y con su noción de criptotipo, Whorf anticipa, con sentido generativo, la solución de problemas que sólo la encontrarían, finalmente, en el actual estructuralismo transformacionista, con su doble concepción de una *gramática del núcleo* (kernel grammar) y de otra que estudia las *operaciones transformacionales* y sus productos, las *transformaciones*; y que constituye la *gramática transformacional* (transform grammar).

Es el constituido por su distinción entre fenotipos y criptotipos, el aspecto más importante de su aporte a la solución del problema de los universales lingüísticos.

Podemos concluir que la postura whorfiana con referencia al problema de los universales lingüísticos, puede ser caracterizada, a pesar de más de una inconsecuencia que quizás hubiera desaparecido en una reelaboración de su pensamiento, como la de un mesurado pluralismo tipológico-estructural; pluralismo fundado en la diversidad funcional interna existente entre los idiomas-tipo, es decir, en el sentido endolingüístico típico de los fenómenos; cuyo sentido da fundamento a todo sistema.

Es interesante destacar aquí, algo que, aunque en el conjunto total de su obra quizás no pase de mera referencia, incide en el problema de la fundamentación metalingüística de los universales lingüísticos.

En su monografía "Gestalt Technique of Stem Composition in Shawnee", al analizar las contribuciones de la sicología de la forma para el estudio de la percepción visual, acentúa repetidamente el hecho de la unidad de naturaleza existente entre los hombres, a pesar de su diferenciación cultural y lingüística⁸¹. Cabe sin embargo preguntarse hasta qué punto este reconocer la importancia de la universal naturaleza sicobiológica del hombre y de su incidencia en la esquematización de la experiencia (de cuya incidencia no puede prescindir su simbolización pauta hecha sistema idiomático), puede compaginarse con el whorfiano principio lingüístico de la relatividad, en la medida en que dicho principio considera lo idiomático como *factor causante* de la sistematización de nuestra experiencia no-lingüística, aún en el plano no-cultural de lo puramente síquico. En efecto, la actitud mesurada que Whorf muestra respecto a los universales, en el terreno de lo estrictamente lingüístico, es lamentablemente abandonada cuando, como veremos más adelante, lo trasciende para llegar a lo metalingüístico. Allí, el hecho empírico de las diversidades estructurales lo lleva a extraer conclusiones apresuradas en el campo de la Etnosicología y de la Sociología de la Ciencia.

NOTAS

57) MH 1958, pág. 267.

58) MH 1952, pág. 78.

59) Ernst Cassirer, "Antropología filosófica", versión española del original inglés por Eugênio Imaz, México, 1951; citado, de ahora en adelante, como EC 1945. Cfr. págs. 46 y 47.

60) Ernst Cassirer, "Las Ciencias de la Cultura", versión española del original alemán por Wenceslao Roces, México, 1951; citado, de aquí en adelante, como EC 1951. Cfr. pág. 51.

61) Germán Fernández Guizzetti, "Sicología, Lingüística y unidad de *Lo Humano*", comunicación al Primeiro Congresso Brasileiro e Jornada Latino-americana de Psicologia. Curitiba, diciembre 1953; citado, de aquí en adelante, como GFG 1953-b.

62) "Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf". Cambridge-Massachusetts, 1956.

Los trabajos estudiados en esta monografía, y a los cuales habré de referirme constantemente, son, además del ya citado en nota n.º 44: "On the Connection of Ideas", citado como BLW 1929-a;

"On Psychology", citado como BLW 1927-b;

"The Punctual and Segmental Aspects in Hopi", citado como BLW 1936-a;

"A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities", citado como BLW 1936-b (fecha aproximada de redacción);

"Grammatical categories", citado como BLW 1945 (fecha de publicación);

"Discussion of Hopi Linguistics", citado como BLW 1937;

"Language; Plan and Conception of Arrangement", citado como BLW 1939-a;

"Some Verbal Categories of Hopi", citado como BLW 1938-b;

"The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language", citado como BLW 1941-a;

"Gestalt Technique of Stem Composition in Shawnee", citado como BLW 1940-a;

"Linguistic Factors in the Terminology of Hopi Architecture", citado como BLW 1953;

"Science and Linguistics", citado como BLW 1940-b;

"Linguistics as an Exact Science", citado como BLW 1940-c;

"Languages and Logic", citado como BLW 1941-b;

"Language, Mind and Reality", citado como BLW 1942.

63) BLW 1927-b, pág. 42.

64) BLW 1938-a.

65) Ibid., pág. 87.

66) Ibid.

67) BLW-b y 1940-a.

68) Germán Fernández Guizzetti, "Sentido, distribución y significado en el análisis funcional de las estructuras idiomáticas indoamericanas", publicado en el Vol. 6, N.º 2 de la Revista de Antropología, São Paulo, 1958 (citado de aquí en adelante como GFG 1958), pág. 193.

69) BLW 1938-a, pág. 132. Allí, al tratar los *tipos derivacionales*, sostiene expresamente su relación con los fenómenos morfológicos en términos que no dejan lugar a dudas acerca de su afirmación de las influencias recíprocas entre los planos idiomáticos: "Ellos (los tipos derivacionales) pueden fundirse o llegar a identificarse con las categorías morfológicas, y, en algunos idiomas, este apartado deberá transferirse del *lexema*, a la *palabra*: a la morfología".

70) BLW 1938-a.

71) BLW 1945, págs. 87-88.

72) Ibid., pág. 88.

73) Ibid., pág. 89.

74) Ibid.

75) Con referencia a la concepción generativa de la gramática, podemos dar la siguiente bibliografía fundamental: Noam Chomsky, "Syntactic Structures", La Haya, 1957.

Zellig S. Harris, "Co-occurrence and transformation in linguistic structures", publicado en el Vol. 33, N.º 3 de *Language*, Baltimore, 1957.

Fred W. Householder Jr., "On Linguistic Primes", publicado en el Vol. 15, N.º 2 de *Word*, New York, 1959.

Dean Stoddard Worth, "Transform Analysis of Russian Instrumental Constructions", publicado en el Vol. 14, N.ºs 2-3 de *Word*, New York, 1958.

Sarah S. Gudshinsky, "Mazatec Kernel Constructions and Transformations", publicado en IJAL (International Journal of American Linguistics), Vol. 25, n.º 2, Baltimore, 1959.

Robert B. Lees, "The Grammar of English Nominalizations", publicado como Vol. 26, N.º 3 (parte segunda) de IJAL, Baltimore, 1960.

Las modernas concepciones generativas de la gramática, la llamada *gramática transformacional*, tienen por finalidad la de resolver problemas que no podían serlo por medio de un estructuralismo puramente distribucionalista. Así los que presentan las oraciones pasivas, en inglés o en español, las construcciones del tipo / nte s'e raixu // en guaraní, y las neutralizaciones que se dan en las construcciones participiales y de infinitivo en griego clásico.

Prescindiendo de las diferencias existentes entre las diversas teorías transformacionistas, todas ellas coinciden en distinguir dos planos fundamentales en la descripción de todo idioma: el de la *gramática del núcleo* (Kernel Grammar) y el de la *gramática transformacional* (Transform Grammar).

En la *gramática del núcleo*, y aunque muchos transformacionistas sean más o menos reacios en reconocerlo, se procede, fundamentalmente, en base a los métodos descriptivos estructurales (Sapir y, muy especialmente, Bloomfield) y según los planos descriptivos del estructuralismo pre-generativo. Según Chomsky, *Kernel Grammar* sería la que incluye un conjunto de oraciones elegidas "de tal manera que las secuencias terminales que subyacen al núcleo sean fácilmente derivadas a una descripción/E.F/ (se refiere al tipo descriptivo-estructural de naturaleza distribucionalista), mientras que toda otra oración puede ser derivada de las antes mencionadas secuencias terminales, por medio de ciertas operaciones transformacionales simplemente establecidas". (Chomsky, op. cit., pág. 48).

En la *gramática transformacional*, se estudian los tipos de construcciones, transformaciones (transforms), derivados de las que constituyen el nivel máximo de la *gramática del núcleo*, mediante operaciones transformacionales (transformations), las cuales exigen, como prerequisite, un exacto y exhaustivo análisis de las construcciones, o tipos construccionales, a transformar; análisis a efectuarse según los métodos estructurales tradicionales, es decir, lo que Chomsky denomina *phrase structure*.

Para Chomsky, "una operación transformacional T se efectúa sobre una determinada secuencia (o... sobre un conjunto de secuencias), cuya estructura posee determinados constituyentes, y la convierte en una secuencia con una estructura derivada que posee nuevos constituyentes" (Chomsky, op. cit., pág. 44).

Para Harris, "si dos o más construcciones (o secuencias de construcciones) que contengan las mismas *n* clases (no importa qué contengan además) ocurren con los mismos *n*-tuplos de miembros de dicha clase en las mismas circunstancias oracionales (sentence environments)... decimos que las construcciones son transformaciones (transforms) las unas de las otras y que cada una de ellas puede ser derivada de cualquiera de las otras mediante una específica operación transformacional" (Harris, op. cit., pág. 288).

Finalmente, importa destacar cuál es, para los transformacionistas, la finalidad de una descripción gramatical. Para Chomsky, el objetivo de una gramática se relaciona directamente con la predecibilidad de los hechos lingüísticos. Según él, una gramática no sólo ha de poder describir un cuerpo de enunciados ya registrados, sino también dar las pautas para la producción de un número de nuevos enunciados; enunciados que deberán resultar gramaticales. La gramaticidad (grammaticalness) de un enunciado se halla, para este autor, en relación directa su mayor o menor aceptabilidad

por quienes hablan, como materno, el idioma a cuyos esquemas estructurales se pretende que responda el enunciado en cuestión. Así, tenemos que existen diversos grados de gramaticidad y agramaticidad, según un enunciado responda o nó, a las pautas vernáculas en cada uno de los diversos planos descriptivos de una estructura idiomática.

76) Esta latencia que yo califico de funcional y que es definitoria de la esencia misma del *criptotipo*, llevó a Whorf a comparar su noción lingüística de *categoría encubierta*, con la psicológica de *inconciente*. Así, sostiene que “la semejanza de los criptotipos con el concepto de inconciente freudiano y, más aún, quizás, con el junguiano, seguramente sorprenderá... aunque este paralelo quizás no deba ser llevado demasiado lejos”. BLW 1937, pág. 111.

77) Por plano de la frase, entiendo el nivel estructural inmediato anterior al de la oración. Luego, las frases son los tramos (spans) en que una oración es dividida en una primera etapa analítica de segmentación.

78) GFG 1954, pág. 349.

“Los hábitos lingüísticos... (son los)... modos de simbolizar propios de una comunidad (noción sincrónica) que se concretan en las isoglosas cuyo conjunto nos da el idioma”.

79) El simbolismo que empleo se funda en el que Noam Chomsky nos da en su “Syntactic Structures”, del cual se aparta sólo en detalles. Doy, a continuación, las equivalencias correspondientes a cada abreviatura: Aux. (verbo auxiliar), Ava. (activa), Fr. (frase), ivo. (intransitivo), M. (marca), N (Sustantivo/nominal), Or. (oración nuclear), Part. (participio), Pl. (personal), Prop. (antropónimo), Pva. (pasiva) R. (raíz), T. (transformación), V. (verbo/verbal), + (adición) = (reescripto como...), —/—→ (operación transformacional ilícita).

80) BLW 1937, pág. 109.

“El significado de un *fenotipo*, aunque ostensiblemente claro, no puede ser plenamente comprendido en toda su sutileza, hasta que los criptotipos que van con él no hayan sido extraídos de su estado de subyacencia y sus significados vigentes, al menos en cierta medida, traídos a la conciencia”.

81) BLW 1940-a, págs. 164/6.

OBSERVAÇÕES DE WILHELM CHRISTIAN GOTTHELF VON FELDNER ENTRE OS MAXAKARÍ NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX

HANS BECHER

(*Niedersächsisches Landesmuseum, Hannover*)

Em aditamento ao relatório de Curt Nimuendajú sobre os Maxakarí inserido no volume VI da Revista de Antropologia (São Paulo, 1958), desejo publicar aqui alguns informes de um viajante alemão que esteve entre esses índios na primeira metade do século passado. Trata-se de Wilhelm Christian Gotthelf von Feldner, técnico de mineração e autor quase desconhecido, do qual não se faz menção na bibliografia etnográfica, pelo que nos parece interessante dar primeiro uma breve notícia biográfica.

Wilhelm Christian Gotthelf von Feldner nasceu no dia 6 de setembro de 1772 em Goschütz, na Silésia. Era um dos sete filhos de um pastor luterano, que vivia em precárias condições econômicas. A primeira instrução recebeu-a o menino de seu pai; em 1876 passou a frequentar, juntamente com o segundo irmão, o ginásio de Oels, onde tomou a decisão de se dedicar mais tarde ao estudo das ciências jurídicas. A morte súbita do pai, em 1789, obrigou-o a desistir do plano e a trabalhar como tarefeiro na mina de arsênico de Reichenstein. Por desavenças com um chefe deixou o lugar, assinando em 21 de setembro de 1803 um contrato com a embaixada real portuguesa de Berlim, que na época angariava mineradores alemães.

Para não viver sozinho em terra estranha, casou-se, antes da viagem, com Friederike Schwerin, filha órfã de um colega de seu pai. Em outubro de 1803 o casal partiu de Berlim, viajando via Hamburgo, Rendsburg e Tönning (na ocasião o Elba estava bloqueado) para Lisboa, aonde o navio, em consequência duma grande tempestade no golfo de Biscaia, chegou somente em fins de novembro.

Feldner foi logo encarregado de uma viagem de prospecção mineralógica e, a seguir, nomeado diretor da mina de carvão nos arredores do Porto. No exercício do cargo teve de enfrentar chicanas e dificuldades de toda sorte, mas conseguiu, assim mesmo, dirigir a empresa a contento, obtendo o posto de tenente e passando para o estado-maior da artilharia.

Depois da campanha contra as forças napoleônicas que haviam invadido o país, Feldner pediu demissão. Não lhe foi concedida e rece-

beu ordens de viajar para o Brasil, onde devia passar a parte restante do seu período contratual de serviço. Como em sua pátria não havia boas expectativas para o exercício de sua profissão, não teve outro remédio senão acatar as ordens recebidas, ainda mais porque, além da esposa, tinha de sustentar mais três filhos, o menor dos quais com meio ano de idade. Em março de 1810 embarcou com sua família, juntamente com mais 400 pessoas, num navio de transporte, que aportou ao Rio de Janeiro após uma viagem de sessenta dias.

O príncipe regente, recebendo-o com muita mercê, promoveu-o a capitão e enviou-o em fins de junho à Província do Rio Grande do Sul com o encargo de examinar uma jazida de lignito havia pouco descoberta. Seguiram-se viagens semelhantes a outras províncias, por um período de sete anos, em que raramente lhe era dado estar com a família. Em 1817 instalou na Fazenda Real de Santa Cruz, perto do Rio de Janeiro, uma carvoaria, que depois funcionou sob a sua direção.

A pedido seu, foi enviado a Viena, em 1820, a fim de transmitir à corte a notícia do nascimento da primeira filha da princesa imperial. Ao mesmo tempo foi promovido a tenente-coronel e agraciado com a cruz da Ordem de Cristo, à qual o imperador da Áustria juntou a da Ordem de Leopoldo. A viagem, que se estendeu por dezoito meses, deu-lhe ensejo para visitar a mãe, na Silésia, o que o alegrou mais do que todas as distinções honoríficas. Em Berlim foi atacado de grave pneumonia, de cujas conseqüências nunca se restabeleceu inteiramente.

De volta ao Rio de Janeiro, foi incumbido de conduzir à fábrica de ferro de São João de Ipanema, na Província de São Paulo, um grupo de trabalhadores especializados que trouxera da Alemanha. Quando, daí a pouco, D. João VI regressou à metrópole, obteve permissão de o acompanhar. Com sua família, que então contava oito pessoas, embarcou num grande navio de transporte com capacidade para 800 passageiros. Em Portugal foi vítima da xenofobia reinante na corte e por mais de um ano nada se resolveu sobre a sua colocação e os vencimentos que devia perceber. Afinal em 1822 fizeram-no inspetor da mina de ouro de Adiça, de reduzidíssima importância. Quarenta dias após assumir o cargo tornou a adoecer de pneumonia, que o vitimou em dez dias. Faleceu com 50 anos incompletos, deixando a esposa e seis filhos em situação de desamparo. Apesar de todos os esforços, a viúva não conseguiu que o governo das cortes lhe pagasse os vencimentos atrasados e a pequena pensão que lhe cabia por força de contrato após quase vinte anos de serviços prestados pelo marido. Somente depois de restabelecidas as prerrogativas do rei, foi atendida, graças à ação conjunta do cônsul-geral hanseático A. F. Lindenberg, do pregador evangélico alemão Dr. Bellermann e do Barão von Eschwege, amigo de Feldner, a solicitação da viúva, que então regressou à Silésia em companhia dos filhos.

Com os manuscritos deixados por Feldner a casa editôra G. W. Leonhardt, de Liegnitz, organizou uma obra em dois volumes, de 182 e 259 páginas, respectivamente, que foi publicada em 1828 sob o título de "Reisen durch mehrere Provinzen Brasiliens". O lucro da venda destinava-se a remediar um pouco a situação da viúva e dos filhos. O primeiro volume da obra traz uma descrição geral do estado econômico e cultural das províncias brasileiras; o segundo contém observações de viagem, um vocabulário da língua dos Botocudos, notas sobre algumas espécies da fauna brasileira, bem como a tradução da carta de Pero Vaz de Caminha. Um dos capítulos das observações de viagem trata dos índios Maxakarí ou, como lhes chama o autor, Machacarès (vol. II, págs. 141-152). É o que a seguir se reproduz e que, juntamente com o referido vocabulário do idioma dos Botocudos, representa a contribuição de Feldner ao conhecimento dos índios brasileiros. Modesta embora, contém contudo informes bastante valiosos sobre a vida dos Maxakarí em princípios do século passado.

Também Curt Nimuendajú parecia ignorar esse relato. Nas páginas em que trata do nome e da história dos Maxakarí e em que menciona todos os autores que escreveram sobre a tribo, não se refere a Feldner, nem à denominação Machacarès. A identidade entre os Machacarès de Feldner e os Machacalís (Maxakarí) de Nimuendajú é, porém, comprovada pelo fato de que os dois autores indicam os Panhame e os Patachos (Pataxô) como vizinhos dos Botocudos. Segundo Nimuendajú, a língua dessas tribos tem muita semelhança com a dos Maxakarí. Feldner, por sua vez, comunica não haver quase diferença entre os Maxakarí e os Panhame, os quais na época já se haviam fundido numa tribo só.

Segue-se o texto de Feldner:

Os Machacarès

Sem entrar em prolixas investigações genealógicas¹, creio poder afirmar que os Machacarès constituem a raça primitiva² dos índios mansos ou ditos domésticos dessas regiões. Não somente a formação do rosto e do corpo, como também costumes, opiniões e muitas outras qualidades o indicam. Zigomas vigorosos e, em geral, feições bem marcadas são comuns a todos os aborígenes brasileiros. Entretanto, essa fisionomia étnica se irá perdendo cada vez mais, pois os imigrantes brancos se empenham muito mais em aperfeiçoar os seus quase-irmãos do ponto de vista físico do que do moral. Os Machacarès usam amuletos de tipo igual ao dos índios domésticos e que consistem em três ou cinco sementes de uma fruta a que chamam curuanha³, bem como diferentes pedacinhos de madeira, raízes etc. Gostam de tirar os seus alimentos do reino vegetal, fazendo grandes viagens para obter batata-doce, e constituindo aldeias para, em comum, cultivarem bananas, mandioca, cará, batata-doce etc., como, por

exemplo, junto à aldeia do Capitão Tomé, no Mucuri. Os Patachos, Botocudos e outros, por seu turno, levam vida errante, preferindo alimentação de carne; mal deixam às suas mulheres o tempo necessário para plantar um pouco, que é sempre em quantidade insignificante.

Os Machacarès são fleumáticos, dóceis, deferentes e, ao mesmo tempo, gananciosos, invejosos, trapaceiros e tímidos. Toleram mais do que tôdas as outras tribos bravias, podendo, com algum cuidado, ser governados facilmente. Os Botocudos são muito mais obstinados e independentes; o meu companheiro de viagem, Simão, me prestava todo serviço, contanto que solicitado de maneira afável; prontificava-se a fazer qualquer coisa quando se lhe chamava *Simão arahè* (belo, amável); quando recebia alguma ordem de forma ríspida, respondia com gargalhadas ou até retrucava com o qualificativo *ton ton* (feio). Os Machacarès riam-se quando se lhes pedia um favor que exigisse o mínimo esforço e obedeciam somente quando se lhes falava com energia. Com os índios domésticos dá-se coisa semelhante.

O ciclo de vida de um Machacarè pode ser descrito com poucas palavras. Quando uma mulher está para dar à luz, chama a uma de suas companheiras; os homens que acaso estejam com ela no rancho ou pelo caminho, inclusive o próprio marido, não tomam conhecimento do fato e não se preocupam com nada. Nascida a criança, a mãe leva-a ao rio próximo, banhando-se junto com ela. Nos primeiros meses carrega a pequena criatura sobre a cabeça dentro de uma cesta oblonga, forrada de musgo (*Tillandsea*) ou de algodão, cobrindo-a com uma pele de animal. Logo, porém, que seja capaz de manter o corpo ereto, põem-na sentada, sobre a carga restante da mãe, dentro de uma correia de polegada e meia de largura, que a mãe leva prêsá à testa. Digo: sobre a carga restante, porque a mulher é o animal de carga do marido; é ela que transporta todo o trem doméstico, constituído de potes e cuias, gêneros alimentícios, como batata-doce etc. As mulheres são trabalhadoras; de fôlhas de tucum (uma palmeira) extraem uma espécie de linho, que fiam. Os homens apenas fazem arcos e flechas, vão à caça e somente a contragosto põem mãos a qualquer outro trabalho. A criança deixa de mamar por sua própria iniciativa. Logo que caminhe, deixam-na inteiramente à vontade, não a submetendo a nenhuma forma de educação, exceto quando, de vez em vez, se lhe põe em redor da fronte uma correia, como a acima mencionada, na qual, se no momento não há outra coisa por perto, se a faz carregar uma pedra para que se acostume a esta forma de transporte. À medida que vai crescendo o pequeno selvagem, êle se separa da mãe, procurando o convívio dos homens. Na companhia destes não tarda a se meter em umas tantas experiências de equilibrista. Assim, vi os meninos muitas vêzes trepados em árvores esbeltas até o ponto mais alto da copa, de onde tornavam à terra pelo pêso do próprio corpo, fazendo a árvore vergar-se; raramente ela baixava até o chão; desciam então com um

pulo ou procuravam alcançar um galho inferior, atingindo o solo ao longo do tronco da árvore. Os selvagens conhecem também a maneira de subir em árvores em uso entre os negros, que é a de amarrarem os pés. Os meninos constróem para si pequenos ranchos; têm arcos e flechas leves, que manejam com grande habilidade⁴. Acompanham os adultos na caça e fazem o papel de cães de caça. Vi um pequeno Machacarè de seus 12 a 14 anos de idade, que, na perseguição de uma anta ferida, tivera rasgado todo o lado esquerdo do corpo. A cicatriz se estendia do lado esquerdo, do peito até as costas. A perseguição da caça lhes aguça extraordinariamente o olfato e a vista. Descobrem qualquer pista de animal, por insignificante que seja, deitam-se ao lado dela no chão, cheiram-na e dizem há quanto tempo passou por aí o animal; com maior freqüência e segurança declaram-no com relação aos porcos (*Dicotyles*), à anta, à onça, menos facilmente com relação ao veado. Por meio do olfato descobrem também, ao toparem na mata ranchos indígenas abandonados, qual a horda a que pertenceram os moradores, se eram Patachos, Panhames, Machacarès⁵ ou Botocudos, quantos eram, quantas as mulheres dentre eles, há quanto tempo deixaram os ranchos etc.

Com seus dez ou doze anos o selvagem se torna moço, embora seja raro fundar economia própria antes dos vinte e cinco. Só então é que começa a tomar parte nas deliberações dos velhos, a pronunciar-se sobre o caminho a ser tomado pela horda, sobre os pousos a serem escolhidos com referência à caça e à pesca; e é então que constrói uma cabana própria para si e para os seus. Se consegue obter prestígio, se os seus conselhos muitas vezes foram os melhores, não tardará a ser o chefe da horda (principal, *princeps*), a qual daí por diante tem de sustentá-lo. Raramente volta a participar da caça e da pesca, fica deitado em seu rancho; os outros não o molestam e de bom grado lhe levam alimentos, para não lhe perturbarem as previsões e os sonhos, ocasião em que lhe vêm as melhores idéias. O chefe dos Machacarès que viviam comigo em Ponte do Gentio, chamado Capitão José, passava o dia deitado em sua cabana, sem empreender coisa alguma; até a comida lhe era posta na boca pelas mulheres. Todos lhe obedeciam; nunca ouvi entre êsses selvagens qualquer altercação, quer entre os homens, quer entre as mulheres. Ele parecia-me livre de toda paixão e muito justo: não tinha preferências por nenhum indivíduo da horda e na distribuição do produto da caça ou da pesca cuidava mais dos outros do que de si próprio. O sargento veio um dia dizer-me que todos os Machacarès estavam reunidos no rancho, tristes, negando-se a aceitar a farinha de mandioca. Indo lá pessoalmente, encontrei-os muito abatidos, alguns mesmo em lágrimas, e, depois de muito perguntar, soube que a alma do Chico (Francisco), índio falecido, da mesma horda, visitara de noite o Capitão José, comunicando-lhe que todos deviam morrer se não voltassem para Minas.

Só por pouco tempo consegui mantê-los comigo depois dessa aparição de Chico.

Não apreciam o gosto do sal, razão pela qual recusavam a carne seca salgada; tampouco pareciam gostar da farinha de mandioca.

Na mata andam inteiramente nus. Pouco deformam e pintam o corpo; amarram o *membrum virile* com um cipó, com auxílio do qual às vezes o prendem à perna direita.

Não se observam entre êsses selvagens quaisquer gestos indecentes, nem sequer se ouvem expressões obscenas; por outro lado, o que pode parecer incrível, veem-se crianças de dez a doze anos praticando o ato sexual, e os velhos não se opõem a isso, sendo que somente no caso de a coisa se dar muito publicamente enxotam os pequenos para o mato, rindo e chamando-os de cachorros. Num dia de descanso eu me sentara com a espingarda num tronco de cedro caído na queimada, com o intuito de espreitar as araras. Alguns dos selvagens estavam deitados a dormir, outros haviam ido pescar, os demais estavam na caça. Dois índiozinhos, uma menina de seis a sete anos, e um menino, a que eu dera o nome de Miguel, de nove ou, no máximo, dez anos, brincavam por perto; por causa do barulho que faziam, censurei-os repetidas vezes; ficaram quietos, pensei, em consequência de minhas admoestações; quando, porém, olhei para trás, vi as duas crianças montadas sobre o tronco de cedro e o pequeno Miguel estava prestes a alcançar o seu objetivo. Cheio de indignação, chamei o pai da menina, que estava em seu rancho; veio, atirou uns torrões de terra em direção das crianças, enxotou-as para o mato e, dando risada, voltou para o rancho. A poligamia é tradicional entre eles, mas são poucos os que têm mais de duas mulheres; não raro a filha é mãe de netos do pai⁶.

Nessa horda havia duas mulheres que, não tendo marido, moravam juntas numa cabana; recebiam o seu quinhão do produto da caça e da pesca, mas eram empregadas de preferência para levar cargas e buscar água, lenha etc., enquanto as demais mulheres se entretinham com a manutenção do fogo, o cozimento da comida etc. Como essa relação se tinha estabelecido não o sei dizer, mas parecia-me que os homens solteiros tinham intimidade com essas mulheres.

Os selvagens me falaram de uma singular orgia, a que se entregam, se é que posso dar crédito à narração. De sua aldeia propriamente dita afastam-se por um período que muitas vezes se prolonga por seis semanas ou dois meses e em que se ocupam com caça e pesca. De regresso, realizam a referida festa. A uns duzentos ou trezentos passos das demais habitações encontra-se uma cabana maior, isolada, em que moram dois ou três dos homens mais velhos. A êstes são vedadas quaisquer relações com mulheres, e a nenhuma mulher é permitido chegar até bem perto da cabana. Os índios reúnem uma porção de mantimentos, batata-doce, cará, bananas, castanhas de sapucaia, carne-seca, peixes secos etc. Num com-

partimento do rancho ergue-se uma armação, em forma de mesa, fechada de todos os lados com esteiras e peles. Logo que anoiteça, reúnem-se as mulheres em redor da cabana; uma dentre elas, previamente escolhida, é conduzida para o interior, ficando debaixo daquela armação; a seguir, todos os homens presentes, um após outro, também se dirigem para lá.

(Aqui se interrompe o manuscrito).

Quando, no Rio Pardo, fomos surpreendidos por violento temporal durante a confecção de uma canoa, refugiei-me no rancho dos Machacarès. Contaram-me que a trovoadas era produzida por um ser terrível, Akjanam, possuidor de grande barba úmida, a qual sacode a rosar, dela fazendo cair as gotas de chuva (ao trovão chamam Taei); disseram que Akjanam vive nas serras mais altas e é inimigo especialmente de todas as mulheres; mas que acima dele ainda está Matupa, criador de todas as coisas, do sol, Abangare, da lua, Platt, das estrelas, Adschik; que este é quem faz o rosnador andar por aí, mandando-o por fim embora.

Num assalto dos Botocudos às aldeias dos Machacarès, várias famílias destes foram inteiramente exterminadas, entre outras a de Mateu, meu companheiro na presente excursão. Foi ele o único que logrou escapar. O pai, após longa e desesperada luta, recebeu grave flechada no baixo ventre. Assim mesmo, conseguiram afinal levá-lo consigo e, com cuidado, tentaram extrair a flecha, que penetrara profundamente. "Não", disse o selvagem, "os meus dois irmãos⁷ estão mortos; onde eles morreram, também eu quero ficar". Quebrou a flecha, voltou correndo para seu rancho, matou a quantos inimigos aí havia e, encontrando-se assim vencedor, em pé, dentro de sua cabana, arrancou a flecha do ferimento, caindo sobre os cadáveres dos inimigos, para não mais se levantar.

NOTAS

1) De bom grado aceito um único Adão como avoengo comum meu e dos Machacarès. Mas considerar a estes como meus primos, por via de Sem, Cão ou Jafé, é-me tão difícil como acreditar, com Maillet, que os meus antepassados teriam vivido como tritões no mar. Dizer que a América foi povoada por um dos filhos de Noé é tão errado como admitir que a preguiça tenha migrado do monte Arará para a América do Sul.

2) Raça é termo usual para animais domésticos; o homem é dos animais domésticos o mais perfeito.

3) O fruto é do tamanho duma laranja; o metacarpo é seco, de gosto desenhado, adocicado. A semente se assemelha a uma castanha achatada.

4) Vi um pequeno Botocudo, de seus 8 a 10 anos, matar moscas e outros insetos com pequena flecha de ponta rombuda.

5) Os Machacarès e Panhames hoje em dia quase já não se distinguem uns dos outros; em parte se reuniram.

6) *Nulla inter illas invenitur virgo, quia mater inde a tenera aetate filiae maxima cum cura omnem vaginae constrictionem ingredientumque amovere studet, hoc quidem modo: manui dextrae imponitur folium arboris in infundibuli formam redactum, et dum index, in partes genitales immissus huc et illuc movetur, per infundibulum aqua tepida immittitur.*

7) O afeto do irmão pelo irmão é, entre os selvagens, maior do que o do pai pelo filho, o do marido pela espôsa.

(Tradução de Egon Schaden)

PERSONALIDADE E PAPÉIS SOCIAIS DO XAMÃ ENTRE OS CARAÍBAS NEGROS

RUY COELHO

(Universidade de São Paulo)

Para compreender a dinâmica da personalidade e dos papéis sociais tal como se observa no xamã caraíba negro, faz-se necessário, como é óbvio, conhecer primeiramente os traços essenciais da cultura do grupo, a qual resultou de processos aculturativos que se estendem por três séculos. Os Garífuna, que se tornaram famosos sob o nome de caraíbas negros, constituem hoje em dia uma população de mais de sessenta mil indivíduos, formando como que um rosário de aldeias e vilas ao longo do litoral Centro-americano do Mar dos Caraíbas. Sua existência como grupo étnico independente começou em St. Vincent, Antilhas Britânicas, onde escravos, fugidos de navios negreiros ou de plantações das ilhas vizinhas, se aliaram aos índios caraíbas. A miscigenação entre os dois grupos foi pouco intensa, mas a absorção de elementos culturais aborígenes pelos africanos se realizou com rapidez e facilidade.

Uma vez integrados em uma sociedade coesa, os Garífuna viveram quase permanentemente em estado de guerra, a princípio contra os seus ex-senhores, os caraíbas “vermelhos”, os quais foram dizimados e expulsos das ilhas; depois, contra tôdas as potências coloniais que agiam nas Antilhas. Suas revoltas sucessivas contra a Coroa Inglêsa, que obtivera jurisdição sobre St. Vincent, culminou no grande levante de 1797. Tendo sofrido derrota definitiva, foram deportados em massa para a ilha de Roatan, Honduras, de onde se dispersaram pela região que ocupam no presente.

Os caraíbas negros elaboraram uma cultura homogênea, cujas principais instituições se articulam segundo dois princípios fundamentais: a necessidade de operar mudanças de modo lento e gradativo, e a reciprocidade de direitos e obrigações. O primeiro deles faz-se sentir mesmo nas concepções relativas ao ciclo de vida. Supõe-se que ao recém-nascido falte um dos elementos da alma (o “duplo”), que só lhe vem após o sétimo dia de vida. O casamento é o último passo na estabilização de uma união sexual. Da mesma forma, a morte é concebida como transição gradativa, sendo a fase inicial do processo de divinização dos antepassados.

O princípio de reciprocidade enforma a estrutura e a organização social do grupo. À medida que o indivíduo avança em anos e se aproxima mais do mundo dos espíritos, adquire maior experiência e sabedoria. São os velhos, pois, que detêm a maior soma de autoridade, porque se acredita que contribuam maiormente para o bem-estar geral. Os padrões ideais das relações paritárias dão realce à necessidade da colaboração harmoniosa e independente entre parceiros. Ambos os esposos provêem às necessidades da família; compete ao marido fornecer o peixe e a carne, e à mulher, os produtos agrícolas.

As regras que se observam na vida quotidiana entre os mortais são de tipo idêntico às que governam as relações entre os seres sobrenaturais. O universo é concebido como um imenso campo de batalha onde se defrontam contendores vários, que podem, eventualmente, tornar-se protetores de alguém que lhes solicite ajuda. Apesar dos Garífuna serem nominalmente católicos, a separação dos espíritos em bons e maus é bastante indistinta na sua mente. Santos e demônios, animais fantásticos da floresta, espíritos das águas e dos cerrados são todos suscetíveis de interessar-se pela sorte do indivíduo que saiba propiciá-los. Mas os protetores naturais, com que se pode contar, são os membros desencarnados da própria família, cujo poder aumenta com o desenrolar dos ritos que promovem a sua divinização. Dentre êstes, os mais importantes são o “banho das almas”, o “banquete das almas” e a “dança das almas”, a que se associam as missas por intenção dos mortos. Do pagamento das promessas aos santos, da observância das estipulações contidas nos pactos com os espíritos, e da realização das cerimônias para os antepassados dependem a prosperidade terrena. A falha no cumprimento dessas obrigações acarreta o desinterêsse, ou, mais comumente, a ira dos poderes sobrenaturais.

E' lícito dizer-se, pois, que a vida do caraíba negro é dominada pela preocupação com as fôrças supraterrêneas, isto é, pela religião e pela feitiçaria, entre as quais é difícil estabelecer limites precisos. Não se pode, no entanto, aplicar ao caso o estereótipo do primitivo esmagado pelo terror do sobrenatural, aliás, bastante desacreditado pelos estudos modernos. Se a sua trajetória na terra parece ao Garífuna içada de perigos, apesar disso êle crê possuir os meios para debelá-los. O espiritual, que penetra todos os escaninhos do quotidiano, não se apresenta como distante e inescrutável. Ao ocidental, em cuja atitude religiosa o respeito sempre se mescla ao temor, pode parecer estranho que o fiel gracieje com o deus. Num dos ritos da “dança das almas”, um grupo de rapazes vestidos de mulher, entre trejeitos e frases obscenas, faz a paródia dos momentos mais solenes da cerimônia. Comentando êsse passo, dizia-me o velho xamã Faustino Fernandez: “E então o neto não pode brincar com o avô?” A frase é sumamente reveladora e dispensa uma longa explana-

ção sobre as reações básicas do caraíba negro frente ao espiritual, em que o sentimento de veneração se liga à familiaridade.

Mas nem sempre os espíritos estão para brincadeiras. A passagem de um membro da família para o plano supraterrâneo tem por efeito, muitas vezes, torná-lo caprichoso, irritadiço e inconseqüente, do mesmo modo que a criança que inicia a vida em nosso mundo. E as exigências que fazem são excessivas, descabidas, vazadas, não raro, em termos obscuros. Os santos da Igreja Católica, na reinterpretação da cultura, não estão isentos das paixões humanas; alguns são tidos por coléricos, como S. Francisco de Cordón, em cujo dia festivo há sempre uma tempestade. Os espíritos “não-cristãos”, por sua própria natureza misteriosa e diversa da humanidade, são os mais imprevisíveis, e os que mais dão motivo de apreensão. O homem prudente é aquele que manda rezar missas e celebrar as cerimônias nativas para os ancestrais, nas datas prescritas, que acende velas aos santos e procura não ofender os seres sobrenaturais do êrmo.

Se a doença, os acidentes de pesca, a perseguição da polícia ou outra calamidade qualquer se abate sobre a família, é necessário descobrir a causa. Para tanto, consulta-se um perito; será, conforme o caso, o “empírico”, que conhece as virtudes das ervas, o “curandero”, sabedor de orações fortes e fórmulas mágicas, o “brujo”, capaz de defender o cliente contra a feitiçaria, ou o “búiei” (xamã). Na prática, não se encontra alguém que se enquadre numa categoria apenas. Todo caraíba tem suas rezas milagrosas e confia nos efeitos curativos de certas plantas; a acreditar-se no diz-que-diz-que da aldeia, não há quem não pratique ocultamente alguma forma de feitiço. O profissional, naturalmente, possui maior eficiência em tôdas essas artes, mas só quando dirigir os ritos e fôr capaz de se pôr em comunicação com os espíritos será chamado “búiei”. A êle se recorre quando falham as explicações comuns para as desgraças e para as doenças que resistam mesmo ao tratamento do médico branco.

O xamã é especialmente chamado a prestar serviços nas épocas de penúria, causada por catástrofes naturais ou pelas devastações que acompanham as crises da ordem pública. Cria-se, assim, um círculo vicioso: exatamente quando as circunstâncias impõem que se realizem cerimônias dispendiosas é que faltam os recursos financeiros para tal. Nessas ocasiões, coloca-se para muitas famílias o dilema de viverem na ansiedade, em virtude das obrigações não cumpridas, ou contraírem pesadas dívidas para atender aos gastos necessários. “Mais il est avec le ciel des accommodations”. O “búiei” experiente conduz com habilidade as negociações entre os vivos e os mortos, de forma a obter compromissos razoáveis. Quando as discussões se tornam mais ásperas, faz-se apêlo ao sentimento de família dos “gubida” (antepassados divinizados), que, ao mostrarem-se demasiado severos para com os seus descendentes, correm o risco de vê-los extinguir-se, e não ter mais quem lhes renda culto.

Além do adiamento dos ritos, os espíritos se mostram irritados com uma transgressão de qualquer ordem. Cumpre esclarecer, neste particular, que a noção cristã do pecado, isto é, da quebra de um preceito automaticamente associada ao sentimento de culpa, é estranha à mentalidade caraíba. Certamente, existe um código de ética na cultura, mas que não se expressa num sistema explícito e minucioso. As regras que o constituem são de âmbito muito geral, e a aplicação a cada caso particular varia de acordo com fatores diversos. Nas dificuldades da existência, quando certas irregularidades se apresentam como inelutáveis, os espíritos fazem vista grossa. Se um chefe de família se distinguiu em vida pela austeridade moral, é provável (mas não fatal) que não mude depois da morte. Seus descendentes diretos têm que se pautar por normas mais rígidas do que as seguidas pelos sobrinhos, filhos de um irmão mais indulgente. Em suma, a ética dos Garífuna se assemelha ao sistema jurídico anglo-saxão, em que a base é a jurisprudência e o costume local. Talvez o único preceito absoluto seja o de não romper a harmonia do universo, pela infração do princípio de reciprocidade.

Segue-se disso que, na grande maioria dos casos, a culpa é exteriorizada: trata-se de saber o que desagradou o “gubida” e qual a reparação exigida. Pode ser que a suscetibilidade do espírito tenha sido ferida por um ato impensado, que não constitui propriamente uma prevaricação: por exemplo, a venda de uma propriedade que lhe era cara e que desejava continuasse na família. (Num exemplo específico, que foi observado de perto, as despesas com as cerimônias, segundo uma versão que corria pela aldeia, teriam correspondido, até a aproximação de centavos, à soma apurada na transação. O que era dado como prova da onisciência dos “gubida”).

Assim, pois, a religião não é, para o caraíba negro, o domínio do recôndito e do incognoscível por excelência. Sem dúvida, os pensadores do grupo se propõem os enigmas do universo em termos teológicos. Mas o homem comum sente necessidade de conhecer, em dados concretos e inequívocos, a vontade dos ancestrais, para guiar-se na vida prática. Da mesma forma, faz-se mister ter noções acerca do modo de existência e das características dos diversos espíritos, para evitar perigos e formar alianças proveitosas. Todos os fatos fazem parte da mesma trama sobrenatural. O pescador, que hesita em aventurar-se ao mar quando há prenúncios de temporal, busca a opinião do “búiei”, movido pelas mesmas razões que levam, em outras culturas, a consultar o serviço meteorológico. Em outras palavras, a religião é, para os caraíbas negros, o *foco cultural*.

Ao cunhar essa expressão, Herskovits quis com ela designar “a tendência de toda cultura a manifestar maior complexidade em certos aspectos de preferência a outros”, e definiu-a como sendo “a preocupação dominante de um grupo” (...) “a área de atividades ou crenças em que existe consciência mais aguda da forma, em que se ouvem mais discussões

acêrca de valores, em que se verificam as diferenças mais marcadas de estrutura”¹. E’, pois, no foco cultural que surgem, em plena luz, os princípios que regem a integração, as inovações e o desenvolvimento de um sistema sócio-cultural. A utilização desse conceito permite pôr em relêvo a ação que o homem exerce sobre as instituições, destacando as expressões culturais produzidas pelas forças criadoras da psique humana. Um estudo em que se escolhe essa via de exploração incide, necessariamente, sobre os processos que definem a transição do comportamento individual para a conduta social. A socialização, que desempenha parte importante na formação da personalidade, também prepara o indivíduo para ocupar o lugar que lhe compete na vida do grupo. No decurso de sua existência, ele tem acesso a diferentes status e deve aprender os papéis que lhes correspondem.

A discussão em torno dos diferentes significados do termo *papel* é dispensável; ultimamente tem-se firmado a noção de que esse conceito deve ter maior compreensão lógica do que na sua caracterização como aspecto dinâmico do status. A fórmula é correta, sob certo aspecto, para um grande número de casos, mas deixa de considerar um outro lado da questão, isto é, que o papel é uma configuração de normas e padrões que se tornam constituintes do modo de agir do membro do grupo, que lhe imprime o selo de sua personalidade. A analogia evocada pela acepção teatral da palavra pode levar a crer que o papel social é um conjunto de pautas para a ação que o indivíduo assume ou descarta, conforme lhe ditam as circunstâncias com que se defronta. Parece mais consentâneo com os fatos admitir que cada qual vive um papel de forma distinta, e que as atividades por ele coordenadas passam a fazer parte de um comportamento individualmente delimitado.

Impõe-se também à consideração que as diferentes sociedades se distinguem pela maior ou menor rigidez no circunscrever a latitude permitível no desempenho de papéis. Dentro da mesma sociedade há setores em que a tolerância é maior, em que se deixa, portanto, liberdade mais ampla a certos indivíduos. No sistema sócio-cultural dos caraíbas negros, como o quadro sucinto que aqui se traçou permitiria supor, os papéis são definidos com toda a nitidez. Do berço ao túmulo, há sendas pré-traçadas que conduzem mansamente a criatura humana do estágio infantil ao da adolescência, e desta à maturidade, à velhice, à morte, e à entronização final, nos céus, como espírito protetor da família.

O observador que se ativesse ao plano superficial só poderia constatar, no entanto, que há uma grande diversificação nas atividades exercidas pelos Garífuna. Nos portos e aldeias de Guatemala, Honduras e Honduras Britânica, além de cultivarem a terra e se dedicarem à pesca, são caraíbas os melhores artesãos, tais como marceneiros, serralheiros, carpinteiros, mecânicos, encanadores e eletricitas. Nos navios, servem como marinheiros, pilotos, ou mesmo capitães; nos hotéis, como cozi-

nheiros, "garçons" e "barmen". O número de professores primários é relativamente elevado entre eles; em Honduras Britânica, segundo a declaração de um oficial da colônia, formam a espinha dorsal do sistema de ensino. A versatilidade nas ocupações e a proficiência que os membros do grupo atingem nelas constituem motivo de orgulho e são constantemente invocadas nas discussões com estranhos. Em tais ocasiões, procura-se exaltar as qualidades da "raça" (palavra de que os caraíbas negros usam a miúdo), e não o brilho peculiar a tal ou qual indivíduo.

O dinheiro e o prestígio resultantes do êxito profissional constituem, naturalmente, fatores que agem sobre os mecanismos definidores do status, mas são, por assim dizer, periféricos. Os homens ricos, entre os Garífuna, não procuram destacar-se dos demais por um estilo de vida mais luxuoso e não esperam que lhes seja tributada maior consideração, a não ser que, como sucede em muitos casos, o aumento da fortuna se tenha acompanhado da acumulação de experiência e sabedoria que os anos trazem. A opinião dos estranhos ao grupo pouco vale para um caraíba negro; o que lhe importa é assegurar a posição que ocupa em sua própria sociedade. A feição religiosa que assumem os laços sociais contribui para perpetuar a estrutura. As cerimônias do culto dos mortos, cuja realização congrega periodicamente todos os descendentes de um tronco comum, reavivam o conteúdo afetivo das relações familiares, fortalecendo assim a coesão social. E como os papéis se delimitam a partir de uma ordem que tem bases sobrenaturais, e os sistemas de ação que configuram são adaptáveis a cada caso singular, resulta disto que a cultura manifesta homogeneidade aliada a flexibilidade, o que foi, certamente, de inensa importância para sua manutenção.

As estruturas básicas do comportamento dos Garífuna se erigem de acordo com princípios que não são perceptíveis à primeira vista. Sob a aparente diversidade de funções, encontram-se as polarizações de atividades que têm significado real aos olhos dos indivíduos. Em todos os núcleos de população, quer os situados na colônia britânica, quer os que se localizam em Honduras, Guatemala, Nicarágua ou Panamá, os caraíbas negros vivem segundo o mesmo sistema de valores, que dá forma a uma organização social sempre idêntica a si mesma. A permanência cronológica vai de par com a uniformidade espacial.

Se as instituições fundamentais exibem uma tão grande unidade, os processos educativos que nelas se estribam não devem também variar. Segue-se que as personalidades que se moldam pelas mesmas matrizes culturais teriam que apresentar uma fisionomia sensivelmente comum. No curso do programa de pesquisas que este trabalho relata em parte, colheram-se cerca de sessenta protocolos dos testes de Rorschach, cuja análise ainda está em andamento. Os resultados parciais já obtidos confirmam a suposição que aqui se faz. Embora os protocolos não se repitam uns aos outros com monotonia, o compasso de variação não é extenso

e há entre todos um inegável ar de parentesco. Dois, no entanto, se destacam nitidamente dos demais, e acontecem ser, em ambos os casos, protocolos de “búieis”, que se transcrevem por extenso no apêndice a este artigo.

Não se procedeu ainda ao levantamento de um psicograma coletivo dos testes de Rorschach colhidos entre os caraíbas negros. Mas há traços comuns que repontam com clareza, tais como a predominância de respostas globais (*W*); o número de respostas (*R*) baixo; uma incidência alta de respostas de forma pura (*F*), em geral de bom nível; a presença de um número regular de respostas de perspectiva (*FK*); uma percentagem relativamente importante de respostas de forma-textura (*Fc*); tendências a elevar o número de respostas de movimento humano (*M*); redução considerável das respostas de côr (*FC* e *C*) e preferência pelas tonalidades acromáticas (*FC'* e *C'*). Numa caracterização sumária com vistas ao público leigo, interpretam-se êsses dados como se segue².

O *W%* elevado indica um feitio mental eminentemente teórico, preocupado antes com os grandes esquemas do que com os significados particulares, o que é congruente com o *R%* baixo; torna-se evidentemente difícil multiplicar as respostas quando se usam as manchas de cada cartão como uma “Gestalt” total. Os caraíbas negros não têm, portanto, ambição de quantidade, mas sim de qualidade, o que se evidencia também na excelência das respostas de forma (*F+*). O *F%* comprova a vigilância consciente exercida sobre o próprio comportamento, bem como a aderência ao real. O significado das respostas de claro-escuro e sombreado tem sido objeto das maiores discussões entre técnicos do Rorschach. Para o caso presente, foi adotada a posição de Klopfer, que parece dar melhor conta dos fatos. Assim, as respostas que implicam visão tri-dimensional (*FK*) são tidas por indicadoras de uma autoconsciência desenvolvida, tal como surge no indivíduo que se interroga constantemente sobre si mesmo. Quanto ao *Fc*, é geralmente aceito que a sensibilidade às qualidades táteis das manchas de tinta deva ser relacionada com o tato, na acepção figurada da palavra. O significado da predominância do *M* sobre o *C* não padece dúvida, e se relaciona com o que se chama vulgarmente “introversão”, conceito que passou por várias retificações desde que foi lançado por Jung. Rorschach propôs o uso de introversivo, em lugar de introvertido, que se adapta melhor à descrição da mentalidade caraíba, a qual se distingue pela riqueza da vida interior, sem que, no entanto, estejam bloqueadas as vias de acesso ao mundo externo. A pequena proporção das respostas de côr e a presença de *C'* configuram, na terminologia de Klopfer, a reação “burnt child”, cujo equivalente em português seria “gato escaldado”. Encontra-se geralmente nas pessoas que passaram por experiências traumáticas e, como consequência, perderam a capacidade de reagir espontaneamente aos estímulos exteriores.

A análise do sistema sócio-cultural dos Garífuna em termos de personalidade básica está reservada para um trabalho futuro. Mas o arrolamento sumário dos dados do Rorschach aqui tentado já permite vislumbrar alguns traços gerais. O fato de a religião ser o foco cultural traduz-se, no plano psicológico, pelo gosto por esquemas abstratos ($W\%$), e pelo desenvolvimento da vida interior (M). O controle estrito exercido sobre a própria conduta, a prudência nas relações interpessoais, a cautela no modo de estabelecer contactos com o mundo, refletem, inequivocamente, os resultados da experiência coletiva do grupo no decurso de sua história.

Visto contra esse pano de fundo, o teste do "búiei" Siti Garcia se apresenta como um quadro em que as tendências gerais do grupo são acentuadas. As reações às tonalidades acromáticas e aos estímulos de cor, que se encontram em pequeno número em outros protocolos, estão ausentes. No lado esquerdo do psicograma de Klopfer consignam-se tão somente duas respostas Fc ; juntando-se a esse dado o número de M (6), conclui-se que o mundo exterior tem, em si mesmo, pouco interesse para Siti, que vive imerso em suas próprias lucubrações. A percentagem de W (58,33%) é inusitadamente elevada, mesmo em se tratando de um grupo no qual, como se viu, este é o tipo predileto de abordagem intelectual. A baixa coluna de forma, na proporção $\frac{F \text{ total}}{R} = 25\%$, constitui

o traço que mais se afasta do modelo comum, e indica, na personalidade analisada, um domínio consciente mais fraco e menor capacidade de referir sua experiência a padrões impessoais.

O conteúdo do teste é também revelador de algumas preocupações características dos caraíbas, quais sejam as que se relacionam com perigos marítimos e com a hostilidade ou proteção dos espíritos, aliás, intimamente ligadas. É natural que tais preocupações sejam mais marcadas num "búiei".

O protocolo de Timotéa Zuñiga é, quanto a certos aspectos particulares, o mais atípico dentre os da amostra colhida. Há uma riqueza de determinantes maior do que a usual, embora a sua distribuição resulte numa configuração semelhante à dos demais, sobretudo no que diz respeito à soma C (1) e a C' , como também a Fc . Isto é, evidenciam desconfiança em relação ao universo e exercício constante do tato. O número absoluto dos M é o mesmo de Siti Garcia (6), mas proporcionalmente sua importância se reduz, mostrando tendência introversiva bastante menor. Há entre os Garífuna, como ficou demonstrado, a tendência a uma coluna de forma alta, que em Timotéa aparece mais pronunciada (66 $F\%$). Neste caso, tem-se um controle estrito sobre a conduta, em que a conformidade com o real visa a anular os componentes pessoais da experiência. Vai de par com esta uma característica que diverge radicalmente das reações dos caraíbas negros e que, salvo melhor juízo, não

é encontrada freqüentemente: a locação predominante nos detalhes mínimos interiores e periféricos (*Dd* 53%). A propósito do relêvo dado aos *dd*, modo de abordagem predileto de Timotéa Zuñiga, escreve Klopfer que é “uma defesa contra a insegurança por meio da busca da certeza e do apêgo a áreas limitadas”, um modo de manter o pulso firme sobre o leme, de medo que o navio se desgarre para o desconhecido. A predileção pelos detalhes minúsculos significa também, como é óbvio, o meticuloso amor à precisão. Quanto ao número de respostas, é de longe o mais elevado do grupo.

Na maneira de agir quotidiana, dificilmente se poderia imaginar duas pessoas mais diferentes do que Siti Garcia e Timotéa Zuñiga. O primeiro se distinguia pelo espírito boêmio, com suas concomitantes: descaso ao dinheiro, negligência no vestuário, e alcoolismo crônico. Siti vivia na casa mais retirada de Rio Negro, que literalmente caía aos pedaços, num isolamento quase total. Pertencendo a uma sociedade intensamente gregária, não tinha amigos, recebendo apenas as visitas espaçadas dos clientes. As excentricidades de sua conduta eram notórias, mas quando cruzava pelas ruas da aldeia com passo incerto, porrete alçado na mão à guisa de cetro, dialogando com interlocutores invisíveis, nenhuma criança lhe saía ao encalço, seja por indiferença gerada pelo costume, ou temor. Ia à pesca, segundo voz corrente, tão só nas horas mortas da noite, voltando sempre com pesadas cargas de peixe. Os lucros profissionais pagavam-lhe a conta do botequim, e assim provia a sua existência.

A alcunha por que era conhecida Timotéa Zuñiga, Tetéa, não preparava o espírito para o encontro com um mulher de sessenta anos, de estatura imponente e corpulência majestosa. O rosto, emoldurado por panos engomados, daquela brancura que só as lavadeiras negras sabem dar, respirava complacência e autoridade. Viajava muito, e mal chegava a uma aldeia, à casa onde era hospedada com deferência acorriam logo as recém-casadas em dificuldades matrimoniais, as mães trazendo filhos pequenos, os doentes e aflitos de toda espécie. A todos dispensava o conselho adequado, a receita de ervas ou a providência de ordem religiosa que o caso impunha. Em cada núcleo de povoação, tinha amigas íntimas entre as mulheres de sua geração interessadas no sobrenatural, e cercava-a o respeito geral.

As personalidades dos dois “búieis” que se submeteram ao teste de Rorschach diferem, tanto do comum dos caraíbas negros, como, sobretudo, entre si. A que se devem essas diferenças? As circunstâncias da educação, os acidentes da biografia, os fatores caracterológicos podem ser invocados para explicação. Sem querer invalidá-los, chama-se aqui a atenção para uma causalidade de outra ordem. Os agentes do sobrenatural operam nessa área das condutas coletivas definida como foco cultural; as regras que obrigam o comum dos mortais emanam de sua interpretação, de sorte que, em última análise, eles se regem a si próprios. É natural,

pois, que tenham maior latitude de ação. Enquanto em outras sociedades os sacerdotes devem obediência mais estrita aos preceitos religiosos, o “búiei” caraíba negro, que conta com a proteção dos espíritos, se sente bastante forte para quebrá-los. De um deles, que se tornou bastante conhecido do autor, mas se recusou a submeter-se ao Rorschach, dizia-se a boca pequena que vivia incestuosamente com a filha, o que constituiria um caso extremo.

Além dessa permissibilidade que decorre da estrutura, há a considerar que os papéis que competem aos “búieis” comportam funções diversificadas. Siti Garcia, por exemplo, era chamado a prestar serviços quando outros recursos haviam falhado, e se tornava difícil averiguar a vontade dos “gubida”. A boa ordem dos ritos a que presidia era deixada ao encargo das velhas experientes, sendo êle próprio ignorante na matéria. Timotéa Zuñiga, ao contrário, era versada nos menores detalhes dos rituais; além do que, a necessidade de pronunciar diagnósticos, sobretudo em se tratando de moléstias infantis, deve tê-la impelido a dar atenção a indícios tênues. E’ lícito supor que o exercício habitual de suas atividades especializadas haja desempenhado parte não pequena no desenvolvimento das personalidades respectivas. O constante comércio com os espíritos certamente favoreceu o desligamento progressivo do quotidiano por parte de Siti, o que não seria possível sem a tendência introversiva que, provavelmente, manifestou desde cedo. Da mesma forma, a observação meticulosa ter-se-á aguçado pela aplicação metódica a um sem número de casos concretos.

A visão sumária da cultura caraíba negra e a utilização superficial do teste de Rorschach, aqui apresentadas, não permitem conclusões ambiciosas, servindo de base apenas a algumas indicações. A influência da psicanálise nos estudos de psicologia, psicologia social e antropologia cultural impôs à consideração geral a importância dos primeiros anos de vida na formação da personalidade. E’ desnecessário encarecer que essa descoberta levou a novos rumos na compreensão do homem. Mas os processos dinâmicos de desenvolvimento não cessam passados os cinco anos de idade ou a adolescência, nem se reduzem, daí por diante, à repetição automática das experiências anteriores. Na execução das tarefas que lhe são adstritas pela ordem social, isto é, por meio do desempenho do papel, o indivíduo forja continuamente a própria conduta. A todo momento, a personalidade é uma organização de componentes vários, cuja natureza e modo de combinar-se cumpre esclarecer. Fixar *a priori* a proporção dos fatores é colocar nas premissas o que deve vir como conclusão. Ter-se-á, assim, a demonstração mais ou menos hábil de um ponto de vista, mas não uma pesquisa científica.

APÊNDICE I

Hermenegildo Garcia
Sexo masculino, 42 anos.

I — Hum! — (Toma o cartão e o leva a um altarzinho no fundo da sala, onde o coloca atrás de um castiçal, sôbre a imagem de um santo. Olha-o com grande atenção, e finalmente me pede para deixar todos os cartões com êle, para estudá-los à noite. Consigo convencê-lo de que deve continuar com o teste. Tudo isto leva 5' e 10'').

1 — Isto é bom. Êste é um mercador. Está olhando para o sol no fundo. Quando entram pela manhã... quando entram com o braço direito em primeiro lugar, é bom sinal. Mas se entram com o braço esquerdo em primeiro lugar, é mau sinal. Êste é bonito.

5' 20"

II — 1' 5"

1 — Êste também é bom. Êste é de perdição. A raça está aí também. Êste é o fundamento para o trabalho durante o dia. Durante a noite também. E' melhor durante o dia que durante a noite. Uma pessoa recebe muitas ofertas de amizade, mas não há fundamento. O fundo do coração é mau.

1' 45"

III — 10"

1 — Êste é a apresentação de uma boa amizade. Êles próprios estão falando: "Não manchemos nossos corações. Sejam amigos. Eu para você e você para mim". (Repete o mesmo em caraíba). "Como foi ordenado por Nosso Senhor Jesus Cristo".

3' 20"

1 — O que é, Siti? — O espírito da manhã, mas não posso dizer o seu nome. Aqui êle aparece com o braço direito levantado. Aqui, com o esquerdo. — E o que é isto? — A asa.

1 — Sôbre o que você estava falando, Siti? — *Yes, sir!* Êles estão falando de mãos levantadas, como num juramento, mas é tudo mentira. O fundo é mau. — O que você quer dizer com fundo? — O fundo aqui. E' mau. O diamante. As riquezas. — O que foi aquilo sôbre a raça? (Siti fala em caraíba em voz baixa, como para si mesmo, e depois se cala).

1 — ? — Êles estão falando, e seus corações estão unidos, aqui. Esta é a verdadeira lei de Deus. Sem enganos.

IV — Hum, hum! 45". Êste é bom.

1 — Uma pele, para o fundo do mar.

2 — Vestidos do corpo humano.

3 — Um sinal de morte. Mas tudo é bom, como foi ordenado. Pode-se passar pelo mundo todo sem que êsses façam alguma coisa para a gente.

3' 15"

V — 5"

1 — As contas do inferno. Êstes todos deviam ser copiados. Eu gostaria de ficar com êles. — Vamos tratar disso depois. O que você estava dizendo, Siti? — Neste mundo somos apenas viajantes. Devemos nos conservar fiéis aos mandamentos de Deus.

1' 30"

VI — (Olha o verso do cartão)
45"

1 — Com isto, pode-se domar qualquer animal. Pode-se achar um vintém no meio do mato.

Gosto dêstes! *Oh, yes!*

1' 3"

1 — ? — Sim, algumas vezes o fundo do mar, e parece uma bela tapeçaria. (Sorri). Por que não pode ser uma pele?

2 — ? — Êstes aqui. São como meias grandes.

3 — ? — Pode-se chamar de tubarões ou polvos, mas nada mais são que os sinais exteriores da morte. Se é Deus quem os manda, nada se pode fazer, chegou a hora mesmo. Mas se são mandados por um inimigo, uma pessoa pode defender-se, se conhece os meios. Eu estive no mar várias vezes, e vi muitos tubarões, mas nunca fui atacado por nenhum. — Isto é um tubarão? — Pode ser.

1 — O que você quer dizer com isso, Siti? — O morcêgo é a aparência externa do bruxo, o que tem aliança com o inferno. Pode ter grandes poderes na terra, mas suas contas se acertam no inferno.

1 — ? — E' a pele de um animal. Quando se está tirando a pele, não se deve cortar a cabeça. E' preciso saber preparar, para que tenha virtudes. A gente vê quando vai para o mato, e nenhum animal ataca, e pode-se achar qualquer coisa perdida.

VII — Hei! 30"

1 — Os santos velhos, caramba! Um está dizendo para o outro: "Não se deve dizer tudo quando há muita gente. Não é a mesma coisa do que quando estamos sós, os dois".

55"

VIII — 15"

1 — A finalidade da árvore. Quando se está abrindo uma roça para plantar, no meio do mato, não se deve destruir as árvores de fruta, ou outras árvores que são as moradas dos espíritos. As árvores de frutas são para dar comida a eles. Se a gente corta, eles vêm comer o que foi plantado.

1' 10"

IX — Belo! Belo! 25"

1 — O sentido universal. Cada povo tem seu sistema. Maus vizinhos.

1' 30"

X — Que beleza! 10"

1 — Isto é o coração do espiritista. Estas são as maracas. A boa vida não é só comer bem e dormir sossegado. E' preciso ter sabedoria também.

Mas as maracas, *oh my!* (Ríse).

1' 5"

1 — ? — Aqui estão, um em frente do outro. Estão apontando para aqueles que vêm chegando.

1 — ? — Esta é a árvore, e estes são os animais que estão comendo. Eles podem aparecer sob forma de animais. — Que animais? — Algumas vezes, animais conhecidos, outras, animais desconhecidos.

1 — ? — Nós somos todos seres humanos, em todo o mundo. Cada povo tem a sua linguagem, o seu sistema de adorar. Mas isto não é razão para odiarmos uns aos outros. — Sim, mas como é que isto está representado aqui? — Isto parece um mapa-mundi, e estes dois estão fazendo encantações, um contra o outro.

1 — ? — No centro, estão as marcas, que são o coração do espiritista. São elas que chamam os espíritos, e eles vêm de tôdas as partes: de cima, de baixo, da esquerda, da direita.

APÊNDICE II

Timotéa Zuñiga
Sexo feminino, 60 anos.

I — 4' 30"

1 — No centro, parece-me ser um corpo feminino.

2 — Na parte de cima, parece-me uma cabeça. Masculina.

3 — De ambos os lados, é como a asa de um pássaro.

1 — Aqui em baixo, a forma de um pé.

4 — Nas duas bordas aqui, parecem-me cabeças de raposa.

5 — No meio aqui, é como a cabeça de um dêsse cachorrinhos peludos.

Não há nada mais neste.

4' 27"

II — 35"

1 — Nestes vermelhos, parece-me ver dois pés, direito e esquerdo.

2 — Êstes dois sêres que estão juntos têm o aspecto de homens.

3 — E êles se parecem com animais também, de quatro patas. Posso ver duas orelhinhas, cada com a sua orelhinha. Posso ver também um pedaço do rabo cortado.

1 — O que há nesta parte da mancha que faz pensar num corpo feminino? — Esta forma aqui, e isto, que é como uma saia transparente.

2 — Por que masculina? — Porque se podem ver os fios da barba.

3 — O que é que fêz pensar nisso? — Esta forma aqui. — Por que asa de um pássaro? — Por causa das peninhas.

1 — O que é êsse pé? — E' parte do corpo da mulher.

4 — Por que de raposa? — Por causa dos focinhos pontudos.

5 — Êste, não estou podendo ver. — E' aqui, na parte mais clara, está vendo agora? — Agora estou vendo. — Pode-se ver o olho, aqui, e as orelhas aqui. — Os pêlos também? — Sim.

1 — Pés humanos? — Sim, humanos.

2 — Juntos? — Suas mãos estão juntas. — Estão fazendo alguma coisa, como os que estavam falando, ou subindo a montanha? — Não, não podem mover-se, suas mãos estão amarradas.

3 — Que espécie de animais? — (Hesitação). Poderiam ser cachorrinhos, mas eu já disse isso. — Como estão êles? — Estão simplesmente de pé.

4 — Aqui em baixo, êstes dois pontos têm a forma de duas velas.
4' 20"

III — 37"

1 — Isto me parece ser a forma de um esqueleto.

2 — Há também aqui umas coisinhas do mar, umas conchinhas.

3 — Aqui em baixo, umas coisas como espuma que crescem no mar, e que se podem encontrar nos *cayos* (ilhotas de pedra).

4 — Virando-se assim, pontas, como as das lanças.

5 — E aqui, é um dedo da mão... como se diz? Ah, sim, polegar.

6 — Ainda virando assim, duas árvores copadas.

7 — Os dois vermelhos agora parecem dois macacos. Têm as mãos amarradas atrás das costas.
5' 7"

IV — 45"

1 — No meio, parece a espinha do corpo humano.

2 — Aqui em baixo, duas coisas como pés de porco.

3 — No outro lado, parece uma nuvem.

4 — Sobre a nuvem, uma cara de leão.

5 — Uma cabeça com um bico, uma cabeça de águia.

4 — ? — São velas, como as que se acendem para os santos.

1 — Como vê êsse esqueleto? — E' só uma figura. — A figura está se movendo? — Não.

2 — ? — Parecem bichinhos de concha, mas que não se comem.

3 — ? — Êstes aqui. Não é verdadeiramente espuma. São plantas ou animais do mar, que parecem espuma.

4 — Aqui? — Sim, são como as cabeças dos arpões de pesca. E, ao lado dêles — 5 — êstes outros. — Que outros? — Os polegares.

6 — Alguma espécie particular de árvore? — Não, qualquer árvore grande.

7 — Alguma coisa mais sobre os macacos? — Não. Têm o rabo comprido.

1 — ? — Como nas pinturas dos livros de escola.

2 — ? — E' a forma que êles têm.

3 — O que fêz pensar numa nuvem? — A forma que tem. — Só isso? — Sim.

4 — Onde está o resto do leão? — E' só a cabeça.

5 — E' só a cabeça também? — Sim, só a cabeça.

6 — No outro lado, é como a figura de um homem no alto de uma montanha. Dois homens, e estão fazendo gestos, como se estivessem falando um com o outro.

7 — Aqui, no outro lado, há um homem que está descendo a montanha montado num animal alto, um camelo.

8 — Virando-se assim, uma cabeça de boi com os chifres.

9 — E uma águia com as asas abertas.

6' 35"

V — 25"

1 — Isto me parece um morcego.

2 — Garras de... como se diz? ursos.

3 — Na parte de cima, é como um braço humano.

1 — Aqui em baixo, os pés do morcego.

4 — Do outro lado, uma perna humana, mas feminina.

5 — Aqui é como o tubo de uma... como se chama?... uma dessas coisas pretas que aparecem no mar, que chupam a água para cima... — *Manga de água?* — Sim, *manga de água*.

4' 10"

6 — ? — Este é um homem, e este o outro. Há outros homens que estão vindo atrás deste. Ele está carregando um objeto nas mãos para entregar ao outro.

7 — ? — Aqui está o homem, e aqui está a cabeça do camelo, e isto é a montanha. — Por que camelo? — Por causa da forma da cabeça.

8 — ? — Sim, tudo isto aqui.

9 — Onde está a águia? — Aqui. — Não, quero saber onde ela é vista. — Empoleirada no alto de um rochedo.

1 — Como vê o morcego? — Está voando. — O que deu a idéia de morcego? — A forma da cabeça aqui, e as orelhas.

2 — ? — E' esta forma aqui.

3 — ? — E' como a parte do braço humano que se curva.

4 — Por que feminina? — Porque é mais arredondada, como na mulher.

5 — E' a forma que tem, e por ser preta assim.

VI — 42"

1 — No meio, dois rins, e entre êles a espinha.

2 — Um pouco mais abaixo, a medula espinal.

3 — Aqui em cima, a cabeça de um gato com os seus bigodes.

4 — Uma coisa que é como as asas de um passarinho.

5 — No meio das asas, um pé, de uma senhorita, porque é pequeno.

6 — No meio, é como um corpo humano envergando uma vestimenta aberta, como se fôsse uma alva.

7 — Dos dois lados, a forma de um tronco.

8 — Virando-se assim, o pé de um homem com todos os seus dedos.

9 — Dos dois lados a forma de duas cabeças de cachorros.

10 — Na parte de cima, duas cabeças de senhoras, como se estivessem conversando. A cabeça com todo o cabelo.

11 — Aqui em cima, as cabeças de dois animais, mas não posso saber a que classe pertencem. Mas são pássaros.

7' 35"

1 — ? — E' a mesma coisa do que o outro. Todos êstes se parecem.

2 — ? — Esta parte aqui. — O que faz pensar na medula espinal? — E' por ser branca.

3 — Só a cabeça? — Sim, só a cabeça.

4 — Por que de um passarinho? — Porque são pequenas. — O que é que deu a idéia? — Isto aqui, que parece pena.

5 — ? — Sim, olhe um pouco, até se podem ver os dedos.

6 — ? — Aqui está o homem, e esta é a roupa dêle. — Onde está a cabeça? — Não se vê a cabeça. E' só o tronco. — O que deu idéia da alva? — Isto aqui, me parece linho ou renda.

7 — ? — Um tronco de árvores. Uma árvore cortada.

8 — ? — Sim, neste podem-se ver bem os dedos.

9 — ? — Aqui e aqui. E' só a cabeça.

10 — Por que cabeças de mulheres? — Por causa do cabelo. — Por que parecem estar conversando? — Porque estão gesticulando com as mãos.

11 — Êstes aqui? — Sim. — Só a cabeça? — Sim.

VII — 23"

1 — No meio, parece haver uma vela.

2 — No meio, a figura de uma senhora de luto.

3 — Aqui em baixo, uma bandeira. Azul e branca, azul dos lados e branca no meio.

4 — Parece-me ver aqui duas cabeças de meninas, uma do lado direito, outra do lado esquerdo.

5 — Isto parece-me ser tôrres.

6 — Isto parece-me ser o esqueleto de algum animal.

5' 20"

VIII — 10"

1 — Êstes me parecem ser dois ratos, um do lado esquerdo e outro do lado direito.

2 — Estas me parecem ser duas Virgens, uma do lado direito e outra do lado esquerdo.

1 — Como é esta vela? — E' clara, e está desprendendo fumaça. — Onde está a fumaça? — Aqui.

2 — Por que pareceu-lhe uma senhora? — Pela forma do corpo. E ela está usando um vestido justo. — Onde está a cabeça? — Está coberta por um véu. — Por um véu? — As viúvas sempre usam um véu negro como êsse.

3 — Como se podem ver as côres? — As côres a gente tem que imaginar. Assim que é a bandeira de Guatemala ou Costa Rica.

4 — ? — Aqui está a cara e aqui o cabelo.

5 — Como vê as tôrres? — Como as casas de uma cidade, que se vêem de longe, quando se vem chegando pela estrada.

6 — ? — Daqui até aqui. — De que animal? — Não posso distinguir. — O que lhe deu a idéia do esqueleto? — A forma.

1 — Os ratos são êstes? — Sim. — Como os vê? — Estão cruzando daqui para aqui, estão caçando, talvez. — O que deu a idéia de ratos? — A forma.

2 — Como vê essas Virgens? — E tôrno delas, há uma moldura de madeira, como se fôsse um nicho. — Como estão vestidas? — Como se vestem as Virgens.

3 — Aqui, parecem ser uns peixinhos.

4 — Esta coisa aqui, parece ser uma cesta cheia de alguma coisa. Tem uma alça aqui e duas dos lados. Há muito mais coisas que eu vejo, mas é preciso tempo para distinguir claramente. Não é que eu não possa explicar. — Não se preocupe em dizer muitas coisas, tudo está indo muito bem.

4' 50"

IX — 32"

1 — Aqui, parece-me haver janelas.

2 — E' como as traves no centro de uma casa.

3 — E uma montanha com uma porta.

4 — Como três homens sustentando-se mutuamente; estão subindo uma montanha, e cada qual se agarra ao vizinho.

5 — Do outro lado, dois homens e uma mulher, quero dizer, uma senhora. Isto é uma cabeça de senhora.

6 — No meio dos dois vermelhos, uma vela acesa.

7 — E duas pernas com os pés.

3 — Como vê êsses peixinhos? — São simplesmente peixinhos. — Estão no mar? — Não, é só a forma.

4 — ? — Isto aqui. — Isto também faz parte? — Sim. — O que é? — Juncos de côr mais clara. — O que faz pensar numa cesta? — A forma.

1 — ? — Janelas como as dos navios.

2 — ? — E' como o ângulo formado pelas traves no meio do telhado da casa.

3 — ? — Esta é a montanha e esta é a porta. — Porta? — E' um buraco por onde se entra. — Uma caverna? — Sim, isso mesmo.

4 — ? — Aqui estão êles, cada um dependurado no outro, subindo esta montanha alta.

5 — ? — Aqui está um homem, aqui está o outro, e aqui está a senhora. — Por que uma senhora? — Por causa do cabelo. — Os outros estão subindo uma montanha, e êstes? — Êstes estão aí parados.

6 — Por que acesa? — Pode-se ver a chama aqui.

7 — Pernas humanas? — Sim.

8 — Para cima, um triângulo listado.

9 — Aqui, parece haver o olhinho de um desses animais pequenos... Como é o nome? Cobaias.

6' 55"

X — 47"

1 — Aqui, entre êstes dois objetos, a cabeça de um esquilo. As orelhas estão levantadas.

2 — Para cima, dois animais, duas vacas lutando.

3 — Aqui em baixo, duas coisas como frutinhas, como é que se chamam?... são frutinhas...

4 — E um objeto com a forma de uma cruz, à direita.

5 — Do lado esquerdo, nesta borda, a forma de um candelabro.

6 — Aqui, dois animais, como leões, se jogando um contra o outro.

7 — Aqui em cima, dois homens montados em cavalos.

8 — Não posso achar, talvez não fôsse neste. Ah, sim! Agora estou vendo. — Como é êsse triângulo? — E' o desenho de um triângulo com listas de côr clara.

9 — Aqui está. — Só o olho? — Só o olho.

1 — Só a cabeça? — Sim, só a cabeça.

2 — O que fêz pensar em vacas? — E' porque estão se empurrando com os chifres como as vacas quando brigam.

3 — ? — São frutinhas avermelhadas que nascem na ponta de uma vara fina e comprida.

4 — ? — Sim, uma cruz, como a dos túmulos. — De pedra? — Sim. — Poderia ser de madeira também? — Sim.

5 — ? — Sim, um candelabro, como se vê nas igrejas.

6 — ? — Não estão ainda correndo, estão se preparando para pular um sôbre o outro.

7 — ? — Um está aqui, e o outro, no outro azul. Pode-se ver as patas de trás dos cavalos muito bem, e as costas do homem, mas isso é mais vago. Talvez êles estejam entrando numa parte mais escura da estrada.

8 — No meio de uns galhos, uma cabeça de homem com uma coroa, como nos nossos autos.

9 — Aqui em baixo, cabecinhas com asas, como cabeças de anjos.

10 — E rabinhos de animais, como rabinhos de ratos.

11 — E balões, no ar.
7' 30"

8 — ? — Como nos nossos autos e nas nossas comédias. Há sempre um rei com uma coroa.

9 — ? — Como nos quadros das igrejas. Há sempre um santo, ou uma Virgem, com êsses anjinhos, só cabeça e asas, voando em torno.

10 — ? — Aqui estão.

11 — Que espécie de balões? — Como os que as crianças fazem para a noite de São João. Balões de papel.

NOTAS

- 1) Melville J. Herskovits, *Man and His Works*, New York, 1948, pgs. 542, 544.
- 2) Bruno Klopfer e outros, *Developments in the Rorschach Technique*, London, Toronto, Wellington, Sydney, s. d., pgs. 307-308.

O ENSINO DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL *

EUNICE RIBEIRO DURHAM e RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO
(*Universidade de São Paulo*)

INTRODUÇÃO

O ensino da Antropologia, como o de qualquer disciplina, envolve sempre dois tipos de problemas: os de ordem didática, quer gerais, quer específicos à matéria, e os de organização dos cursos em termos da estrutura de ensino existente. Se os aspectos propriamente didáticos do ensino propõem questões gerais, que são as mesmas em todos os lugares, a organização do sistema escolar varia de país para país e propõe problemas particulares de adequação do ensino a condições diferentes de atuação do professor.

Para a compreensão dos problemas particulares do ensino da Antropologia no Brasil é necessário, portanto, uma análise preliminar do nosso sistema educacional, tanto nos seus aspectos estruturais quanto nas suas condições de funcionamento.

1.^a PARTE

Uma análise cuidadosa da situação brasileira encontra grandes dificuldades iniciais. Não possuímos dados precisos sequer sobre o número de estabelecimentos onde se leciona Antropologia, e as indicações sobre programas, número de alunos, qualificação de professores, etc., são extremamente incompletas. Os dados que utilizamos foram obtidos através de um levantamento de instituições de ensino superior no Brasil onde são ministrados cursos de Antropologia. Aproveitamos basicamente as informações fornecidas pelo Centro Latino-Americano de Pesquisas Sociais para 1958, e completamos alguns aspectos recorrendo ao Ministério da Educação, às publicações da CAPES relativas ao ensino superior, e à Cadeira de Administração Escolar da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Enviamos pedidos de informações a todos os estabelecimentos levantados, mas apenas 25 atenderam à nossa solicitação. Um número tão exíguo de respostas, evidentemente, apenas pôde servir para documentar a existência de alguns problemas mais gerais.

*) O presente artigo foi baseado em um relatório apresentado à V Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Belo Horizonte em junho de 1961.

A julgar pelos dados puramente quantitativos, o ensino da Antropologia parece estar extremamente desenvolvido em nosso meio. Há pelo menos 54 estabelecimentos de ensino superior que lecionam a matéria. Estes dados são ainda mais significativos quando constatamos que, na Inglaterra, a Unesco aponta apenas sete universidades nas quais se ensina Antropologia, e na França apenas uma, além de quatro outros estabelecimentos de ensino superior¹. Embora os dados da Unesco se refiram apenas ao ensino da Antropologia Cultural, o contraste não deixa de ser válido desde que, tanto na Europa quanto no Brasil, a Antropologia Física e a Antropologia Cultural são, em geral, lecionadas nas mesmas instituições.

O ensino da Antropologia no Brasil encontra-se realmente numa posição paradoxal. A hipertrofia do número de estabelecimentos que ministram cursos da matéria não está relacionada nem a possibilidades reais de formação de especialistas (sequer em número suficiente para satisfazer as necessidades didáticas) nem a condições satisfatórias de realização de pesquisas e aplicação do conhecimento antropológico.

Embora a grande maioria dos cursos de Antropologia no Brasil não se destine a formar antropólogos, mas a completar a formação de especialistas em outros campos, eles deveriam, através de uma iniciação na matéria, despertar vocações para a especialização na disciplina, que poderia ser realizada nas instituições aparelhadas para este fim. Entretanto, dadas as condições de ensino e a própria estrutura universitária no Brasil, os cursos não produzem realmente os resultados que seriam possíveis e desejáveis.

No ensino superior a Antropologia é lecionada tanto no nível básico como no de pós-graduação e é parte integrante do currículo das Faculdades de Filosofia e das Escolas de Sociologia e Política. Como disciplina subsidiária, em caráter de formação de cultura geral, pode ser lecionada também nas Faculdades de Higiene e nas Escolas de Administração de Empresas. Como parte de cursos de formação de pesquisadores, geralmente em nível pós-graduado, é ensinada ainda em diversas instituições de pesquisa, quer em cursos regulares, quer em cursos especiais e esporádicos. Fora do ensino universitário, é ainda ensinada, às vezes, em cursos de extensão cultural. Examinaremos separadamente o ensino no nível superior básico e a formação de especialistas em nível de pós-graduação.

Cursos em nível de graduação

No nível do ensino superior básico, cabe às Faculdades de Filosofia a grande maioria dos cursos de Antropologia ministrados no Brasil e, portanto, as particularidades desse ensino prendem-se diretamente às características dessas instituições. Dessa vinculação decorrem duas ordens de

fatôres: os que derivam das condições de funcionamento das Faculdades e os relacionados com a própria estrutura dos cursos.

Nos últimos 10 anos tem havido uma verdadeira proliferação de Faculdades de Filosofia. Seu número passa, no período entre 1949 e 1957, de 22 estabelecimentos para um total de 52². Contando a maioria delas com recursos muito precários, limitam-se a instalar apenas aquelas seções que exigem um mínimo de aparelhamento e que, representando quase que um curso de extensão cultural, podem atrair um número mais elevado de alunos: seções de Letras, Pedagogia, Geografia, História e, às vezes, Ciências Sociais. Especialmente os cursos de Letras, Geografia e História são muito populares, porquanto, às vantagens apontadas acima, soma-se a facilidade de colocação no mercado de trabalho como professor secundário, em se tratando de matérias que são lecionadas em toda a extensão do curso médio. Desta forma, é à exigência legal do ensino da Antropologia nas seções de Geografia e História que se deve o grande aumento do número de cursos de Antropologia no Brasil.

Em grande parte dessas instituições, a falta de recursos, a remuneração inadequada do corpo docente e o isolamento dos centros universitários que poderiam fornecer não só o estímulo para o aperfeiçoamento na disciplina como também possibilidades de remuneração suplementar, são fatores responsáveis pelo caráter de improvisação que não raro assumem os cursos, pouco propícios a atrair pessoal qualificado. Ao mesmo tempo, a ausência de um equipamento material mínimo, inclusive de bibliotecas, o baixo nível de formação e aspiração dos alunos que procuram estes estabelecimentos e a impossibilidade de seleção rigorosa em escolas que precisam de alunos para subsistir, contribuem para que o ensino seja elementar e insatisfatório. Da vinculação do ensino da Antropologia às Faculdades de Filosofia decorre a participação nessas condições precárias de realização dos cursos.

Por outro lado, desde que estas Faculdades se destinam à formação de professores secundários, diminui de muito o interesse dos alunos pela Antropologia, matéria que não tem aplicação imediata na sua vida profissional. Para isso contribui também a inadequação dos programas, desde que a falta de orientação de boa parte dos responsáveis pelo ensino da Antropologia dificulta uma organização da matéria de acordo com os interesses centrais do curso.

Que apenas o melhor aparelhamento das escolas não viria sanar as deficiências do ensino da Antropologia prova-o o fato de que estas deficiências se manifestam também em instituições de mais recursos, pois derivam, em parte, da própria estruturação dos cursos das Faculdades de Filosofia. Na estrutura atual, a Antropologia é exigida apenas para as seções de Geografia, História e Ciências Sociais³. Nas seções de História e Geografia o ensino é ministrado em três anos, o que seria suficiente para uma visão geral da disciplina. Entretanto, a Antropologia ocupa,

neste caso, uma posição nitidamente secundária no conjunto das matérias. Isto se deve não apenas à falta de entrosamento adequado, antes referido, como também à diferença da abordagem da Antropologia em confronto com as outras disciplinas do currículo, em geral de cunho mais informativo, o que contribui grandemente para a sensação, tanto da parte do aluno como da do professor, de tratar-se de uma matéria "marginal" aos interesses do curso.

Quanto à secção de Ciências Sociais, a preparação dos alunos nas outras disciplinas do currículo favorece uma visão mais adequada dos problemas antropológicos e haveria, realmente, possibilidade de uma formação mais especializada em Antropologia, ou pelo menos em Antropologia Cultural. Entretanto, para Ciências Sociais as exigências legais limitam-se apenas a um curso geral de Antropologia e Etnografia a ser ministrado na terceira série. O fato de a grande maioria das Faculdades que possuem também secções de Geografia e História estender para três anos o curso de Antropologia para Ciências Sociais não aumenta realmente as possibilidades de maior rendimento e melhor preparo dos alunos de Ciências Sociais, desde que os cursos são ministrados em conjunto para as três secções, e o tratamento da matéria é condicionado às limitações impostas pela organização dos cursos de Geografia e História.

Quanto à estruturação da matéria, de modo geral, a legislação prevê três cadeiras distintas no campo da Antropologia: Antropologia, Etnografia Geral (ou Etnologia) e Etnografia do Brasil, que deve incluir também Tupi-Guaraní. A própria designação das cadeiras está sujeita às mais diferentes interpretações. A cadeira de Antropologia pode ser interpretada ou como Antropologia Física, exclusivamente, ou como Antropologia Física e Cultural. A cadeira de Etnografia Geral pode ser simplesmente Etnografia (descrição de culturas), ou ser Etnologia no sentido de Evans-Pritchard, isto é, a escola Histórico-Cultural de Antropologia Cultural ou, ainda, Etnologia no seu sentido mais amplo, isto é, Antropologia Cultural. A cadeira menos sujeita a diversidade de interpretação é a de Etnografia do Brasil, a não ser quanto à inclusão, extremamente discutível, do Tupi como disciplina da cadeira. Essa ambigüidade da nomenclatura é em parte vantajosa, pois, pela sua flexibilidade, permite uma variação muito grande de programa, de modo a atender a interesses específicos dos alunos. Possibilita, também, um aproveitamento maior do pessoal qualificado, em número exíguo, permitindo que o professor concentre a matéria nas áreas de sua especialidade. Por outro lado, não favorece uma integração dos diferentes cursos para uma visão ampla e unificada da matéria no conjunto. Para isso certamente contribui não só a separação das cadeiras como também a segregação de umas em relação às outras. É verdade que, por vezes, duas, ou mesmo tôdas as cadeiras são reunidas sob orientação de um único professor. Quando isso não ocorre, porém, as divergências na orientação dos professores levam freqüentemente a repetições ou à omissão de

questões essenciais e, inclusive, a atritos pessoais que prejudicam sobremaneira a organização racional do ensino.

Como consequência dessa situação, os programas raramente abrangem o conjunto dos aspectos formalmente englobados pela disciplina. Deve-se mencionar inicialmente o abandono que se verifica em relação à Arqueologia, raramente incluída nos programas. Essa omissão é tanto mais grave quanto maior seria o interesse dessa disciplina para alunos de História, que constituem boa parte dos estudantes de Antropologia.

Igualmente lamentável é a ausência de um curso de Lingüística, que apresentaria interesse para um número muito grande de estudantes, como os de Letras e Filosofia. E' verdade que alguns professores procuram dar elementos de Lingüística em substituição ou como introdução ao curso de Língua Tupi. Evidentemente, a própria organização da cadeira impede a sistematização dessas iniciativas. Não se justifica a inclusão da Língua Tupi, quer como disciplina da cadeira de Etnografia Brasileira, quer em qualquer outra forma que não como aspecto de um estudo geral de Lingüística, ou, mais particularmente, de um estudo global de línguas indígenas brasileiras. De qualquer modo, estudos particulares e de interesse restrito como êsse não têm lugar no curso universitário básico, em que a Antropologia não pode pretender mais que familiarizar os alunos com o tipo de investigação e a problemática característica da ciência. Por outro lado, não se justificaria também o estudo da Lingüística na cadeira de Etnografia Brasileira, dada a diferença de perspectivas e métodos entre as duas disciplinas.

Realmente, apenas a Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná tem podido tentar superar essas deficiências, dada a organização departamental que a Antropologia assumiu nessa instituição. Como medida inicial para uma organização mínima do ensino e do rendimento do trabalho universitário seria essencial uma organização da Antropologia em departamentos, com uma divisão mais adequada dos diferentes campos. Essa organização, se mantida flexível de modo a atender a exigências variáveis, permitiria uma melhor divisão do trabalho entre especialistas e a organização mais coordenada dos diferentes aspectos da disciplina.

Nas outras instituições de ensino superior que não Faculdades de Filosofia, uma maior flexibilidade permite melhor adequação do ensino aos interesses do curso. Dêsse ponto de vista, as Escolas de Sociologia estão em posição favorável, porquanto a ausência de regulamentação da matéria permite um desdobramento da Antropologia de modo mais racional. Na Escola de Sociologia e Política de São Paulo são oferecidos, regularmente, no curso básico, seis programas diferentes. Por outro lado, na Escola de Sociologia de Belo Horizonte, onde a Antropologia ocupa posição secundária, é oferecido apenas um curso de dois semestres, de introdução geral⁴.

No que diz respeito aos outros cursos no nível universitário básico, o problema é menos grave, porquanto, nesses cursos, como o que se ministra

na Faculdade de Higiene de São Paulo e nos Cursos de Administração de Empresas, o ensino da Antropologia é extremamente elementar, visando apenas a completar a cultura geral dos estudantes.

Considerando o ensino da Antropologia Física no quadro geral do ensino universitário básico, manifesta-se imediatamente a limitação do ensino da Antropologia, tanto nas Faculdades de Filosofia como nas demais instituições, aos cursos de Ciências Sociais em geral.

A limitação aos cursos apontadas acima restringe sobremaneira as possibilidades do ensino da Antropologia Física, porquanto os alunos desses cursos não têm a necessária preparação nas ciências naturais, nem interesse por esse campo de estudo. Por outro lado, os cursos universitários que dão essa preparação não incluem a Antropologia em seu currículo. A Antropologia Física restringe-se, portanto, apenas a informações gerais e, quando muito, a uma caracterização dos problemas centrais da disciplina, que complementam uma formação voltada para as Ciências Sociais.

O ensino da Antropologia Cultural, embora encontre condições mais favoráveis, ressenete-se da organização em cadeiras independentes, característica da maior parte das instituições onde se leciona a matéria, fazendo com que, com raras exceções, não se possa cobrir o âmbito das disciplinas nela formalmente englobadas.

Cursos em nível de pós-graduação

As possibilidades de especialização em Antropologia no Brasil restringem-se praticamente à Antropologia Cultural. Em relação à Antropologia Física manifestam-se as mesmas deficiências apontadas para os cursos básicos. Não há, em primeiro lugar, alunos com suficiente formação para poderem iniciar uma especialização em Antropologia Física, de modo que nem sequer se apresenta a possibilidade de treinamento nessa disciplina através de bolsas de estudos no estrangeiro. Correspondendo a essa falta de procura, não existem no Brasil cursos de especialização em Antropologia Física. O único curso de que tivemos conhecimento foi o promovido pelo Museu Nacional e pelo Instituto de Pesquisas Educacionais em 1957, e mesmo esse não oferecia um treinamento sistemático na matéria. Como consequência dessa limitação, grande parte dos antropólogos físicos no Brasil são formados em medicina. Desde que o curso de medicina não oferece nenhuma base em Antropologia propriamente dita, a formação desses especialistas é necessariamente autodidática e, muitas vezes, insuficiente para fornecer uma visão realmente antropológica dos problemas.

Dentro da Antropologia Cultural, repetem-se, no nível de pós-graduação, as mesmas falhas do ensino superior básico. A Arqueologia e a Linguística estão praticamente esquecidas, apesar dos cursos já citados da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná e da iniciativa do Museu Nacional no mesmo campo.

Do mesmo modo que os cursos básicos, os cursos de especialização limitam-se, portanto, quase que só à Antropologia Cultural no seu sentido mais restrito, ou Etnologia. Ao que pudemos apurar, seis instituições oferecem, pelo menos esporadicamente, cursos dêste teor: o Museu Nacional, as Faculdades de Filosofia de São Paulo, do Paraná e da Bahia e a Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Dessas, a que realmente proporciona uma formação mais completa, incluindo um treinamento em pesquisas de campo e, principalmente, em pesquisas de equipe, é o Museu Nacional. A Escola de Sociologia e a Faculdade de Filosofia de São Paulo também promovem atividades de pesquisa. A primeira destas, especialmente, oferece um grande número de cursos pós-graduados, dando bastante importância à pesquisa de campo. Nenhuma dessas instituições, entretanto, pode programar o trabalho de preparação sistemática e orientação no campo que o Museu Nacional proporciona aos seus estudantes. Cumpre mencionar ainda, entre as iniciativas no ensino pós-graduado, os cursos iniciados por Darcy Ribeiro no Museu do Índio, que lançaram as bases para o curso atual do Museu Nacional. E, entre as iniciativas de instituições para formação de um corpo de pesquisadores próprios, o curso realizado no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.

Analizando as condições em que o ensino da Antropologia se está realizando, vemos que as perspectivas para cursos pós-graduados são realmente muito limitadas. Mesmo entre as seis escolas que contam com cursos pós-graduados e têm como objetivo formar pesquisadores, algumas não contam com possibilidades materiais de fornecer uma especialização, conforme depoimento de seus professores. Algumas das respostas que recebemos foram análises muito sugestivas do curso de Antropologia, e das decepções sucessivas de professores dedicados e competentes que não conseguem fazer funcionar cursos mais avançados. As poucas oportunidades de trabalho limitam o número de alunos interessados e a formação ampla que se exige do antropólogo torna de alto custo qualquer iniciativa neste sentido, dificultando extremamente sua realização.

A qualificação do corpo docente

Desde que a Antropologia é ensinada quase que exclusivamente no Ensino Superior, onde não cabe uma distinção entre professores de Antropologia e antropólogos, as deficiências da formação especializada em Antropologia refletem-se necessariamente no ensino da matéria, muitas vezes ministrado por pessoas sem nenhuma qualificação específica. É verdade que, ainda hoje, os nossos melhores antropólogos, são, em maior ou menor grau, autodidatas. Entretanto, a suficiência e, às vezes, eminência no campo através da formação autodidática requer capacidade e dedicação, que não são características de todos. Com a necessidade de um número

cada vez maior de professores de Antropologia, é necessário, cada vez mais, que se exija uma preparação específica na disciplina, quer através de cursos especializados, quer da comprovação de uma capacidade real do autodidata, que pode ser avaliada pelas obras publicadas.

Entre as escolas superiores que responderam ao nosso questionário apenas sete têm licenciados em Ciências Sociais ou formados em Sociologia e Política respondendo por cadeiras; em outras dezoito cadeiras estão ou professores formados por cursos de Geografia ou História, onde se dá Antropologia (cinco casos), ou cursos considerados afins à matéria — Medicina ou História Natural (doze casos); há ainda um professor que não indicou qualquer título de escola superior.

Não estamos pretendendo que êstes vinte e cinco casos representem exatamente a situação no Brasil, mas êles são suficientes para demonstrar que muitas cadeiras são entregues a pessoas sem formação especial em Antropologia. E isto se infere não porque sua formação universitária básica seja heterogênea, mas principalmente porque muitos dêsses professores não têm qualquer trabalho publicado no campo, e pouquíssimos citam cursos de pós-graduação. Se tais cursos tivessem sido procurados, teriam dado a formação necessária, mesmo com a grande variação de cursos básicos. Só treze dêsses docentes têm algum trabalho publicado, e três outros, apesar de não apresentarem publicações, têm cursos de pós-graduação. Quando se pensa em cursos de pós-graduação, é ainda mais séria esta falta de pessoal habilitado, pois neste caso é condição primeira e fundamental a existência de um professor com formação rigorosa de profissional. Muito poucas instituições contam com corpo docente que, qualitativa e quantitativamente, possa desincumbir-se de obrigações tão absorventes.

O sucesso de cursos de Antropologia depende não só da existência de alguns professores capazes, mas também de apoio e recursos que dificilmente existem com continuidade. Tais recursos são muito escassos, como vimos pelas vinte e cinco escolas que nos responderam, onde constatamos serem muito raros os assistentes (dez escolas). Quando existem, freqüentemente se encarregam de uma disciplina dentro da Antropologia, fazendo, portanto, o trabalho que corresponderia a outro professor, em lugar de compor uma equipe onde se dividam trabalhos didáticos, de assistência aos alunos e de pesquisa.

Grande parte dos problemas aqui apontados são, evidentemente, decorrência natural da imaturidade do desenvolvimento científico entre nós, que somos ainda, também neste campo, um país subdesenvolvido. Certamente é encorajador o número de iniciativas para a extensão do ensino superior, quer público quer privado, bem como o interesse crescente pela realização de pesquisas científicas que tem motivado a criação de tantos novos institutos.

A Antropologia tem se beneficiado dessas iniciativas. Entretanto, o reconhecimento das deficiências deve levar a um esforço positivo de melhoria, e, principalmente, de criar condições que evitem a perpetuação da situação vigente.

2.^a PARTE

Passaremos agora a uma outra ordem de considerações ligadas à tarefa de ensinar Antropologia. O professor, ao ensinar uma disciplina, enfrenta sempre dificuldades decorrentes da própria natureza da matéria. A escolha dos problemas a serem ressaltados e das qualidades que devem ser estimuladas nos trabalhos dos alunos são decisões que o professor deve tomar a partir de um exame geral dos conhecimentos que lhe cabe transmitir e da abordagem específica da ciência.

Tentaremos discutir o ensino da Antropologia dêsse ponto de vista, isto é, partindo de seus aspectos distintivos para chegar às condições necessárias ao seu sucesso. Discutindo separadamente os dois níveis de ensino, trataremos em primeiro lugar dos cursos de graduação, onde se manifestam os problemas de todos os cursos básicos de Antropologia; e, a seguir, apresentando as condições para a formação do antropólogo profissional, procuraremos analisar os problemas especiais dos cursos de pós-graduação.

Cursos em nível de graduação

A natureza da Antropologia exige uma formação básica bastante ampla. Não é necessário retomar as discussões acerca do objeto desta ciência para reconhecer que ela se define numa área de integração dos conhecimentos sobre o homem, valendo-se de recursos da ciência e das humanidades, para encontrar uma perspectiva especial de encarar a multiplicidade dos aspectos caracteristicamente humanos.

Por necessidade inerente a esta situação, a Antropologia maneja recursos (técnicas e conceitos de diferentes procedências) que devem se integrar num todo único de conhecimentos.

Na realização dessa tarefa pressupõe-se conhecimentos extensos, mas não só erudição. A importância da formação universitária está justamente em permitir êste avanço além da erudição, tornando criador o acúmulo de conhecimentos. O ensino da Antropologia nas Universidades deve enquadrar-se num currículo que promova essa atitude criadora.

Não cremos que ensinar Antropologia seja simplesmente descrever povos primitivos ou raças humanas. Existe uma abordagem que caracteriza o trabalho antropológico e é isso que é importante transmitir aos alunos. A comunicação dos resultados obtidos no trabalho científico é, para o pro-

fessor, uma oportunidade de mostrar como se chegou a tais conclusões e porque elas foram procuradas.

Os programas de formação básica que se limitam a apresentar particularidades de povos primitivos perpetuam a visão da Antropologia como uma atividade de excêntricos, colecionadores de raridades e de notícias mais ou menos espantosas acerca de povos estranhos. E' verdade que um programa dêsse tipo pode dar ao aluno uma compreensão da diversidade das culturas humanas e desenvolver uma atitude simpática com relação aos povos primitivos, permitindo mesmo uma certa comunicação através das barreiras culturais. Esta é uma condição para se fazer Antropologia, mas não é suficiente. Embora a visão totalizadora que a Antropologia procura decorra desta possibilidade de conhecer e respeitar o humano em suas formas diversas, é preciso ir além da descrição do exótico para explicar, através de cada situação estudada, os problemas que estão sendo propostos pela ciência.

Lévi-Strauss, em seu trabalho sobre o ensino da Antropologia Cultural, editado pela Unesco⁵, ressalta a inutilidade dêste tipo de programas: "A Antropologia tornou-se uma disciplina muito diversificada e muito técnica para que se possam recomendar cursos que se limitam a um ano, e geralmente intitulados "Introdução à Antropologia" (ou outra fórmula do mesmo gênero) e que consistem habitualmente em vagos comentários sobre a organização clânica, a poligamia e o totemismo. E' especialmente perigoso supor que, com tais noções superficiais, se pode dar qualquer preparação aos jovens (pág. 123).

E' absolutamente necessário que os cursos iniciais de Antropologia contribuam para a formação de uma atitude científica, pondo em evidência as principais orientações desta ciência no momento atual, e dando ao aluno um mínimo de instrumentos de trabalho, isto é, conceitos fundamentais, que devem ser manejados com relativa desenvoltura.

E' preciso justamente que através dos itens escolhidos para programa, o aluno tenha uma visão da diversidade de abordagens que a Antropologia permite, e também seja capaz de perceber as limitações destas perspectivas. Para isso, é imprescindível que o professor não se furte a uma preocupação constante de atualização de seus conhecimentos. Não é admissível que um programa de Antropologia não apresente pelo menos a abordagem funcionalista ou outras que preocupam atualmente os investigadores. A apresentação das escolas ou métodos, segundo uma seqüência histórica, é interessante, mas desde que chegue até aquelas orientações que atualmente estão preocupando os especialistas.

O caráter integrativo do conhecimento antropológico obriga o professor de um curso de Introdução a abordar temas muito diferentes. A primeira diferenciação é imposta pela dualidade fundamental desta ciência, que conjuga fenômenos biológicos e culturais em seu campo. Isto, porém, em lugar de ser uma limitação é uma vantagem, porque justa-

mente nas conexões existentes entre assuntos tão diversos é que o aluno encontrará a perspectiva antropológica. Nenhuma seqüência didática justifica o isolamento de subcampos da Antropologia neste nível de ensino introdutório. O objetivo da iniciação é justamente definir uma perspectiva e fazer o aluno descortinar os caminhos apontados por este conhecimento. Daí a necessidade de apresentar as hipóteses gerais de ambos os campos da Antropologia, reunindo e integrando os problemas que sempre preocuparam os especialistas e esclarecendo principalmente o significado daquelas hipóteses para a compreensão do homem. Tal atitude permite aos alunos compreender o valor explicativo destes conhecimentos e não aceitá-los simplesmente a partir das oportunidades para sua aplicação. Não se deveria justificar um curso de Antropologia pelos setores em que ela pode ser aplicada, mas sim a partir da totalidade de conhecimentos que permite e dos problemas humanos que propõe.

Evidentemente não somos contrários à Antropologia Aplicada, apenas não é legítimo (especialmente no Brasil) apresentar ao aluno uma preocupação intelectual como válida só na medida em que pode ser imediatamente utilizada, mesmo quando ela possa se definir através de sua aplicabilidade. No Brasil, onde as oportunidades de aproveitamento de antropólogos são tão restritas, seria um erro proclamar a Antropologia como uma ciência que pode ser utilizada na indústria, nos planejamentos regionais, etc. porquanto, a inexistência destas oportunidades levaria a defini-la como um conhecimento acessório e dispensável. Mais importante é construir uma atitude de curiosidade intelectual (através das hipóteses gerais da ciência), e apresentar os recursos necessários (técnicas científicas rigorosas) para tratar os problemas humanos, enriquecendo sempre este conhecimento através das perspectivas de atuação. A Antropologia se apresentaria como um conjunto de problemas e instrumentos cuja significação está na possibilidade de uma compreensão adequada e geral do homem que não se distingue da ação, porque a permite.

Dando esta feição aos cursos de Introdução, estamos tentando ressaltar certos aspectos específicos da Antropologia, que devem estar sempre presentes neste nível de ensino. Considerando que os cursos de História e de Geografia são em muito maior número que os outros onde se ensina Antropologia, cabe uma recomendação especial para que os professores dêsses cursos atendam, na organização dos programas, aos interesses principais de seus alunos. É inegável que se deve procurar indicar os pontos de contacto da Antropologia com outras especialidades, sem transformá-la, porém, num apêndice da Geografia Humana ou da História Geral. Realizando um programa especificamente antropológico, podem-se ressaltar aqueles aspectos que enriquecem a perspectiva de disciplinas afins.

É razoável que, num curso para futuros historiadores ou professores de História, se sublinhem os temas ligados à reconstrução de culturas e ao valor deste método; ou ainda, que se indique o ângulo por que se podem

abordar os problemas de mudança cultural tendo em vista as linhas gerais da transformação de áreas culturais.

Com os alunos de Geografia, seria interessante discutir o conceito de área cultural e sua utilidade, além de apresentar a interação do homem com o ambiente, quer através da cultura, quer através do processo biológico da adaptação.

O que se espera pois, é que ao ensinar Antropologia nestes cursos, ao lado de apresentar o ponto de vista característico desta ciência, se escolha sempre uma maneira de abordar problemas que permita certas inferências que, sem o auxílio do professor, só estariam ao alcance dos alunos mais maduros e informados, capazes de perceber interrelações entre conhecimentos diversos.

Cursos em nível de pós-graduação

A formação de profissionais inicia-se com o curso introdutório, mas ganha importância justamente no nível de pós-graduação, quando a especialização realmente tem início. A necessidade de uma formação ampla, que já foi ressaltada, deve ser encarada não apenas com relação às diferentes especialidades dentro da Antropologia, mas, principalmente, com relação a matérias afins de grande importância para a formação de um antropólogo. Como já foi apontado anteriormente, a ausência da Antropologia nos cursos voltados para as ciências naturais praticamente limita as possibilidades de especialização à Antropologia Cultural. E dado que não existe (e não existem condições para que venha a existir no Brasil) um curso universitário de Antropologia, é do curso de Ciências Sociais que, teoricamente, devem sair os candidatos a uma especialização em Antropologia. Evidentemente, uma formação básica englobando diferentes ciências sociais é da máxima importância, porque pode dar certa segurança com relação aos problemas metodológicos comuns a elas. A especialização posterior, em qualquer campo da Antropologia, se fará aproveitando este "background", e completando-o com disciplinas necessárias, mas distantes das ciências sociais.

Os outros cursos de cujos currículos faz parte a matéria têm em vista a formação de historiadores, geógrafos ou psicólogos e seu ensino é justificado como matéria subsidiária nestas especialidades. É claro que não se pode negar a possibilidade de alunos destes cursos virem a se especializar em Antropologia, mas é evidente que trazem uma bagagem menor de conhecimentos úteis para trabalhar neste campo.

Mesmo os alunos de cursos de Ciências Sociais têm que se preocupar com um alargamento de seus interesses de estudo procurando um contacto, ainda que superficial, quer com as ciências biológicas e naturais, quer com as humanidades, que lhe vão oferecer justamente um mo-

dêlo de conhecimento totalizador, e formar seu espírito para um certo tipo de apreensão da realidade indispensável ao antropólogo ⁶.

São, pois, condições para uma especialização em Antropologia em nível de pós-graduação: 1.^o) a ampliação de conhecimentos dentro e além do campo desta ciência, e 2.^o) a participação em um trabalho que permita ao aluno conhecer e realizar tôdas as fases de uma pesquisa.

Realmente, só se pode considerar eficiente um curso pós-graduado quando a avaliação do rendimento é feita em termos de um trabalho realizado que qualifique o candidato como profissional. Evidentemente, tal trabalho contará com a assistência do professor responsável, mas, ao mesmo tempo, será o primeiro teste por que passa o talento criador do futuro especialista. Realmente, quer para os futuros professores, quer para os futuros pesquisadores, a realização de uma pesquisa é muito importante para a qualificação de um profissional, e esta deve ser a preocupação dos orientadores dos respectivos cursos.

Através da participação na coleta e interpretação de dados é que o aluno pode ser treinado em certas "habilidades" que deve adquirir para fazer Antropologia. Margaret Mead, em um artigo sobre o treinamento de antropólogos culturais ⁷, indica algumas dessas "habilidades": 1.^o) *Capacidade de levantar hipóteses de trabalho e prever as situações teóricas* que deverão ser enfrentadas sobre a base de fontes primárias e informações parciais e incompletas fornecidas por viajantes ou missionários. E' necessário, pois, familiarizar o aluno com as técnicas de pesquisa bibliográfica, fazendo com que perceba a sua utilidade como auxiliar do trabalho de campo, 2.^o) *Capacidade de reconhecer um "padrão"*. O conhecimento global que pretende a Antropologia pode ser favorecido, pondo-se o aluno em contacto com realidades mais ou menos simples, onde seja mais fácil a apreensão da totalidade. O trabalho de campo permite êste contacto, que, entretanto, deve ser antecedido por um treinamento baseado em leituras. 3.^o) *Familiaridade com populações de culturas diferentes*, obrigando a uma atitude analítica e objetiva, concorde com as noções elementares já adquiridas. 4.^o) *Objetividade e capacidade de observação*.

Em resumo: as aptidões necessárias a um bom profissional podem ser adquiridas no campo, pelo exercício destas mesmas aptidões, tal como no ensino médico, em que a prática do diagnóstico é que capacita o estudante a diagnosticar.

Segundo a autora citada, porém, tal prática pode e deve ser realizada pelo aluno individualmente, sem nenhuma assistência direta. Não parece ser esta a opinião mais aceita e nos colocamos entre aqueles que pressupõe a direção de um professor para que uma pesquisa seja realmente uma atividade formadora. Entre nós, os resultados de um curso de pós-graduação mantido pelo Museu Nacional confirmam esta afirmação.

Porém, é preciso distinguir dois tipos de trabalhos que são exigidos em cursos de aperfeiçoamento: algumas vezes o aluno é apenas um auxi-

liar do professor e realiza para êles as tarefas mais desagradáveis ou mais simples, sem participar realmente da proposição do problema ou da elaboração do trabalho. Mesmo esta maneira de colaborar em uma pesquisa traz algumas vantagens para o aluno, permitindo-lhe uma certa familiaridade com situações de trabalho de campo, mas, na verdade, pensamos em trabalho dirigido em outros termos. A pesquisa deve ser proposta já de forma didática, para que o aluno possa colaborar em todos os estágios, recebendo para isto o estímulo e orientação do professor que, no caso, não será um mero controlador de tarefas.

Esta maneira de trabalhar é possível, mesmo quando se trata de colaboração em uma pesquisa de interesses do professor, o que, aliás, deve ser a situação normal. Há sempre áreas de trabalho que interessam ao professor enquanto pesquisador, e nessas áreas deve se situar o trabalho coletivo, porque aí é que sua orientação pode ser eficiente uma vez que existe um conhecimento anterior que facilita o planejamento e impõe maior rigor e segurança ao desenrolar da pesquisa. E', porém, absolutamente imprescindível que, como resultado do trabalho coletivo, cada participante elabore alguns aspectos do material colhido, objetivando o que houve de fecundo na experiência, e oferecendo oportunidade para que se avalie a capacidade de transpor a realidade em termos antropológicos.

Tal forma de trabalho coletivo e dirigido se impõe atualmente como uma necessidade da formação de pesquisadores sociais, porque o trabalho de equipe é uma decorrência do tipo dos problemas propostos para pesquisa, do interesse por sociedades maiores e mais complexas e da incorporação de técnicas mais rigorosas de trabalho. Esta organização de trabalho já tem mostrado sua eficiência, especialmente nos campos em que tem lugar a pesquisa interdisciplinar. No âmbito da Antropologia são freqüentes as áreas que podem e têm sido abordadas dessa maneira. Tanto os professores quanto os alunos devem se ajustar a êste tipo de trabalho, e a pesquisa dirigida seria uma excelente oportunidade para isto, porque permitiria aos jovens incorporar uma experiência fundamental por ser completa.

E' necessário agora examinar quais as condições necessárias para que se possa realizar um ensino dêste padrão.

As dificuldades para se construir um corpo docente diversificado e eficiente já foram apontadas, e não é necessário encarecer mais o papel fundamental que tem o professor com formação rigorosa, especialmente para os cursos de pós-graduação.

O trabalho de campo, que é fundamental para a formação do antropólogo, exige uma direção firme, mas também verbas e outros recursos materiais inexistentes, como bibliotecas. Não há uma estrutura universitária capaz de sustentar o empenho de alguns poucos especialistas que, por isso mesmo, têm apenas alguns alunos, felizmente os mais devotados à matéria.

E' recomendável que o ensino em nível de pós-graduação se restrinja apenas a algumas instituições, desde que um entrosamento adequado entre os diferentes cursos existentes permita aproveitar alunos de diversas procedências. Uma política correta de aplicação dos recursos destinados ao aperfeiçoamento de pessoal qualificado tornaria os cursos mais eficientes e as verbas melhor aproveitadas.

E' reivindicação de qualquer escola que pretenda uma real formação de pesquisadores o tempo integral para alunos e professores, e os recursos necessários para manter bolsas e suprir despesas de pesquisa. Nossa experiência na Faculdade de Filosofia de São Paulo, onde para o curso de especialização é exigência fundamental a apresentação de um trabalho original, mostra que poucos alunos conseguem levar avante o curso porque, tendo outras obrigações profissionais, não dispõem de tempo para a pesquisa. Mesmo nos cursos de bacharelado (4.º ano) este problema já se coloca, pois o programa de leituras é mais extenso e a falta de livros e revistas disponíveis dificulta bastante o estudo. Seria necessário, pois, profissionalizar o aluno já no curso pós-graduado, dando-lhe tarefas de pesquisa e permitindo aquela dedicação necessária ao amplo programa que deve percorrer o aprendiz até conseguir uma experiência realmente integradora. Defendendo a necessidade de os alunos realizarem trabalho de campo, diz Lévi-Strauss que "é por uma razão muito profunda, que se liga à natureza mesma da disciplina e ao caráter distintivo de seu objeto que o antropólogo tem necessidade de experiência de campo. Para ele, esta não é nem uma finalidade de sua profissão, nem um aprimoramento de sua cultura, nem um aprendizado técnico. Representa um momento crucial de sua educação"⁸. Este momento crucial só é possível com a plena dedicação que se deve proporcionar a alunos e professores.

Conclusões

Em conclusão, gostaríamos de salientar algumas das dificuldades mais prementes do ensino da Antropologia no Brasil.

Não se pode deixar de lado o problema das bibliotecas, que precisam ser aparelhadas para servir aos estudantes. Devem estar atualizadas e contar com obras fundamentais em número suficiente. E' ainda Lévi-Strauss que insiste na importância da leitura de milhares de páginas de monografias antropológicas através das quais o estudante pode reviver uma experiência de campo⁹. Poucas são as bibliotecas que podem atender a essa necessidade, e, entretanto, é uma condição indispensável para o sucesso de um curso.

Levando em conta a situação educacional brasileira, seria interessante que se promovesse a tradução de obras fundamentais, formando uma pequena biblioteca antropológica em língua portuguesa que pudesse ser adqui-

rida e usada em tôdas as Faculdades, permitindo assim que todos os cursos de graduação pudessem ser acompanhados com leituras fundamentais.

E' preciso apontar ainda a necessidade de um corpo docente realmente qualificado, o que deveria ser promovido pelo estabelecimento de exigências mínimas para o exercício do magistério superior. O melhor aparelhamento das instituições que ministram cursos de especialização, e a existência de um sistema eficiente de bôlsas de estudos seria suficiente para a formação do pessoal necessário.

Passando para o nível da organização da nossa universidade, depa-ramos com outros tantos obstáculos ao desenvolvimento de um trabalho produtivo de pesquisas conjugado ao trabalho didático. Para as cadeiras de Antropologia esta limitação se torna maior, uma vez que, por características da própria disciplina, há várias especializações possíveis dentro de seu campo e se torna necessária a colaboração de vários profissionais, para que se possa levar avante pesquisas de tôdas as disciplinas que aí estão englobadas.

Seria preciso uma organização mais maleável, que permitisse o entrosamento dessas várias especialidades em um trabalho comum, e onde o próprio trabalho didático pudesse ser enriquecido em colaboração mais ampla. O trabalho de equipe, necessário não só para a formação do aluno, mas como requisito das pesquisas modernas, só é possível em tais condições, e quase nunca pode ser feito em cadeiras onde o trabalho didático é absorvente, o número de pessoas insuficiente e onde, quando existe a colaboração de diversos especialistas, cada qual dá o seu curso mais ou menos independente, sem nenhuma colaboração no trabalho.

A formação de Departamentos de Antropologia permitiria talvez um maior entrosamento, criando no plano didático uma possibilidade de entendimento entre os vários professôres, e possibilitando no plano da pesquisa a colaboração entre os diversos especialistas.

Para aquelas instituições que oferecem cursos de pós-graduação, esta colaboração é fundamental, e por isso mesmo tais departamentos devem poder diversificar seu pessoal o suficiente para englobar arqueólogos, antropólogos físicos, lingüísticos, etc., formando uma verdadeira equipe capaz de realizar um trabalho didático de alto nível e pesquisas de um bom padrão. Alunos bolsistas do curso de pós-graduação trabalhariam junto ao Departamento, sob a orientação de especialistas diversos. A Antropologia seria, então, apresentada aos alunos realmente como uma síntese de perspectivas, atualizadas constantemente pelo exercício de um trabalho criador.

Indo tão longe em nossa tarefa de apontar os pontos fracos e algumas soluções para os cursos de Antropologia em nível de pós-graduação, pode parecer que nos esquecemos de considerar o esforço realizado em algumas escolas para atingir a um melhor nível de ensino. Pelo contrário, foi a partir dessas tentativas e da observação das frustrações su-

cessivas dos professores que procuramos examinar em todos os níveis os obstáculos que devem ser afastados para que se consiga, realmente, formar um antropólogo.

NOTAS

- 1) UNESCO: *Les Sciences Sociales dans l'Enseignement Supérieur — Sociologie, Psychologie Sociale et Anthropologie Culturelle*. UNESCO, Paris, 1954, pág. 33.
- 2) *Boletim Informativo da Campanha Nacional de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior*, n.º 14, janeiro 1951; e CAPES: *Estabelecimentos de Ensino Superior*, Série Informativa, Rio de Janeiro, 1958.
- 3) Na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, há também um curso de Antropologia, de um ano, para os alunos da secção de Psicologia.
- 4) Não pudemos obter informações sobre a escola de Pernambuco.
- 5) UNESCO, *op. cit.*
- 6) Redfield, R.: "Relations of Anthropology to Social Sciences and to Humanities", in Kroeber, A. L. (ed.): *Anthropology Today*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- 7) Mead, Margaret: "The Training of the Cultural Anthropologist", in *American Anthropologist*, vol. 54, n.º 3, 1952, págs. 344 e segs.
- 8) UNESCO, *op. cit.*, pág. 126.
- 9) UNESCO, *op. cit.*, pág. 123.

ESTUDO DE COMUNIDADE E CONHECIMENTO CIENTÍFICO *

OCTAVIO IANNI
(*Universidade de São Paulo*)

1

No empenho de se conhecer, de maneira cada vez mais rigorosa e ampla, como ser social, o brasileiro das últimas décadas tem lançado mão das contribuições dos mais diversos grupos e escolas de cientistas sociais, dentre os quais se destacam os franceses, os alemães, os ingleses e os norte-americanos. As contínuas transformações verificadas ultimamente na sociedade brasileira têm imposto à população problemas complexos, impedindo-a a interessar-se e desenvolver uma área da sua civilização que anteriormente se encontrava limitada às atividades de um pequeno grupo, conhecido como a “elite dos letrados”. À medida que se tornam mais graves e intrincados os dilemas criados pelas mudanças radicais que se vêm verificando no seio da sociedade, cresce o interesse pelas técnicas racionais de conhecimento e abandonam-se as doutrinas tradicionais, muitas vezes meras representações ideológicas da mentalidade de grupos restritos. A lenta mas sistemática destruição da civilização agrária no Brasil, devida ao nascimento e à expansão do mundo urbano-industrial, tem provocado a elaboração de uma nova consciência histórica em grupos extensos da sociedade, da qual tendem a fazer parte essencial as categorias científicas criadas pelas ciências humanas. Daí a ênfase em estudos sobre mudanças sociais, aculturação e assimilação, problemas educacionais, condições de mobilidade social, causas e efeitos das migrações, configurações de estruturas demográficas, “ciclos” econômicos, subdesenvolvimento e crescimento econômicos, crises e conflitos políticos, alterações nas estruturas do poder, formação da estrutura societária de classes, destruição dos remanescentes da sociedade escravocrata de castas, etc. E assim, ao mesmo tempo que se conhece, a sociedade brasileira incorpora e procura desenvolver paulatinamente os próprios instrumentos desse conhecimento, alcançando aos poucos um entendimento mais rigoroso e geral do homem, como criador e produto da sociedade. Emancipa-se, pois, dos complexos culturais tradicionais, que dominam ou limitam o seu funcionamento e al-

(*) Este trabalho foi apresentado à V Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em junho de 1961, em Belo Horizonte.

terações, ao impossibilitar a criação ou adoção de novas formas de pensar, agir e sentir.

Dentre as múltiplas influências dos estudiosos e escolas européias e americanas sobre a formação das ciências sociais no Brasil, queremos examinar aqui uma contribuição particular, proveniente, em grande parte, dos centros norte-americanos. Ao lado das pesquisas sobre relações raciais entre negros e brancos, as pesquisas sobre comunidades rurais e urbanas talvez sejam a expressão mais clara das influências dos estudos sociais desenvolvidos nos Estados Unidos sobre as investigações realizadas no Brasil. Evidentemente essa inspiração não é unilinear. Ao contrário, ela corresponde, ao mesmo tempo, às exigências do conhecimento científico de processos econômicos, culturais, sociais, ecológicos, etc. e, também, conforma-se a princípios positivistas que o pensamento social brasileiro já vinha incorporando, desde o século passado, no seu contacto com a França e a Inglaterra. Mais ainda, os estudos de comunidade, assim como outras formas monográficas de análise científica de fenômenos sociais, fazem parte do mesmo conjunto de contribuições que a sociedade brasileira tem incorporado, juntamente com a metodologia científica e o *corpus* teórico das ciências humanas. Em suma, o “estudo de comunidade” é um modelo de investigação adotado pela maioria dos sociólogos e etnólogos brasileiros, desde os seus primeiros contactos com algumas das obras mais típicas das ciências sociais americanas¹. Em parte, transferiu-se para o Brasil também o prestígio que cercava essa forma de investigação etno-sociológica. Dados alguns dos caracteres desse tipo de estudo de caso, ele passou a ser discutido nos cursos universitários e foi adotado nos projetos de pesquisa. Por exemplo, como recurso de estudo sistemático, ele permite a associação das pesquisas de reconstrução histórica e de campo, bem como a aplicação das técnicas de observação em massa e dos procedimentos qualitativos. Por isso o pensamento social brasileiro absorveu com certa facilidade essa forma de pesquisa, que já produziu mais de uma dezena de monografias no país². No afã de libertar-se dos modelos tradicionais de reflexão sobre a história social, encarados negativamente como para-científicos, nas novas instituições científicas optou-se pelo que parecia “mais científico”. Para romper de maneira drástica com os ensaios histórico-sociais produzidos no passado, como se certos caracteres formais dessas obras devessem também ser sumariamente abandonados com os métodos explicativos adotados, grande parte dos estudiosos formados pelas universidades e escolas criadas a partir de 1930 preferiu o que lhes foi apresentado como “científico”, “positivo”, “mais refinado”. Desta maneira ganhou-se em precisão e rigor na observação e tratamento descritivo dos eventos, perdendo-se algumas vezes a riqueza e a desenvoltura no uso criador da inteligência. Por isso, nem sempre o rigorismo das explanações positivistas pode ser encarado como contribuição real para um maior conhecimento da realidade histórico-social, nem um enriquecimento efetivo

da ciência social no Brasil. Em parte, isto se deve ao fato de não se terem explorado devidamente as possibilidades abertas pelas monografias clássicas produzidas nos Estados Unidos.

2

Com essas considerações, ficam colocadas sob uma determinada perspectiva crítica as monografias sobre comunidades brasileiras já publicadas por especialistas do país e de outras nacionalidades. E suas implicações se tornariam explícitas se nos dedicássemos à análise das próprias obras, examinando-lhes as hipóteses, as peculiaridades da reconstrução de fenômenos e processos, o encadeamento teórico dos componentes dos sistemas sociais, os tipos de explicações pretendidas e as alcançadas, a amplitude das generalizações formuladas, etc. Mas não pretendemos fazer esta discussão aqui. Por ora, pretendemos tão somente focalizar alguns temas gerais, que permitem a reflexão construtiva sobre a situação e as perspectivas do estudo de comunidade no Brasil. Observe-se, pois, que não faremos um balanço das contribuições positivas de cada uma das obras. Em todas se encontram valiosas reconstruções empíricas, reflexões teóricas ou metodológicas, etc. O conhecimento científico da realidade sócio-cultural brasileira alcançado até o presente muito deve precisamente aos elementos reunidos por esses estudos. Além disso, já foram realizados diversos balanços das múltiplas contribuições dos estudos de comunidade feitos no Brasil³. Sentimo-nos, por isso, à vontade para examinar seletivamente o assunto, orientando a discussão apenas para determinadas limitações das monografias publicadas e que parecem ilustrar as possibilidades atuais de progresso do pensamento científico no país.

Independentemente das ambições e das reais contribuições de cada uma das monografias (o que, como dissemos, não é objeto de nossas considerações aqui), um dos aspectos que mais atraem a atenção de quantos as examinam de uma perspectiva metodológica é o tipo de explicação efetivamente alcançado. Não há dúvida de que em algumas monografias o esquema teórico é rico, permitindo fecundas explorações das evidências selecionadas. Há estudos em que se observa a intenção de realizar uma análise mais ambiciosa, com generalizações destinadas a extravasar os limites estreitos da comunidade ou dos fenômenos reconstruídos. Mas essas aspirações não têm sido plenamente concretizadas, pelo simples fato da inadequação existente entre os alvos da investigação e os procedimentos metodológicos utilizados. Muitas vezes a própria concepção do social, em sentido amplo, e das possibilidades do seu conhecimento, reduzem as perspectivas da explicação, fixando-a em segmentos do sistema econômico-social e cultural, enfocados como unidades estanques ou com vinculações superficiais, exteriores, com as outras partes do todo.

Essas intenções teóricas se tornam evidentes quando confrontamos os alvos da monografia, os tipos de dados observados e analisados e as generalizações pretendidas. A maneira pela qual é reconstruído o sistema econômico-social e cultural, o tipo de seleção dos processos considerados fundamentais, as conexões causais e funcionais atribuídas ou contestadas nas relações entre os fenômenos, o encadeamento verificado nas relações entre os eventos, os processos e a totalidade, todos êsses são aspectos das investigações efetuadas que revelam, a um tempo, os alvos empíricos e teóricos das monografias. Em *Cunha*, por exemplo, que é um estudo pioneiro no Brasil (deixando-se de lado o papel positivo que representa na formação e desenvolvimento do pensamento científico brasileiro), encontra-se o que, a nosso ver, é uma das limitações inerentes ao modelo de pesquisa que estamos examinando. Apoiando-se principalmente no esquema teórico utilizado por Redfield em *The Folk Culture of Yucatan*⁴, Willems procurou descrever e explicar as mudanças sócio-culturais numa comunidade caipira do Vale do Paraíba, no Estado de São Paulo. “Não se trata — diz êle — de uma monografia no sentido um tanto vago da palavra. Não pretendemos abarcar tôdas as esferas da cultura ‘caipira’ de Cunha, mas somente aquelas em que o contraste entre tradição e transição se está tornando evidente. Um estudo pormenorizado dos aspectos tradicionais da cultura e organização social representa, por assim dizer, o ‘pano de fundo’ sobre o qual se descortinam as mudanças que se fazem sentir com intensidade variável na vida da comunidade”⁵. Êsses são os alvos da investigação, cuja monografia se estende numa reconstrução empírica exaustiva, em que se descrevem a formação demográfica, a distribuição ecológica, as classes sociais, os grupos de vizinhança e mutirão, as relações entre os sexos e a estrutura da família, os diversos tipos de associações políticas, culturais, lúdicas, a organização e as transformações econômicas, as festas religiosas, as crenças e os ritos, a cultura ergológica; na segunda parte registram-se dados antropométricos da população local; e na terceira há notas sobre objetos arqueológicos colhidos na região. Como vemos, o simples enunciado dos principais temas tratados na obra revela uma discussão bem mais ampla do que seria necessário para a análise dos caracteres das mudanças sócio-culturais. O que se observa é uma reconstrução cuidadosa de múltiplos aspectos do sistema, sem que se explicitem as reais condições e tendências das mudanças constatadas. Quando, ao final, o autor ordena de par em par os fatores responsáveis pela estabilidade e pela instabilidade da estrutura sócio-cultural⁶, não ficamos sabendo qual é o encadeamento dinâmico entre os fatores ou as condições das transformações. Como já observou Florestan Fernandes, “as interpretações desenvolvidas param nos limites da caracterização empírica do funcionamento atual da estrutura social e da cultura”⁷. E’ que o autor se decidiu por uma compreensão funcionalista da realidade cujos requisitos não lhe impunham avançar mais na explanação, descobrindo as conexões estruturais

e funcionais diacrônicas que governam os fenômenos. Se examinássemos, um a um, cada um dos pares de “fatores” responsáveis pela estabilidade e pela instabilidade do sistema econômico-social e cultural, observaríamos que as possibilidades de uma explanação mais ambiciosa permaneceram inexploradas. Mais ainda, todos os pares de fatores ordenados poderiam ser reexplorados interpretativamente de diversas maneiras, em grupo, em pares reordenados e todos em conjunto. Mas para isso seria necessário lidar com uma outra concepção da realidade. Seria preciso abordar os fenômenos e processos tendo em vista uma concepção de totalidade que não admite nem um estado de equilíbrio nem uma distribuição harmônica das condições e fatores, bem como das suas potencialidades dinâmicas. Caberia uma noção dos componentes do todo, tendo-se em vista as alternâncias hierarquizadas das condições, intensidades e tendências das mudanças, de conformidade com o modo de organização e produção da vida em sistemas econômicos de subsistência, de mercado e mistos, e segundo as conexões da comunidade com o sistema econômico-social inclusivo, capitalista, em expansão. Em suma, quando a análise se volta com exclusividade para a comunidade, como se através da inquirição intensiva, microscópica, fôsse possível descobrir todos os mecanismos fundamentais das transformações estruturais que a pesquisa pretenderia apanhar, ela não realiza a explanação completa. Muitas vezes, e este é o caso de alguns dos estudos publicados, o pesquisador pouco descobre, pois não se liberta da obsessão exclusiva de apanhar “fatos precisos”, “rigorosamente obtidos”. A preocupação em reconstruir os eventos nessas condições impede-lhe apoiar as reflexões na compreensão de processos mais amplos, que se dão em toda a região e, muitas vezes, emergem com centros propulsores em outros núcleos. Mas isto nos põe diante de outro problema.

E' comum o projeto de estudo sobre comunidade enfrentar com dificuldades o problema da representatividade do núcleo selecionado em face da região ou do país. Apesar de que geralmente se pretenda alto grau de generalidade para as formulações realizadas, nem sempre a unidade escolhida pode ser tomada como típica da área. Esta situação se deve principalmente a duas ordens de fatores, que têm atuado no mesmo sentido, limitando o valor das interferências retidas nas monografias. Em primeiro lugar, em consequência da escassez de recursos materiais ou devido ao tipo de formação teórica que possuem, os pesquisadores não têm realizado uma sondagem preliminar na região, na base da qual deveriam fazer a escolha da comunidade melhor situada em face dos problemas levantados pelo projeto. Geralmente são condições extra-científicas que impõem determinada comunidade, o que limita bastante o alcance da análise. Em segundo lugar, não é fácil o exame científico dos problemas levantados por uma exploração inicial, que deve descobrir a unidade mais adequada ao estudo. Seria necessário que o pesquisador determinasse, antes, tendo em vista categorias teóricas previamente formuladas, quais seriam as va-

riáveis, as condições e os fatores que poderiam ser tomados como típicos do sistema econômico-social e cultural da área. Em outras palavras, êle deveria isolar, por meio da sondagem, os principais processos que estariam ocorrendo nas diversas comunidades, tendo em vista a independência relativa de uns em face dos outros e as determinações recíprocas. Dêste modo, seria possível uma decisão segura, relativamente ao núcleo melhor situado para a investigação, considerando os alvos teóricos e tendo em vista as possibilidades e limitações reais da unidade ⁸.

Mas a questão não se restringe a êsses aspectos. O problema se torna ainda mais complexo e difícil quando a comunidade a ser escolhida deve apresentar-se num certo estágio de desorganização, tendo-se em mira os tipos de processos que se pretendam conhecer. Quando queremos descrever e explicar as transformações estruturais de um sistema que está sendo envolvido pelo capitalismo, como ocorre com algumas comunidades estudadas, é preciso que se esclareçam com precisão as condições empíricas e os critérios teóricos que cercam a seleção da unidade, se se quiser alcançar um conhecimento novo. São os processos a estudar que impõem a comunidade num período determinado do seu desenvolvimento.

Com frequência, todavia, os projetos de estudo deixam por completo de lado considerações sobre questões como essas. No meio brasileiro, os pesquisadores ainda não encontram motivações bastante fortes para explicar as condições teóricas e metodológicas que fundamentam as suas investigações. E essa situação, como não poderia deixar de ocorrer, acaba por produzir um empobrecimento das exigências dos próprios especialistas. Num caso concreto como o do estudo de comunidade, ao lado das limitações intrínsecas ao modelo de pesquisa, não se pode menosprezar também o obstáculo representado pelo tipo de expectativa societária. Aliás, êste aspecto da questão se exprime com clareza quando examinamos os elementos para "ação prática" oferecidos pelas monografias.

Um dos mais fortes impulsos para o desenvolvimento de estudos de comunidade no Brasil tem sido, exatamente, a intenção de oferecer aos administradores elementos seguros para os programas de educação, saúde pública, etc. Não se trata apenas de conhecer a realidade, mas sim de agir sobre ela, ao menos nos setores que afetam diretamente as possibilidades de sobrevivência física das populações e o seu ajustamento produtivo às condições econômico-sociais e culturais emergentes. Como dizem Wagley, Azevedo e Costa Pinto, autores do projeto de estudos de três pares de comunidades no Estado da Bahia, "uma finalidade fundamental desta pesquisa (conjunto de pesquisas) é fornecer uma base objetiva para o planejamento dos programas de educação e saúde pública nas zonas rurais do Estado" ⁹. Como vemos, as expectativas de certos grupos sociais continuam a operar como um fator poderoso de desenvolvimento das pesquisas sociais. Os dilemas e tensões criados pelas modificações restritas ou globais dos sistemas econômico-sociais e culturais

impelem as pessoas a apelar para as ciências humanas, na expectativa de que forneçam soluções imediatas. Diante do pauperismo, da doença, do analfabetismo, da crise da personalidade, da desorganização institucional — fenômenos estes comuns em núcleos de economia de subsistência em fase de envolvimento pelo sistema capitalista de produção — as autoridades apelam para os cientistas sociais, como se problemas como esses caíssem fora do horizonte cognoscitivo dos homens, em suas atividades cotidianas, e as soluções fôssem ignoradas.

Não há dúvida, contudo, de que muitas vezes é necessária a pesquisa, porquanto os fatores responsáveis pelas manifestações de fenômenos indesejáveis são desconhecidos. Em certos casos, é preciso que a investigação descubra os mecanismos responsáveis pela emergência de tensões e problemas que afligem o indivíduo e os grupos, prejudicando-lhes a adaptação produtiva ao meio e o ajustamento dinâmico à comunidade. Deixando-se de lado o caráter por natureza prático do conhecimento social, e as eventuais ações dos administradores, que podem orientar-se em múltiplas direções, mais ou menos conservadoras ou reformistas, resta considerar certos caracteres das expectativas dos próprios grupos atingidos pelos problemas. Mas não se trata apenas de discernir as manifestações do sistema sócio-cultural. É preciso que se conheçam as suas tendências de modificação, as significações relativas dos seus elementos, as conexões da comunidade com a sociedade nacional, o sistema de dominação vigente e os seus suportes principais, as representações da consciência dos grupos e classes sociais, etc. para que as inovações sejam formuladas de maneira condizente com as condições e tendências reais do sistema. Referindo-se a um aspecto particular importante das expectativas societárias com relação à mudança sócio-cultural provocada, Oberg lembra o seguinte: “Um programa de desenvolvimentos comunitários formulado para ajudar a população local a aumentar a sua produção agrícola e a melhorar as suas condições de saúde e educação, deveria ser planejado não apenas com base em dados objetivos, relativos a esses setores, mas também com fundamento num conhecimento a respeito do que as próprias pessoas pensam e sentem acerca da sua comunidade, dos seus problemas e da sua responsabilidade na resolução desses problemas. Além disso, é essencial conhecer em que áreas do Município a consciência da comunidade é mais desenvolvida — se na urbana ou rural, entre os homens ou as mulheres, entre os lavradores ou os não-lavradores, entre os mais instruídos, em comparação com os menos instruídos — e descobrir quais são as condições que fazem com que essas diferenças subsistam”¹⁰. É necessário que conheçamos, pois, não só a configuração da estrutura econômico-social, mas também as condições culturais de absorção dos novos empreendimentos e técnicas. Em outros termos, qualquer programa de intervenção racional na realidade deve fundar-se no conhecimento das condições de possibilidades das ações dos homens, da *praxis*

humana. E' preciso que se conheçam as formações culturais, vistas como cristalizações que podem propiciar ou obstar a incorporação de outras formas de pensar, agir e sentir. Mesmo quando não se pretendam alterações estruturais, somente ao descobrir as leis que regem os complexos sócio-culturais e as suas conexões com a prática dos homens é que se oferece ao homem a liberdade de manifestar-se ou recriar-se.

Como vemos, dentre os problemas levantados pelas pesquisas de comunidades já efetuadas no Brasil, os aqui examinados refletem a natureza fundamental e as tendências principais das suas contribuições. Procuramos destacar principalmente: as preocupações teóricas, em especial aquelas ligadas à explanação descritiva encontrada nas obras publicadas; o problema da representatividade regional ou nacional das unidades selecionadas, tendo-se em vista os processos e fenômenos que se almejam conhecer; e as condições teóricas da intervenção racional na realidade. Baseados nestas questões relevantes do conhecimento científico de fenômenos sociais, quisemos indicar alguns dos caracteres mais gerais dos estudos de comunidade publicados no país e, implicitamente, as tendências de seus desenvolvimentos.

3

A despeito do caráter exploratório destas reflexões, acreditamos que elas põem em evidência alguns dos problemas que afetam positiva ou negativamente o desenvolvimento da pesquisa social no Brasil. Por um lado, é inegável que o estudo de comunidade, conforme foi posto em prática no país, é um modelo de pesquisa que apresenta limitações graves. Trata-se de uma forma de tratamento científico de fenômenos e processos econômico-sociais, psico-sociais, culturais, etc. que não parece congruente com as exigências da reflexão científica mais ambiciosa. E' uma solução metodológica que tem sido confundida com um modelo teórico de compreensão da realidade. Em consequência da supervalorização dos procedimentos de pesquisa e da "fixação" de certas abordagens no desenvolvimento da etnologia e da sociologia, o estudo de comunidade assumiu um significado incompatível com a sua natureza: o que era uma solução metodológica se transformou numa alternativa teórica. De "unidade de observação para o estudo de uma cultura ou sociedade", de expressão local de um fenômeno ou problema social geral, de área para o teste de programas de intervenção racional na realidade¹¹, o que lhe dá legitimidade como foco de investigação, em algumas monografias a comunidade é transformada num objeto em si, suscetível de propiciar, encarada isoladamente, um conhecimento significativo. Continuamente se perde de vista o fato de que êsse tipo de aglomerado humano é somente um entre vários focos de observação de fenômenos e processos cujas manifestações, condições de emergência e tendências devem ser conhecidas. Como uma das reações ao ensaísmo do período anterior a 1930, êsse tipo de investigação parece ter

bloqueado as tendências mais criadoras da reflexão científica, em benefício de um rigorismo que muitas vezes fica limitado apenas à observação e à reconstrução segmentária de fenômenos. Além disso, estes estudos têm sido formulados com base em hipóteses que não nos parecem ricas de possibilidades teóricas, pois que preconizam quase sempre a classificação e a descrição. Alguns fenômenos continuamente examinados nesses estudos etno-sociológicos, tais como *isolamento e contacto sócio-cultural, desorganização, individualização, mudanças sociais e culturais*, etc. são encarados geralmente da mesma perspectiva, sem que se procure ultrapassar as limitações das focalizações clássicas do assunto. Não se nota qualquer tentativa de renovar a compreensão tradicional desses processos, descobrindo-lhes as dimensões que as primeiras investigações não conseguiram formular. Ao contrário, repetem-se as reconstruções descritivas, orientadas para as manifestações globalizadoras. Essa orientação se manifesta com clareza em determinadas obras, nas quais são descritas, uma a uma, as áreas tradicionais da investigação monográfica sobre comunidades, sem que haja alvos teóricos ou sequer intenções integradoras. Nesses casos a obra se apresenta como um agregado de estudos de caso reunidos discricionariamente num estudo de caso maior, como se verifica no enunciado dos títulos dos capítulos de um desses trabalhos: habitat, população, técnicas de subsistência, isolamento e contacto, linguagem, etiqueta, família, compadrio, ritos, cerimônias e credices, comportamento político, relações raciais, conflito, solidariedade, humor, provérbios e ditos populares, mudança social, desorganização social. É que nessa obra falta a preocupação explicativa que, necessariamente, produziria a síntese dos componentes do universo econômico-social e cultural. A carência de hipóteses interpretativas em projetos como esse impede o progresso da reflexão científica, inclusive no plano da simples reconstrução descritiva. Daí a dispersão de temas e problemas, repetidos da mesma maneira em diversas obras.

Por outro lado, e em decorrência do que ficou dito no parágrafo anterior, o estudo de comunidade, com o qual se pretende uma compreensão globalizadora da realidade, tem abdicado sistematicamente deste alvo, limitando as possibilidades abertas pela pesquisa científica. As discussões de fenômenos tais como, por exemplo, as mudanças sociais e culturais, implicam uma apreensão global da realidade, devendo-se focalizar os níveis econômico-sociais, psico-sociais e culturais. Entretanto, nem sempre as obras abrangem essas áreas com o rigor e a compreensão necessários. Geralmente o sistema é fragmentado em partes autônomas, isoladas, vistas *a priori* como significativas, mas de maneira que o seu valor interpretativo fica prejudicado. Pouca importância tem a análise de componentes solitários da estrutura econômica, da estrutura social, do sistema cultural, da organização demográfica, etc., quando essas "áreas" da realidade não são vistas em sua concatenação dinâmica e numa hierarquização relevante do ponto de vista explicativo. O falso objetivismo de que se compenetrrou certa corrente de

cientistas sociais tem levado pesquisadores a eleger, de para em par, isolados, como se fôsem de significação semelhante, segmentos da realidade que são intrinsecamente ligados, encadeados e hierarquizados.

Em síntese, os problemas levantados pelas monografias que serviram de base a esta contribuição podem ser agrupados da seguinte maneira. Em primeiro lugar, estão os relacionados aos próprios requisitos metodológicos desse tipo especial de estudo de caso, que impõe ao pesquisador um conjunto complicado de fenômenos e processos, cuja reconstrução e análise exigem um labor intelectual complexo e demorado. E, em segundo lugar, deve ser colocada a insuficiente adequação teórica e metodológica do pesquisador aos padrões do estudo de comunidade. Aliás, esses dois aspectos da questão se tornam evidentes quando lembramos que nem tôdas as possibilidades abertas pelas monografias norte-americanas foram exploradas no Brasil. Ao abandonar o padrão tradicional de reflexão especulativa sobre fenômenos histórico-sociais, os estudiosos têm se mostrado satisfeitos com um modelo de pesquisa científica que poderia ter aumentado bem mais o conhecimento da realidade social brasileira.

NOTAS

1) São particularmente as seguintes as monografias a que nos referimos: *Middletown, A Study in American Culture*, Robert S. Lynd and Helen M. Lynd, com prefácio de Clark Wissler, Harcourt Brace and Company, New York, 1929; *The Folk Culture of Yucatan*, Robert Redfield, The University of Chicago Press, Chicago, 1941; *The Social Life of a Modern Community*, W. Lloyd Warner and Paul S. Lunt, Yale University Press, New Haven, 1941.

2) Emílio Willems, *Cunha, Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil*, São Paulo, 1948; a mesma obra saiu em segunda edição sob o título *Uma Vila Brasileira, Tradição e Transição*, Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1961; Lucila Herrmann, *Evolução da Estrutura Social de Guaratinguetá num Período de Trezentos Anos*, Edição do Instituto de Administração, da Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas, U.S.P., São Paulo, 1948; Donald Pierson, *Cruz das Almas, A Brazilian Village*, United States Government Printing Office, Washington, 1951; Emílio Willems in cooperation with Gioconda Mussolini, *Buzios Island, A Caiçara Community in Southern Brazil*, J. J. Augustin Publisher, New York, 1952; Charles Wagley, *Amazon Town, A Study of Man in the Tropics*, The MacMillan Company, New York, 1953; a mesma obra foi publicada em tradução brasileira, por Clotilde da Silva Costa, sob o título *Uma Comunidade Amazônica, Estudo do Homem nos Trópicos*, Companhia Editôra Nacional, 1957; Fernando Altenfelder Silva, *Análise Comparativa de Alguns Aspectos da Estrutura Social de duas Comunidades do Vale do São Francisco*, Curitiba, 1955; Marvin Harris, *Town and Country in Brazil*, Columbia University Press, New York, 1956; Harry William Hutchinson, *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*, University of Washington Press, Seattle, 1957; Kalervo Oberg, *Toledo, A Municipio on the Western Frontier of the State of Paraná*, Rio de Janeiro, 1957; Kalervo Oberg, *Chonin de Cima, A Rural Community in Minas Gerais*, Rio de Janeiro, 1958; Aziz Simão e Frank Goldman, *Itanhaém, Estudo sobre o Desenvolvimento Econômico e Social de uma Comunidade Litorânea*, edição da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, U.S.P., São Paulo, 1958; H. D. Barruel de Lagenest, *Marabá, Ci-*

dade do Diamante e da Castanha, Editôra Anhambi S. A., São Paulo, 1958; Alfonso Trujillo Ferrari, *Potengi, Encruzilhada no Vale do São Francisco*, Editôra Sociologia e Política, São Paulo, 1960; Esdras Borges Costa, *Cerrado e Retiro: Cidade e Fazenda no Alto São Francisco*, edição da Comissão do Vale do São Francisco, Rio de Janeiro, 1960.

Como se evidencia do que já foi dito, êste artigo não pretende examinar os problemas propostos pelos estudos sôbre comunidades indígenas.

3) Veja-se, por exemplo, Charles Wagley e Thales de Azevedo, "Sôbre métodos de campo no estudo de comunidade", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, volume V, São Paulo, 1961, págs. 227-237; Charles Wagley, "Estudos de Comunidades no Brasil sob Perspectiva Nacional", *Sociologia*, vol. XVI, n.º 2, São Paulo, 1954, págs. 3-22; Antônio Cândido, "L'État Actuel et les Problèmes les plus Importants des Études sur les Sociétés Rurales du Brésil", *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1955, págs. 321-332; Gioconda Mussolini, "Persistência e Mudança em Sociedades de 'Folk' no Brasil", *idem*, págs. 333-335; Oracy Nogueira, "Os Estudos de Comunidades no Brasil", *Revista de Antropologia*, vol. III, n.º 2, São Paulo, 1955, págs. 95-103; Florestan Fernandes, *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*, Editôra Anhambi S. A., São Paulo, 1958, esp. págs. 17-78; 179-244.

4) Essa influência, que já é lembrada por Willems na primeira edição de sua obra, foi evidenciada completamente na introdução que escreveu para a segunda edição. Em suas palavras "a fim de analisar alguns dos efeitos que as inovações tiveram sôbre a estrutura social de Itaipava (Cunha), lancei mão de um conceito que, juntamente com o de desorganização e secularização, fôra usado por Robert Redfield nos seus estudos em Iucatã: individualização". (Cf. E. Willems, *Uma Vila Brasileira*, *op. cit.*, pág. 12).

5) Cf. E. Willems, *Cunha*, *op. cit.*, pág. 6.

6) *Ibidem*, págs. 168-169.

7) Cf. Florestan Fernandes, *op. cit.*, pág. 48.

8) Abstemo-nos de particularizar estas considerações, porquanto discutimos a questão em outro artigo. (Cf. Octavio Ianni, "O Método em 'Uma Comunidade Amazônica'", *Sociologia*, vol. XX, n.º 4, São Paulo, 1958, págs. 574-580).

9) Cf. Charles Wagley, Thales de Azevedo e Luís A. Costa Pinto, *Uma Pesquisa Sôbre a Vida Social no Estado da Bahia*, Com texto em inglês, Publicações do Museu do Estado, n.º 11, Bahia, 1950, pág. 7; também págs. 9 e 20. Outros elementos sôbre os alvos "práticos" de alguns estudos de comunidade levados a efeito no Brasil encontram-se em: Charles Wagley, *Amazon Town*, *op. cit.*, esp. págs. VII-XI, 1-19 e 257-295; Kalervo Oberg, *Chonin de Cima*, *op. cit.*, esp. págs. 137-146.

10) Cf. Kalervo Oberg, *Toledo*, *op. cit.*, pág. 76.

11) Cf. Conrad M. Arensberg, "The Community as Object and as Sample", *American Anthropologist*, Volume 63, Number 2, Part 1, Menasha, Wisconsin, 1961, págs. 241-264; citação extraída da pág. 241.

NOTICIÁRIO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

A direção da Revista de Antropologia cumpre o grato dever de agradecer de público ao sr. Dr. Ruy Galvão de Andrada Coelho, Professor de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, um substancial auxílio em dinheiro com que, já dois anos seguidos, vem socorrer a publicação, que tem passado por situação bastante difícil. Obstáculos de toda ordem, entre os quais ultimamente a vertiginosa alta do preço do papel, já puseram várias vezes em perigo a continuidade da revista, que, no entanto, apesar das falhas que possa ter, julgamos deva ser mantida como órgão de ligação entre os antropólogos espalhados pelos mais longínquos recantos do país. Obrigado, pois, ao Professor Ruy Coelho, cujo gesto é um estímulo a mais para levarmos avante a tarefa nada fácil que nos impusemos.

A Direção

XXXIV CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

Viena, 18 a 25 de julho de 1960

De 18 a 25 de julho de 1960 reuniram-se em Viena, para o XXXIV Congresso Internacional de Americanistas, mais de 300 cientistas provindos de todas as partes do mundo.

O programa, elaborado pela comissão do congresso, abrangia simpósios, sessões gerais e sessões de assuntos especiais.

No primeiro simpósio, organizado por José Miranda, discutiram-se problemas de transformação cultural e de depopulação, observados entre muitos povos indígenas depois da conquista. Baldus, o participante brasileiro do simpósio, delineou na sua contribuição um esboço impressionante da sorte das populações indígenas frente à civilização dos brancos, destacando problemas de mudança cultural.

O segundo simpósio tratou de pesquisas urgentes a serem realizadas em culturas e línguas ameaçadas de extinção, p. ex., na Venezuela e nas Guianas (Zerries, Yde, Wilbert), no Brasil (Becher, Métraux, Saake, Becker-Donner), na Bolívia e no Equador (Hissink, Oberem), na Argentina (Fock), e na América Central (Doris Stone). René Fürst falou sobre o filme como auxílio nas pesquisas etnográficas e sobre as tarefas urgentes do filme etnográfico na Amazônia.

No terceiro simpósio, organizado por Cline e Kirchhoff, foram discutidas as fontes gráficas e pictográficas da história centro-americana.

Nas sessões especiais foram debatidos temas de Antropologia e de Etnologia relativos às Altas Culturas da América Pré-Colombiana, de Aculturação, Lingüística, História Colonial, problemas antropológicos relativos a plantas cultivadas e animais domésticos, e sobre a área do Pacífico.

Nas sessões de Arqueologia e de Etnologia, as mais concorridas, o Brasil ocupou lugar de destaque pelas conferências de Hilbert e de Meggers-Evans sobre pesquisas

arqueológicas realizadas no Brasil, e pelas comunicações de Becher, Métraux, Lukesch, Saake, Loukotka e Baer, que trataram de índios brasileiros.

Na sessão geral do último dia do Congresso, subordinada ao título "Interrelationships of New World Cultures — a Coordinated Research Program of the Institute of Andean Research", foram apresentados relatórios de Ekholm, Evans-Meggers e Schumacher.

Numa sessão cinematográfica foram apresentados filmes em sua maioria de alto nível científico e artístico. Destacaram-se Meinhard Schuster com um documentário sobre os Makiritare da Venezuela; Luís T. Laffer com um filme muito bem feito sobre os Yupa, considerados por ele pigmeus legítimos; Audrey Joan Butt, que apresentou um filme sobre os Akawayo da Guiana Inglesa, e Etta Becker-Donner com filmes feitos no Território de Rondônia.

A escolha do México como sede do próximo congresso, na sessão de encerramento, causou entusiasmo geral entre os americanistas reunidos em Viena.

Merece aplausos a comissão organizadora do congresso, principalmente seu presidente Prof. Dr. Robert Heine-Geldern e seus secretários Prof. Dr. Josef Haekel e Dr. Hohenwart-Gerlachstein, pela eficiência com que cuidaram do bom êxito do congresso.

P. Guilherme Saake, S. V. D.

RESOLUÇÕES DO 34.º CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS (VIENA, 1960)

Do sr. Professor Dr. Robert Heine-Geldern, Presidente do 34.º Congresso Internacional de Americanistas, reunido em Viena em julho do ano passado, recebemos cópia de uma carta enviada, em nome daquele Congresso, ao sr. Presidente da República do Brasil, bem como de três moções aprovadas pelo mesmo Congresso e de especial interesse para os antropólogos brasileiros. Trata-se dos seguintes documentos:

Viena, 25 de julho de 1960.

Senhor Presidente:

O Congresso Internacional de Americanistas, fiel às tradições que o têm levado em outras ocasiões a congratular-se com o Governo Brasileiro por sua política indigenista, sente-se no dever de submeter à alta consideração de Vossa Excelência a seguinte moção aprovada em sua XXXIV Sessão realizada nesta Capital, em julho de 1960.

O exame da situação das tribos indígenas brasileiras com respeito à posse das terras que habitam e que são indispensáveis à sua sobrevivência, deu lugar a mais uma nova apreensão quanto ao destino dos índios Xetá, recentemente descobertos na serra dos Dourados, na parte ocidental do Estado do Paraná.

O avanço dos plantadores de café no vale do Rio 215, no qual esses índios viviam em 1956, os ameaça de serem espoliados de seu território tradicional, o que representaria sua condenação ao extermínio. A nosso ver, a medida legal para fazer face a esta ameaça consistiria na criação de um Parque Indígena Nacional na região em questão. Tomamos a liberdade de consultar Vossa Excelência sobre a possibilidade de ser estudado um projeto de lei a esse respeito.

Ao ensejo desejamos manifestar nossa segurança de que o espírito humanitário que orienta a política indigenista do povo brasileiro se reafirmará mais uma vez pela aprovação da referida medida.

Respeitosamente

(ass.) Professor Dr. Robert Heine-Geldern
Presidente
do XXXIV Congresso Internacional de Americanistas.

Ao Excelentíssimo Senhor Presidente
da República dos Estados Unidos do Brasil.

Resolution

De nombreux aspects de la culture des tribus indiennes de l'Amérique du Sud et Centrale actuellement en voie de transformation rapide ou même de disparition ne pouvant être fixés qu'à l'aide de documents filmés, le 34e Congrès International des Américanistes:

1) Décide l'institution d'une section du film ethnographique dans le cadre du Congrès dont le but sera de projeter les films récents dans ce domaine et de les examiner au point de vue de leur intérêt scientifique,

2) Recommande aux expéditions futures la réalisation de films de caractère purement ethnographique en raison de la situation précaire dans laquelle se trouvent actuellement presque toutes les tribus indiennes,

3) Conseille d'établir un programme de tâches urgentes du film ethnographique en Amérique du Sud et Centrale afin de réaliser prochainement un certain nombre de films indispensables aux recherches futures.

Resolution

adopted by the 34th International Congress of Americanists in its Closing Session, Vienna, July 25th, 1960, and endorsed by the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences in its General Assembly, Paris, August 6th, 1960.

Considering that it is well known that certain epidemic diseases, particularly tuberculosis, are destroying thousands of American Indians every year;

considering that little has been done to face these urgent sanitary problems and that these problems are common to most countries of the Americas where there is still an Indian population, the *International Congress of Americanists* requests the *World Health Organization*

1) to consider the sanitary problem (tuberculosis, verminosis, etc.) of the Indian populations of the Americas as one of its objectives;

2) to study the possibility of practical work being done in the course of the next years for the protection of the health and life of Indians in association with local governments, missions, etc., including vaccinations, erection of isolating buildings, chemotherapy, chemo-prophylaxis, etc.

Resolution

adopted by the 34th International Congress of Americanists in its Closing Session, Vienna, July 25th, 1960, and unanimously endorsed by the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences in its General Assembly, Paris, August 6th, 1960.

The 34th International Congress of Americanists,

Considering that the *Shetá* Indians who were recently discovered in the State of Paraná, represent for science the exceptional case of a group that has succeeded in retaining its Stone Age culture in the heart of one of the most developed regions of Brazil, thus offering us the unique opportunity of knowing the ways of life of the primitive inhabitants of Southern Brazil before Columbus;

Considering that the culture of these Indians will undergo rapid changes and that in a very short time it might be too late to undertake their study, and that thus the last chance of solving many scientific problems might be lost;

Recommends that as soon as possible means should be found to send specialists among the *Shetá* in order to study them, using all the resources of modern anthropology;

Expresses the wish that such studies should not only benefit the science of man, but should also serve in helping the *Shetá* to get all the necessary medical and technical assistance which they need in order to find their place in the modern world.

V REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Belo Horizonte, 26 a 30 de junho de 1961

De 26 a 30 de junho do presente ano realizou-se em Belo Horizonte, Minas Gerais, a V Reunião Brasileira de Antropologia. O programa de trabalhos foi intenso, compreendendo sessões de estudos, conferências, exposições de filmes etnográficos, uma exposição de arte africana e outra de pintura rupestre do vale do Rio das Velhas.

No primeiro caso, foram previstas na agenda dos trabalhos sessões de estudos sobre Etnologia Brasileira, Antropologia Cultural, Lingüística, Arqueologia Brasileira e Antropologia Biológica, possibilitando, dêsse modo, mesmo quando não havia intenção explícita, uma avaliação das atuais tendências dos trabalhos que estão sendo realizados nesses campos. Dentro dêsse espírito, devemos ressaltar os resultados dos trabalhos da sessão de Lingüística Comparativa e Descritiva relatada pelo Prof. Aryon Dall'Igna Rodrigues e da sessão de Antropologia Cultural, na qual a comunicação do Prof. Otávio Ianni sobre os estudos de comunidades no Brasil permitiu um amplo e vivo debate. Ao lado dessas sessões de estudos, outras foram incluídas, e algumas pela primeira vez, sobre Política Indigenista Brasileira, Política Imigratória Brasileira, Antropologia e Folclore e Ensino da Antropologia no Brasil. Nestas sessões a nota dominante foi a objetividade e precisão dos relatórios, embora discutidos, muitas vezes, em ambiente apaixonado e movimentado. O relatório do Prof. Darcy Ribeiro sobre política indigenista brasileira é um exemplo e uma prova. Ao lado do balanço do que tem sido feito, o relator indicou com objetividade e fundamentação científica o que deve e pode ser feito.

Foram realizadas quatro conferências. O Prof. Herbert Baldus falou sobre "Bibliografia Etnológica Brasileira de 1953 a 1960", Eduardo Galvão sobre "Os índios da

Amazônia e a Civilização”, o Prof. Morse Belem Teixeira sobre “Estudo e Definição de uma Área Cultural em Minas Gerais” e o Prof. Florestan Fernandes sobre “A Unidade das Ciências Sociais e a Antropologia”. Todas elas foram de alto interesse, cabendo, entretanto, destacar a contribuição do Prof. Florestan Fernandes, cuja conferência consistiu em fundamentar, num alto nível de elaboração teórica, a possibilidade de uma perspectiva integrada em Ciências Sociais.

Foi recebida com simpatia a escolha da cidade de São Paulo como sede da VI Reunião Brasileira de Antropologia e com entusiasmo a escolha do Prof. Herbert Baldus como novo Presidente da Associação Brasileira de Antropologia.

A eficiente organização da Reunião deveu-se ao incansável trabalho da Comissão Organizadora e, principalmente, do Prof. Cid Rebello Horta.

Amadeu Duarte Lanna

BIBLIOGRAFIA

MAY and ABRAHAM EDEL: *Anthropology and Ethics*. 250 págs. Charles C. Thomas, Publisher. Springfield, 1959. (Preço: US\$ 5.50).

O campo da Ética tem sido pouco explorado como objeto de estudo interdisciplinar. Neste livro dois especialistas encaram as possibilidades de colaboração entre a Antropologia e a Ética. Em Antropologia, a preocupação crescente com o estudo de valores parece abrir perspectivas mais amplas para trabalhos dessa ordem. Por outro lado, o campo da moral é geralmente abordado em Antropologia não como sistema independente, mas como parte de esquemas mais amplos no estudo das relações sociais. Daí a necessidade de nova perspectiva, com focalização de aspectos concretos, com vistas a essa colaboração.

O problema inicial apresentado pelos autores prende-se justamente a essa dificuldade; é o da definição e delimitação do fato moral. À falta de uma boa definição antropológica do conceito alia-se a multiplicidade de concepções e definições filosóficas, em geral ou muito amplas ou muito restritas para servirem de base à investigação empírica. O procedimento adotado é o de se iniciar o estudo com recurso a uma concepção ampla e vaga do campo, que abranja tanto as regras de comportamento, atitudes e experiências aprovados e desaprovados, como o modo de estruturação e as formas de sistematização desses elementos, as sanções e os sentimentos a eles ligados.

Dentro desse esquema amplo, os autores passam a examinar diversos aspectos do comportamento e da cultura, investigando a variação dos sistemas morais através de elementos que se poderiam supor universais, nos quais o aspecto moral poderia ser estabelecido a priori. A variedade de aspectos tomados como exemplos inclui a virtude de ser uma boa mãe (cap. IV), a proibição do incesto (cap. V), o controle da agressão intragrupal (cap. VI) e o sistema de justiça distributiva (cap. VII).

Esta parte do livro constitui uma tentativa de abordagem funcionalista de fatos morais: o que se procura fazer é relacionar determinados elementos culturais cujo conteúdo moral é definido facilmente com necessidades humanas universais e apontar a escala de variação, quer das soluções, quer da própria definição das necessidades. A conclusão óbvia é que a unidade de análise deve ser representada necessariamente por sistemas totais de valores e objetivos.

Na segunda parte do volume, de interesse mais específico, aproveitam-se dados de diferentes culturas para a discussão de determinados problemas éticos, a saber: a comunidade moral e o indivíduo (cap. IX), a sistematização cultural e verbalização do sistema moral (cap. X e XI), a justificação moral, suas bases e variações (cap. XX), as sanções e o sentimento moral (cap. XIII). Trata-se aí de demonstrar as possibilidades de aplicação do conhecimento antropológico para a formulação mais ampla do conhecimento moral. Na análise abordam-se temas de grande interesse antropológico, embora não se chegue à formulação precisa de problemas para investigação empírica.

Na parte final do trabalho procura-se mostrar como se poderia chegar a construir e comparar diversos modelos ou perfis morais, que seriam elementos centrais para a compreensão das características culturais de cada sociedade, nos moldes da abordagem configuracionista de Ruth Benedict. Propõe-se, ainda, o desenvolvimento do estudo histórico e comparativo de sistemas morais com o objetivo de determinar as causas de suas semelhanças e diferenças. Tal estudo viria contribuir de maneira decisiva para a compreensão e solução dos problemas morais da sociedade moderna.

Embora o livro apresente inúmeros detalhes interessantes e aponte problemas que podem alargar com real vantagem os quadros da investigação empírica, a impressão final é a de que os pontos centrais não foram abordados com suficiente clareza e continuidade. Enfim, não se chega realmente a delimitar a moral como campo de investigação empírica. Além disso, não se aprofunda a questão da possibilidade e utilidade, do ponto de vista antropológico, de se definir a moral como campo de investigação específico e não apenas como parte dos sistemas sócio-culturais tradicionalmente abordados pela Antropologia. Embora não se possa deixar de reconhecer o grande interesse de estudos históricos comparativos nos moldes propostos, as possibilidades de execução parecem ainda precárias.

Eunice Ribeiro Durham

BURGHARD FREUDENFELD (Herausgeber): *Völkerkunde. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme*. 157 págs. Verlag C. H. Beck. Munique, 1960.

Este pequeno volume de capa sugestiva reúne, sob o título "Etnologia", doze conferências de "iniciação em seus problemas", irradiadas de outubro a dezembro de 1959 por uma cadeia radiofônica alemã. Quase todos os autores pertencem ao mesmo centro de pesquisas, o Frobenius-Institut da Universidade de Frankfurt sobre o Meno, de onde a continuidade interna que se verifica no conteúdo. Com propósitos de divulgação, tratam-se, em linguagem acessível ao grande público, os problemas que preocupam mais de perto os etnólogos de Frankfurt. Na conferência inicial, Ad. E. Jensen, diretor do Instituto e principal continuador da obra do criador da "Kultur-morphologie", discute os "métodos e objetivos da Etnologia", esboçando a orientação histórico-cultural a que obedece todo o trabalho. Os demais colaboradores ventitam assuntos em que se especializaram, recorrendo a exemplos de suas experiências pessoais em pesquisas de campo. Formas de vida em tempos primitivos, Os xamãs e seu ritual, Economia e representações dos antigos povos lavradores, Culturas megalíticas e culto dos mortos, Pastores e nômades, A monarquia sagrada, O Peru pré-colombiano — exemplo de alta cultura, Antigas formas de associação humana, Povos primitivos em face do mundo ocidental, Etnologia e pré-história, Etnologia em nossos dias, são as contribuições que compõem este livrinho feito com esmero, acompanhadas de notas bio-bibliográficas e da literatura básica para cada capítulo.

Thekla Hartmann

GUGLIELMO GUARIGLIA: *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*. XVI + 332 págs., com 4 mapas. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Band XIII. Verlag Ferdinand Berger. Horn-Viena, 1959.

De longa data se vinha impondo a necessidade de um estudo geral, histórico e antropológico, dos movimentos messiânicos nas diferentes partes do mundo. Aspectos

particulares dêsses surtos, que se deram principalmente no curso do último século e no seio de populações tribais, têm sido descritos, analisados e, em parte, classificados numa vasta literatura de centenas de títulos. O que faltava era um exame sistemático dessas contribuições com o objetivo de se chegar a uma possível tipologia com vista aos fatores determinantes do messianismo e às tendências nêle expressas. A tarefa, nada fácil, empreendeu-a G. Guariglia. O seu trabalho, fruto de grande diligência, embora incompleto em certos pontos e discutível em outros, merece os nossos aplausos. A um tempo analítico e sintético, engloba a caracterização sumária de mais de 250 movimentos messiânicos ou similares e, sobre a base desta, uma tentativa séria de discernir o que de universal ou essencial possa haver no conjunto de tais manifestações.

Os capítulos iniciais contêm uma discussão teórica do problema, precedida de rápida história da idéia messiânica. Segue-se a parte central do livro, em que se passa em revista a grande maioria dos movimentos registrados na Oceânia, na América, na África e na Ásia. A terceira parte, por fim, é dedicada aos fatores de ordem sócio-cultural, política, religiosa e psicológica.

Procurando distinguir entre messianismo genuíno e movimentos de tendência apenas messiânica, Guariglia prefere usar como designação genérica o termo profetismo. Reserva o nome de messianismo para os movimentos proféticos surgidos nas altas culturas e que admitem a missão carismática de um indivíduo ou de um povo, e chama de "Heilserwartungsglaube", esperança de salvação, aos que se registraram de preferência em populações primitivas. Em uns e outros assinala como elementos fundamentais ou "componentes primárias" a expectativa de salvação (libertação de penúria material, moral ou sócio-política), o "élan vital" (busca de um ideal ou, simplesmente, de uma situação melhor) e os meios necessários à salvação, isto é, a mediação entre a divindade e o grupo humano. Nos movimentos de esperança de salvação aponta, além disso, "componentes secundárias", que se afiguram, no fundo, como determinados aspectos das primárias: do ponto de vista religioso, o escatologismo e o quiliasmo; do sócio-político, o nativismo, o revivalismo, o vitalismo e o chamado culto de "carga". Se no plano teórico são válidas essas e outras distinções, a sua aplicação a casos concretos não raro se torna difícil ou mesmo inexecutável, dada a grande variedade de combinações possíveis e de formas intermediárias. Aliás, em mais de uma passagem de seu livro, Guariglia mostra ter plena consciência de que não consegue manter sempre, nem mesmo teoricamente, as distinções que estabelece. Como quer que seja, a elaboração do esquema diz bem do louvável empenho em fundamentar tipologicamente a análise dos numerosos cultos que são objeto de seu estudo.

A parte central do livro, em que se passam em revista os surtos messiânicos — ou seja, de profetismo — nas diferentes partes do mundo, vale por uma boa enciclopédia do assunto. Na medida em que as fontes lho permitem, o autor esboça aí a história de cada um dêsses surtos, destaca os seus traços particulares no que diz respeito ao ambiente em que apareceram, aponta-lhes as tendências básicas e enquadra-os, segundo a forma que assumiram, em seu esquema de classificação.

O leitor interessado nos aspectos sociológicos do messianismo terá a sua atenção voltada sobretudo para a terceira parte do volume, em que vêm à baila os fatores responsáveis pelos surtos. E' problema assaz controvertido. Guariglia não se dispõe a admitir a existência de movimentos de expectativa de salvação que não sejam consequência de contactos entre os respectivos grupos tribais e povos civilizados. Os únicos casos que reconhece como possíveis exceções, embora os tenha também por muito duvidosos, são os das migrações de tribos tupí-guaraní. Abstém-se de uma análise da vinculação dessas migrações com idéias míticas tradicionais, que por certo

lhe teria dado elementos para uma visão mais profunda do problema. De modo geral, insiste na influência cristã ou islâmica nas idéias proféticas pregadas pelos líderes messiânicos ou para-messiânicos de todo o mundo. Considera essencial a situação de penúria, "deprivation", produzida pelo contacto, insurgindo-se, porém, contra a caracterização da penúria cultural em termos predominantemente econômicos. Salienta a função dos movimentos como adaptação da tribo a uma situação nova e a sua importância como esforço de reintegração sócio-cultural. Remata o capítulo com algumas considerações sobre a função política dos movimentos, certos aspectos mítico-religiosos e as situações psicológicas que os possam favorecer.

Resumindo, pode se dizer que o livro é valioso instrumento de trabalho para o antropólogo e o sociólogo, especialmente pela grande cópia de dados nêle reunidos e sistematizados. E seria injusto não reconhecer também que encerra muitos elementos úteis para uma discussão teórica do assunto, que o próprio autor talvez venha a retomar em estudo futuro.

Egon Schaden

VITTORIO LANTERNARI: *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi* 366 págs., com 12 pranchas. Feltrinelli Editore. Milão, 1960.

A ocorrência, em sociedades tribais, de determinados movimentos religiosos a partir do século dezenove foi encarada por muitos autores como eclosão de fanatismo entre povos emocionalmente instáveis como o são os primitivos (instabilidade explicada por fatores biológicos); muitas vezes rotulados como "loucura coletiva", vinham dar origem a mais um capítulo da patologia social. Pouco a pouco, porém, os estudos sobre a "Ghost Dance Religion", o matsuísmo congolês, o culto do Cargo na Melanésia, as seitas sul-africanas, mostraram que, sob formas religiosas várias, em todos existia um mesmo intento de libertação e de independência com relação aos brancos opressores.

Não se tratava, pois, de simples manifestações de fanatismo, ou de misticismo exacerbado, mas de tentativas de modificar a ordem social existente, com o fito de levar novamente os nativos à autodeterminação, que os brancos lhes tinham feito perder. Porém, entre povos em que só agora começa a se operar a divisão do trabalho de tipo ocidental não se distinguem nitidamente os diferentes aspectos da vida social, estreitamente ligados entre si. Assim, o líder de inspiração divina, que se apresenta como o "messias", não tem apenas missão religiosa, mas também importantíssimo papel social, político e econômico.

Os estudos feitos evidenciaram que êsses povos, há muitos anos sujeitos ao impacto da cultura ocidental, apresentam uma aculturação em processo, em que emerge uma consciência "moderna", no sentido de que ao lado de elementos antigos da fé nativa, de traços tradicionais que se pretende reviver ou conservar, há já todo um acervo de novidades; e o movimento não só propõe um novo ideal de liberdade, como também integra diferentes aspectos culturais, antigos e modernos, numa nova configuração.

Trata-se, pois, de movimentos produzidos por importantes fatores de dinâmica sócio-cultural, cuja análise, aliás, já foi tentada em várias monografias. Lanternari, no entanto, colocou-se em outro ângulo: procurou reunir e apresentar o maior número de movimentos de que teve conhecimento, apontando-lhes os aspectos de semelhança e diferença, a fim de formular um primeiro quadro de referências para o estudo. Assim é que vemos desfilar os movimentos africanos, os das três Américas (inclusive os brasileiros), os da Oceânia e da Ásia. Na classificação que propõe distin-

gue, basicamente, entre movimentos oriundos do choque cultural e movimentos que resultam de uma dinâmica social interna dos respectivos grupos. Esta colocação do problema, já por nós formulada em artigo de 1958 (*Archives de Sociologie des Religions*), sobretudo com referência aos movimentos brasileiros, é a primeira com base sociológica que se tem aventado. Embora útil, é ainda muito geral; será necessário chegar a uma tipologia mais precisa.

Entre os movimentos oriundos de uma dinâmica interna da sociedade, apresenta Lanternari, além dos que agitaram tribos indígenas brasileiras, os três grandes surtos caboclos, liderados no nordeste por Antônio Conselheiro e pelo Padre Cícero, e no sul pelos Monges, na região contestada entre Santa Catarina e o Paraná. Realmente, pertencem eles tipicamente à categoria dos que foram produzidos por uma dinâmica social interna. Como, porém, não se trata de povos primitivos em contacto com a civilização ocidental, e sim de populações rurais com certos caracteres específicos, são exemplos um tanto deslocados numa obra cujo tema é o desejo de libertação dos povos nativos da opressão estrangeira. Estão mais aparentados com os movimentos camponeses da Europa, que o Autor, coerente com o interesse de seu estudo, deixa inteiramente de lado. Movimentos semelhantes aos nossos houve-os na Itália em fins do século dezenove, um deles liderado por David Lazzaretti; escapam, porém, ao campo abordado pelo Autor, tal como se dá com os movimentos que ele chama de "neobrasileiros". Por outro lado, enquadram-se bem no conjunto os surtos indígenas e aqueles em que há sincretismo entre alguma religião aborígine e o cristianismo.

A obra de Lanternari é, não obstante, valiosa contribuição para a antropologia, como para a sociologia; para a primeira, porque aborda aspectos da aculturação, e para a segunda, porque trata de um problema de dinâmica social ligado à sociologia religiosa que até agora tem sido descuidado ou mal interpretado. Ademais, o quadro de referências nele estabelecido abre caminho para novas possibilidades de sistematização.

Maria Isaura Pereira de Queiroz

ERNESTO DE MARTINO: *Morte e Pianto Rituale nel Mondo Antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. X + 438 págs., com 67 ilustrações. Edizioni Scientifiche Einaudi. Turim, 1958.

Cabe ao Prof. de Martino o indiscutível mérito de se ter dedicado durante anos à aplicação, de modo original, do método historicista à interpretação da mentalidade dos povos primitivos. Já em 1941, com *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, Bari, realizara, por este ângulo, uma revisão crítica precisa, da escola antropológica inglesa à escola sociológica francesa; através da posição histórico-cultural, punha à luz as fragilidades especulativas, o excessivo intelectualismo e as deficiências particulares aos métodos de ambas. Terminava o trabalho uma interessante e brilhante crítica do funcionalismo em seus vários aspectos, definido pelo autor como expressão manifesta e não a superação da crise que lavra na etnologia contemporânea, crise que, evidentemente, é devida mais ao hibridismo dos métodos e a um materialismo mais ou menos latente do que a uma insuficiência metodológica intrínseca. "Tarefa da etnologia", concluía, "é percorrer novamente ao revés aquela linfa que nos alimenta e que provém de raízes longínquas, com a finalidade, porém, de colher os pontos que desviam a corrente para direção diversa daquela de que procedemos. São estes os pontos em que entre as infinitas possibilidades de vida e de desenvolvimento, o curso do devir se diferenciou ulteriormente. Agora a delimitação dessas alternativas de que so-

mos provenientes determina melhor o que somos, aqui e agora". Se nos estendemos sobre o primeiro trabalho de E. de Martino, é porque ele não só assinala a retomada e a renovação dos estudos etnológicos na Itália, mas representa igualmente uma posição programática à qual o autor permanecerá fiel. De fato, daí a sete anos, com *Il mondo magico (Prolegomeni ad una storia del marxismo)*, Turim, 1948, tentava interpretar historicamente a magia como contribuição válida para a formação do neo-humanismo moderno. Não só, mas na intenção devia também submeter à análise o modo ocidental de aproximar-se dela. Em outras palavras, quis principalmente caracterizar o problema em torno do qual a magia se desenvolvera, e a função que, como idade histórica, exercera no quadro geral da civilização humana. Tentativa admirável, e embora susceptível de reservas, extremamente fértil.

Chega-nos às mãos o último trabalho do etnólogo italiano, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Prosseguindo na linha traçada pelos dois volumes anteriores, de Martino estabelece conexões diretas entre restos arcaicos ainda presentes nos prantos rituais da Lucânia e da Transsilvânia e o lamento fúnebre das antigas religiões euro-mediterrâneas. Ocupa o primeiro plano uma tese ou descoberta já presente em *Il mondo magico*: de que o risco de "não existir mais no mundo" como presença leva à crise desta mesma presença. Noutros termos, a partir da análise do horror da morte como risco de "passar com o que passa", sem margem de autonomia formal, e por isso escapar ao mundo dos valores, caindo, pois, fora de qualquer história humana, chega-se a uma opção em prol da vida, na qual a morte se configura como condição para explicar a eterna força regenerativa da cultura.

Através de considerações sobre as técnicas mítico-rituais das civilizações religiosas do mundo antigo, de Martino põe a descoberto laços intrínsecos entre, de um lado, o pranto pela morte de pessoas históricas e, de outro, o lamento arquétipo pela morte de heróis míticos, sem dúvida ligado intimamente com as "paixões" ou momentos críticos decorrentes dos ciclos sazonais e agrícolas. Na crise da falta de presença e no luto insere-se, pois, nas antigas civilizações mediterrâneas, a instituição do lamento fúnebre ritual como uma das forças culturais mais importantes para combater essas mesmas crises, antes que o Cristianismo inaugure seu novo *ethos* da vida e da morte.

Esta última publicação de E. de Martino, trabalho de grande alento, que julgamos perfeito do ponto de vista metodológico, nos parece incrementar a problemática historicista, abrindo em profundidade uma visão clara e nova das relações que devem existir entre filosofia, etnologia e história. Cremos, porém, ser necessário assinalar um relativo desequilíbrio no tocante à focalização psicológica, que, embora sendo de vulto, se revela às vezes um tanto apressada e arbitrária.

Armando Ferrari

ROGER BASTIDE: *Les Religions Africaines au Brésil (Vers une sociologie des inter-pénétrations de civilisations)*. 578 págs. Presses Universitaires de France. Paris, 1960.

Durante todo o período da escravidão, malgrado advertências governamentais e principalmente religiosas, fecharam os senhores os olhos para as manifestações dos cultos nativos negros, que continuaram assim a existir; seu exercício era uma garantia para a paz racial. Candomblé, pajelança, macumba, constituíam válvulas de escape para a energia dos escravos, impedindo-os de se voltar contra a camada dominante, muito inferior em quantidade à camada negra. No entanto, a sobrevivência se dava

sob a capa do catolicismo, ora disfarçado como maneiras nativas de louvar o Senhor, ora se realizando misteriosamente à noite ou em pontos periféricos e pouco vigiados das concentrações urbanas. Enquanto, para os senhores, a religião negra era um instrumento para manter submissos os negros, para êstes ela constituía um símbolo de fidelidade aos antepassados, assim como uma maneira de conservar a cultura e, até mesmo, de se opor aos brancos.

Com a abolição, incorporada a população escrava ao conjunto dos cidadãos brasileiros, verificou-se que os cultos negros, em lugar de desaparecer (uma vez que perdiam a função anteriormente desempenhada), floresceram decididamente, ganhando novo impulso e importância. Explicou-se esta persistência por terem êles alcançado nova função. A abolição não trouxera a incorporação pretendida, mas relegara os antigos escravos a uma condição inferior ainda à das camadas mais baixas da população. Desprovidos de preparo para afrontar a concorrência dos homens livres de nível inferior, não podendo entrar no mesmo pé que êstes no mercado de trabalho, vagabundagem e prostituição foram o destino dos antigos pajens e das antigas mucamas.

A estrutura hierarquizada da religião negra, com as variadas posições que internamente oferece a seus membros, veio representar para êstes indivíduos um meio em que não só poderiam subir socialmente e exercer cargos de chefia, como também encontrar auxílios, conselhos, remédios.

No entanto, à medida que se desenvolve o país, aquela integração que não se dera no momento da abolição vai se efetuando; ao mesmo tempo que negros vão conseguindo galgar certas posições sociais dentro das classes inferiores, brancos se degradam. As religiões negras sofrem modificação paralela em seu significado; representando agora compensação para uma classe oprimida, e não mais constituindo símbolo de determinada cultura, perdem um de seus caracteres — o de se prenderem a determinada etnia, a etnia negra, — para caracterizarem um grupo típico das camadas inferiores numa sociedade de classes. Indivíduos de pele clara e mesmo brancos ingressam nesses grupos religiosos, utilizando-os na mesma medida e com o mesmo sentido da população negra.

Êste é o resumo das transformações por que passaram as religiões negras entre nós. No entanto, não é apenas no tempo que elas apresentam mudanças, e sim também no espaço. Conforme a distribuição espacial negra, encontramos diferentes tipos de grupo religioso. Assim, enquanto nas cidades litorâneas, em que a concentração escrava foi grande, os cultos nativos puderam conservar muito mais sua pureza primitiva, no interior do país, onde a quantidade de escravos era muito menor, mesclaram-se êles com aborígenes e caboclos, o que, no plano cultural, deu em resultado a formação de religiões negras sincréticas. O sincretismo é aqui muito mais profundo do que no litoral. No litoral, há justaposição de elementos católicos e negros, que pouco a pouco vão se interpenetrando; no interior, há desde logo fusão, dando como resultado seitas mistas.

O problema capital colocado pelo transplante dos cultos negros para o Brasil deriva do seguinte: uma vez que a estrutura social é o suporte de toda cultura, como puderam conservar-se tais cultos? Pois os negros transportados para cá viram destruída toda a estrutura de seus grupos, e aqui foram submetidos a outra diferente. Neste estudo, Roger Bastide mostra como a herança cultural que um povo transporta consigo procura, dentro de uma nova configuração estrutural, os “nichos” em que possa se inserir. E, a partir dessa inserção, produz então as posições que faltam para tornar a formar uma estrutura social, que passará a ser o apoio da cultura desenraizada, permitindo-lhe sobreviver.

O problema, tal como se coloca entre nós, não pode ser abordado através do ponto de vista marxista; não temos uma infra-estrutura produzindo uma superestrutura ideológica; o que temos é uma superestrutura ideológica que se transporta para o Brasil por intermédio de indivíduos que perderam verdadeiramente o seu grupo. Na terra estranha, a partir da ideologia religiosa que foi transportada, é que se vai formar o novo grupo, que assim se estrutura ao contrário da tese marxista: a superestrutura produz uma infra-estrutura...

Como se vê, também não segue o Autor uma perspectiva culturalista; a sobrevivência da religião negra não é buscada em si mesma, mas explicada pela organização social que aqui se criou e na qual encontrou então seu ponto de apoio. No estudo das civilizações em presença, Roger Bastide toma sempre como base e ponto de referência as configurações estruturais dos grupos que suportam essas civilizações. E é dentro de tal preocupação constante que verifica a adequação e redefine conceitos tais como o de reinterpretação cultural, de memória coletiva, de participação, formulando também um conceito complementar deste último, a que dá o nome de "princípio de separação" (*principe de coupure*).

Como se vê, trata-se de um trabalho de grande importância para o Brasil — pois analisa fatos sociais brasileiros — e para a Sociologia em geral — um vez que revê e amplia, à luz do cotejo com a realidade social, conceitos por ela formulados.

Maria Isaura Pereira de Queiroz

FELÍCITAS BARRETO: *Danzas Indígenas del Brasil*. Prólogo de Miguel León Portilla.

XI + 138 págs., com 50 fotografias fora do texto. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1960.

Esparsos pela copiosa literatura sobre aborígenes brasileiros, há um sem-número de informes sobre as danças encontradas nas diferentes tribos. Ninguém até hoje, ao que nos consta, se deu ao trabalho de sistematizar esses elementos no intuito de apreciá-los num quadro de conjunto, discernindo entre o que nêles haja de comum e o que de específico distinga a coreografia de tal ou qual grupo em conexão com o respectivo sistema cultural. Em certo sentido, o volume de Felícitas Barreto poderia representar um primeiro passo nessa direção ou, pelo menos, um estímulo. Infelizmente, porém, foi escrito sem o necessário preparo científico. O Instituto Indigenista Interamericano, que se incumbiu de publicá-lo, deu-lhe luxuosa apresentação material, enriquecendo-o com a reprodução de numerosas fotografias, algumas excelentes.

Declara a autora que procurou imprimir a seu trabalho dois traços característicos: "Desejo que seja o mais fiel possível e que reflita de algum modo o profundo carinho que sinto pelo indígena brasileiro". Quanto ao segundo ponto, acrescenta: "E creio estar solidária com os sentimentos, não apenas de meus compatriotas brasileiros, mas de todo homem de boa vontade, ao afirmar que é necessário incrementar a ação indigenista no sentido de impedir o desaparecimento de nossos irmãos nativos, que com suas tradições e suas danças maravilhosas nos ligam a um passado cultural que ainda sobrevive na selva". Todos os que compartilhamos desses sentimentos fazemos votos por que o volume contribua a seu modo para melhorar a deplorável situação em que se encontram os nossos silvícolas. No que diz respeito ao valor científico da obra, há nela muitas falhas que o comprometem seriamente.

Numa breve introdução, escrita com viveza, e com ligeireza também, Felícitas Barreto procura delinear os contornos gerais do "mundo indígena do Brasil". Nessas

páginas há, infelizmente, uma série de erros e de generalizações infundadas. O leitor desprevenido poderia ficar com a impressão de que as tribos índias do Brasil são todas praticamente iguais. Preferível teria sido narrar ou descrever singelamente o que a autora observou em suas visitas aos diferentes grupos, mencionando sempre o nome da respectiva tribo.

E' pena também que não tenha tido oportunidade de familiarizar-se com as fontes bibliográficas indispensáveis à discussão do assunto. Alguns dos trabalhos que cita têm relação apenas remota com o texto, ao passo que muitos outros, de importância fundamental, lhe passaram despercebidos. E, com receio talvez de dar a seu livro um cunho demasiado erudito, não estabelece, em parte alguma, conexão entre as descrições que apresenta e as fontes que consultou. Tampouco deixa entrever o que é devido a observações pessoais e o que foi respigado nos trabalhos que leu.

Entre os grupos visitados figuram, segundo o prólogo de Miguel León Portilla, os Apapokúva-Guaraní. As danças desses índios descreveu-as pela primeira vez Nimuendajú em seu trabalho inserto em 1914 na "Zeitschrift für Ethnologie" e que não consta da bibliografia arrolada no fim do volume. A autora situa o grupo às margens de um Rio Curuá no sul de Mato Grosso. Ora, o Curuá fica na parte setentrional desse Estado, e lá não existe nenhuma aldeia de Apapokúva. F. Barreto atribui a esses índios uma dança "acyigua", que outra coisa não parece ser senão o episódio da caça a um "anguery" (assombração de defunto), narrado por Nimuendajú e que de dança não tem nada. Entre as danças da tribo figura o "joaza" (palavra interpretada erroneamente como a "parte indiferente" da alma humana), cuja descrição deixa muito a desejar, sobretudo se comparada com a que nos deixou Nimuendajú. Tudo isso logo nas primeiras páginas do livro, bastante representativas para as demais.

Em nossa opinião, o texto deveria ter sido submetido à apreciação crítica de algum especialista em etnologia brasileira, antes que se cogitasse de publicá-lo.

Egon Schaden

ALTIVA PILATTI BALHANA: *Santa Felicidade — Um Processo de Assimilação*. 282 págs., com 7 figs. no texto, 27 estampas e 1 mapa. Tip. João Haupt & Cia. Ltda. Curitiba, 1958.

Apesar do grande número, da antigüidade e da importância dos imigrantes italianos nos processos econômicos que envolveram o Brasil meridional, não têm eles merecido muita atenção dos especialistas. A bibliografia sobre eles é pobre, e nenhuma pesquisa de maior fôlego se fez até agora. Justamente o que caracterizou esses imigrantes foi a rapidez de seu processo aculturativo, e se isto é uma dificuldade para a realização de um estudo, é também um incentivo, uma vez que se pode pôr a nu os motivos fundamentais e os mecanismos atuantes no processo.

Esta monografia sobre a colônia de Santa Felicidade vem acrescentar à escassa bibliografia uma pesquisa demorada e séria, fruto de longo contacto com os imigrantes concentrados em um núcleo. Temos aí uma descrição minuciosa da vida das famílias, de suas atividades rotineiras, seus êxitos, seus trabalhos e das inovações que paulatinamente as vão atingindo. O que falta é a tentativa de explicar o processo de assimilação, de esclarecer como funcionam os padrões culturais europeus e como são abandonados ou modificados.

A análise da assimilação, segundo a Autora, visa apenas a “saber em que prazo e até que limite pode um contingente de imigrantes amalgamar-se a uma população nacional, e quais as formas que assume esta amalgamação” (pág. 11). Não se propõe como problemas de estudos de assimilação a dissecação de mecanismos que caracterizem a mudança cultural e que expliquem as transformações, as redefinições e o funcionamento de padrões novos e antigos. Em muitas passagens do livro encontramos referências a inovações que parecem importantes, reveladoras de novas mentalidades e de novas configurações, mas que não são encaradas deste ponto de vista. Por exemplo, à pág. 81, aponta-se a expansão da propriedade agrícola por compra de lotes distantes, onde foram formados ervais, uma vez que a extração do mate nos primeiros lotes era a atividade então mais lucrativa; os lotes primitivos foram sendo usados para outros fins. É um fato que sugere imediatamente uma série de problemas, tais como o ajustamento dos imigrantes ao trabalho da extração do mate com técnicas indígenas, o aumento progressivo da propriedade e o uso dos diferentes lotes para fins diversos. Tentando compreender como e por que os imigrantes encontraram essas soluções, necessariamente estaria em jogo a função de certas inovações e o porquê de certos conservantismos como explicação das peculiaridades do mecanismo de mudança cultural.

Tal como foi concebido, Santa Felicidade é mais um estudo sobre uma comunidade italiana do que sobre um processo de assimilação, mas dada a seriedade com que foi levantado o copioso material contido no volume, podemos esperar que se lhe acrescentem outros trabalhos que tenham em vista a dinâmica do contacto cultural.

Ruth Corrêa Leite Cardoso

YUKIO FUJII and LYNN SMITH: *The Acculturation of the Japanese Immigrants in Brazil*. 56 págs. The Latin American Monograph Series, N. 8. University of Florida Press. Gainesville, 1959.

Trata-se, em essência, da versão resumida de uma tese apresentada por Yukio Fujii à Universidade de Flórida para a obtenção do título de “Master of Arts”. Mediante cuidadosa análise da literatura existente sobre japoneses no Brasil, os autores conseguiram reunir em poucas páginas um conjunto apreciável de informações sobre a situação cultural do elemento nipônico radicado no país. E, considerando-se que não se beneficiaram da experiência direta de uma pesquisa de campo, deve-se reconhecer a segurança com que lograram delinear os contornos gerais do quadro. Estão bem coordenados os dados quantitativos, mas é pobre a análise de outros aspectos, para os quais os informes continuam em geral precários, repetindo-se muitas vezes sem se completar. Daí a maior consistência dos primeiros capítulos, relativos aos movimentos migratórios para o Brasil, à migração interna e à caracterização geral do grupo nipo-brasileiro. O processo de mudança cultural é abordado em três níveis: mudança na estrutura da comunidade, nas instituições sociais e no comportamento grupal. Para ser bem sucedida, a tentativa deveria apoiar-se em pesquisa de campo, já pela complexidade de fatores que não podem ser compreendidos a partir de premissas gerais. Nota-se que os autores tiveram dificuldade em discernir entre mudanças superficiais e outras, de significação mais profunda para a compreensão do processo total. Dado o grau de indiferença religiosa (pág. 14), não parece legítimo apontar a religião, budista ou xintoísta, como entrave sério à aculturação dos japoneses e medir o andamento do processo pelas porcentagens de católicos entre os imigrantes e seus descendentes, embora o critério seja válido para outras etnias.

Essas restrições não põem em dúvida o interesse do trabalho como esforço de sistematização, principalmente por nele haver muitos elementos tirados de publicações em japonês, e mesmo em inglês, quase desconhecidos no Brasil.

Ruth Corrêa Leite Cardoso

GÜNTER ZIMMERMANN: *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin* (Quellenkritische Studien zur frühindianischen Geschichte Mexikos). 77 págs. Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte. Hamburgo, 1960.

Nos últimos trinta anos, a contínua publicação de documentos em língua asteca e caracteres latinos, datados do primeiro século depois da conquista do México pelos espanhóis, tem fornecido precioso material de pesquisa aos estudiosos das culturas meso-americanas. Já no México pré-hispânico, a existência de um sistema cronológico suficientemente exato e o desenvolvimento de uma escrita pictórica elaborada, permitiam o registro de eventos passados e uma relativa independência da tradição oral. Após a chegada dos espanhóis, verificou-se uma rápida aceitação do alfabeto latino, principalmente por membros das antigas classes dominantes. Da primeira metade do século XVII data a obra histórica de Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, de grande interesse por se tratar do único trabalho conhecido que se preocupa principalmente com a história dos Chalca, e portanto do sudeste mexicano. Günter Zimmermann apresenta alguns trechos inéditos de Chimalpahin, o que lhe foi possível graças à reprodução fotográfica do manuscrito apresentada por Ernst Mengin, e se propõe fazer uma apreciação crítica do trabalho. Após análise desses textos e estudo comparativo com outras fontes históricas de valor comprovado, Zimmermann conclui que Chimalpahin, escrevendo entre 1620 e 1631, deve ter tido acesso a documentos e tradições que não chegaram até nós, e que suas informações concordam de um modo geral com o que relatam fontes conhecidas, apesar dos erros de datação em que incorre e de apresentar como suas, páginas inteiras copiadas de outros autores.

Thekla Hartmann

VERA RUBIN (ed.): *Caribbean Studies: A Symposium*. 2a. edição. IX + 124 págs. University of Washington Press. Seattle, 1960 (Preço: US\$ 3.00).

"Caribbean Studies" apresenta os resultados de um simpósio sobre problemas de pesquisa na área caribe, realizado em 1956. Do volume se fez, no ano seguinte, uma primeira edição, de tiragem limitada. Desde que os problemas levantados no simpósio inspiraram a organização de diversos trabalhos posteriores, tornou-se recomendável a reedição do livro para distribuição geral, ainda mais porque o seu conteúdo, longe de interessar apenas aos estudiosos da região, se refere também a muitas questões metodológicas de importância atual.

Apesar do caráter interdisciplinar do simpósio, a maior parte das contribuições é de antropólogos. Assim, recebem especial atenção os problemas metodológicos de investigação e análise de áreas de cultura complexa, dentro da civilização ocidental. São de especial interesse, dêsse ponto de vista, os estudos e respectivos comentários que examinam o alcance dos estudos de comunidades para a compreensão da cultura total de uma sociedade diferenciada. Elena Padilla, "Contemporary Social-Rural Types in the Caribbeans", procura explorar o conceito de subcultura como instrumento de inte-

gração dos estudos de comunidade para o conhecimento da cultura mais ampla; uma comunidade poderia ser analisada como série de subculturas interrelacionadas, e estas, por sua vez, em nível nacional ou supranacional (para a área como um todo). E. Padilha propõe uma tipologia de subculturas rurais que compreende camponeses, trabalhadores de "plantation" e fazendeiros.

Dentro do mesmo tipo de preocupação, Robert A. Manners, "Methods of Community Analysis in the Caribbean", focaliza as influências externas, nacionais ou internacionais, sobre as comunidades. De maior interesse, entretanto, é a discussão do artigo feita por Conrad Arensberg. Salienta que o método de estudo de comunidades é de obtenção de dados e não de análise; os dados por ele obtidos, indispensáveis para a compreensão da cultura, não são os únicos necessários, especialmente no caso de comunidades que se integram numa sociedade complexa. Para Arensberg, as influências externas sobre a comunidade não implicam problema metodológico, desde que informações de ordem histórica, econômica, demográfica etc. podem ser incorporadas como "background" no estudo de comunidade propriamente dito. Não discute, porém, o problema oposto, da integração dos estudos de comunidade para a compreensão da sociedade total.

Situa-se na mesma ordem de preocupações um trabalho de Lloyd Braithwaite, "The Present Status of the Social Sciences in the British Caribbeans", sobre as limitações das pesquisas feitas na área, que são, em grande parte, as mesmas encontradas em qualquer área de cultura complexa e sociedade altamente diferenciada.

Menos gerais que os artigos acima, mas de interesse também para os estudiosos de assuntos brasileiros, são os que tratam da organização familiar (Raymond T. Smith: "The Family in the Caribbean", discutido por John V. Murra) e da influência das culturas africanas (M. G. Smith: "The African Heritage in the Caribbean", discutido por George E. Simpson e Peter B. Hammond). Ao leitor brasileiro dêses trabalhos não escapam indubitáveis e significativas semelhanças sócio-culturais entre a área caribe e o Brasil.

A tais semelhanças refere-se Charles Wagley no artigo inicial do volume, "Plantation America: A Culture Sphere". Tenta isolar as características sócio-culturais presentes tanto na área caribe como na costa nordeste da América do Sul e no Sul dos Estados Unidos e que lhe permitem definir um tipo distinto de sociedade e cultura. Esse tipo, caracterizado como a "esfera cultural" da "Plantation America", contrapõe-se a duas outras esferas, a que Wagley chama Euro-América e Indo-América. A esfera cultural, concebida, sem definição explícita, como tipo de sociedade resultante de determinado processo histórico, obtém a sua caracterização através de uma abordagem a um tempo estrutural-funcional e histórica. No caso, seriam elementos característicos o sistema da grande lavoura ("plantation") e a monocultura, classes sociais rígidas, composição racial múltipla da sociedade, falta de coesão no nível comunitário e a presença da família "matrifocal". As relações entre êses elementos devem ser examinadas através do processo histórico e nas suas variações locais.

De interesse mais limitado são dois outros estudos, um sobre relações raciais (Eric Williams: "Race Relations in Caribbean Society", discutido por Frank Tannenbaum), antes ideológico do que científico; e outro, relativo à geografia humana (Preston E. James: "Man-Land Relations in the Caribbean Area", discutido por Jean Gottmann), sobre os estereótipos do clima tropical, com ligeiras observações sobre alguns aspectos do desenvolvimento econômico.

O artigo final de Vera Rubin, "Cultural Perspectives in Caribbean Research", consegue sistematizar com bastante habilidade os problemas apresentados, discutindo os

diferentes campos de investigação e as dificuldades metodológicas sentidas em cada um deles.

Eunice Ribeiro Durham

Demographic Yearbook 1959. Eleventh issue. IX + 719 págs. Statistical Office of the United Nations. Department of Economic and Social Affairs. United Nations. Nova Iorque, 1959. (Distribuidora: Columbia University Press, Nova Iorque).

O Anuário Estatístico das Nações Unidas para 1959, o décimo primeiro da série, inclui, como os anteriores, duas séries de informações.

A primeira, como sempre, contém dados gerais sobre a população dos diferentes países: área, população, crescimento da população, distribuição por sexo e idade, natalidade e mortalidade, nupcialidade e divórcio, expectativas de vida, além das estatísticas de movimentos de população.

A segunda, que varia de ano para ano, foi dedicada, neste número, às estatísticas de natalidade e fertilidade, cobrindo a última década. Classificam-se os nascidos vivos por sexo, legitimidade, idade da mãe, idade do pai, ordem de nascimento e duração do matrimônio e seguem-se dados sobre abortos segundo o período de gestação, legitimidade, idade da mãe e ordem de nascimento. As fontes são, evidentemente, estatísticas oficiais. Os dados considerados duvidosos vêm apresentados em itálico, mas não há informações precisas sobre a acuracidade das estatísticas oficiais dos diferentes países. Extremamente conspícua através de todo o volume é a escassez de dados sobre o Brasil, que não está entre os 55 países para os quais a existência de elementos relativamente completos permite a comparação gráfica das principais tendências de natalidade, fertilidade e crescimento da população. Em situação melhor estão outros países latino-americanos, tais como a Guatemala, o Salvador, o México, a Venezuela, a Costa Rica, o Chile, a Argentina e o Uruguai. Mesmo nos estudos gerais de população, os dados referentes ao Brasil aparecem comumente em itálico, o que denota validade discutível, situação pouco animadora para os estudiosos que se interessam por problemas brasileiros.

Quanto à utilidade geral da obra como instrumento de trabalho para especialistas dos diferentes campos da Sociologia e da Antropologia, é excusado encarecê-la, dada a riqueza de informações que proporciona e o cuidado técnico da elaboração das numerosas tabelas.

Eunice Ribeiro Durham

RAFAEL GIRARD: *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*. 356 págs., com 207 fotografias, 100 figuras e 2 mapas. Libro Mex. Editores. México, 1958.

Este livro, embora não seja totalmente de cunho científico, é uma tentativa de harmonizar a descrição do viajante com o registro de elementos etnográficos de diversos grupos tribais da Amazônia peruana. Dados etnográficos esses que o autor recolheu *in loco*, visitando as tribos Yágua, Huitoto, Bora, Orejones, Omágua, Cocama, Shipibo e Iquito (esta última em fase de extinção); indiretamente obteve referência sobre os Cashibo, Cashinahua, Conibo e Shapra.

A obra se divide em 3 partes; a primeira trata de "grupos indígenas do alto Amazonas", focalizando diversos aspectos da cultura dos Yágua, Huitoto, Bora, Ocái-

na, Orejones, Omágua, Cocama e Shapra. Muitos desses grupos se acham em franca mudança cultural, embora este aspecto não tenha sido o alvo da análise etnológica. Na segunda parte, "Grupos da família Pano", apresentam-se dados relativos aos Kashinahua obtidos no centro de operações do Instituto Lingüístico de Verano, no Yarinacocha, por meio de entrevistas com o chefe, e o irmão deste, do grupo dos Kashinahua do rio Curanga e do Meniche. Também os dados sobre os Kashibo, obteve-as o Autor entrevistando no mesmo Centro a um índio Kashibo chamado Shooraniogri. Seguem-se, ainda na segunda parte, informes colhidos numa visita aos Shipibo das imediações do Yarinacocha, grupo tribal também estudado num rápido "survey" em 1952, pelo resenhista, e em 1954 por Karsten ("Los Indios Shipibos del Rio Ucayali", *Rev. del Museo Nacional*, Lima, t. XXIV, pgs. 159-160). Os Shipibo de Yarinacocha têm se tornado ponto de visita obrigatório para todo etnólogo, etnógrafo ou amante de antropologia, e não tardarão em constituir lugar turístico para os viajantes que penetrem pelo Ucayali até Pucallpa.

A terceira parte da obra é um "estudo comparativo das culturas amazônicas e suas vinculações históricas com outras culturas", tentativa etnológica em que o Autor, estabelecendo várias generalizações, procura esclarecer variados e "fascinantes" problemas da etno-história da região amazônica peruana. Assim, generalizando, classifica as diversas culturas em três categorias sobre a base de certa similitude de traços culturais e distingue grupos de cultura relativamente avançada, grupos de cultura baixa e grupos intermediários. No primeiro coloca os Conibo e os Shipibo. Ao segundo pertenceriam os Yágua, Orejones, Iquito e grupos culturalmente similares e ao terceiro, intermediário, os grupos Tupi (Omágua, Cocama, Cocamilla). É uma classificação arbitrária, passível de discussão tanto no que se refere aos traços culturais, quanto à limitação de dados de que o Autor dispunha para construir o paradigma. É preciso ponderar que em seus contactos com tribos da Amazônia peruana não conheceu as tribos Arawak, nem outras culturas correspondentes a grupos lingüisticamente isolados.

Passível de crítica é também o emprêgo do termo "cultura Chama" para caracterizar a cultura dos Conibo e Shipibo; com esse termo os neoperuanos designam o silvícola, sem conotação específica. No mesmo erro, aliás, incidiu Tessmann em sua obra *Die Indianer Nordost-Perus* (1933).

Finalmente, se quiséssemos comparar o livro com os de outros autores que procuram conciliar a apresentação de dados etnográficos com a crônica do pesquisador, como o de Francis Huxley e o de Franz Caspar, deveríamos acusar um desnível bastante grande. O volume de Girard, escrito em linguagem tão comunicativa, pode ser indicado como crônica de viagem, como um convite para reviver as experiências do Autor. A contribuição científica é limitada pelas expressões valorativas ou de índole subjetiva, o que decorre, de certo modo, do impacto produzido pelas coisas observadas na sensibilidade do Autor, como quando diz: "mi investigación etnográfica la empecé con los Yaguas, uno de los grupos indígenas más espectaculares" (pág. 21), ou "al dar un vistazo al lugar destinado a la cocina, llama la atención la pobreza y ausencia de un verdadero fogón" (pág. 24). Naturalmente não queremos depreciar a obra citando expressões que traem atitude subjetiva ou etnocêntrica do Autor. Certo é, porém, que teria dado maior consistência a seu trabalho se tivesse descrito apenas o que observou, já que méritos para isso tem de sobra, e bem qualificados.

Não se pode negar o esforço dispendido na coleta de dados para cada um dos grupos visitados, mas é que a curta permanência nas várias tribos não permitiu elaboração homogênea. De qualquer maneira, o livro, se não representa contribuição

científica no campo da Antropologia, é sem dúvida valioso estímulo à pesquisa, pois motiva grande interesse pelo estudo da cultura dos diversos grupos tribais amazônicos.

Alfonso Trujillo Ferrari

MIGUEL LAYRISSE e JOHANNES WILBERT: *El Antígeno del Sistema Sanguíneo Diego*. 160 págs., tabelas e ilustrações no texto e 1 mapa fora do texto. Fundación Creole y Fundación Eugenio Mendoza. Editorial Sucre. Caracas, 1960.

Da trajetória da imuno-hematologia a partir da descoberta do sistema sanguíneo ABO por Landsteiner, em 1900, até hoje, bem como das possibilidades reais contra as expectativas excessivamente otimistas com que alguns antropólogos físicos viram neste ramo da Biologia um substituto eventual, ou mesmo necessário, da Antropometria, desde que, em 1914, Hirsfeld e Hirsfeld demonstraram as variações dos grupos sanguíneos em populações de origem diferente, tratam os AA. à guisa de introdução e de esclarecimento da posição que assumem nesta colaboração genético-antropológica.

Embora o presente trabalho tenha por objetivo a apresentação do antígeno Diego e das perspectivas que se abrem à sua utilização como elemento da determinação de relações genéticas entre populações, os AA. aproveitam o assunto para fazer dele uma introdução didática de noções básicas de genética, dos vários sistemas sanguíneos até hoje identificados e bem estabelecidos, sua hereditariedade e distribuição, e terminam apresentando a classificação racial que W. C. Boyd elaborou em 1956, com base nos sistemas ABO, MNSs, Rh e Duffy. A esta classificação, bem como a outras estabelecidas em bases mais "tradicionais" recorrem os AA. com frequência, considerando os grupos sanguíneos como meros *colaboradores* na classificação da espécie humana e reconhecendo a impossibilidade de chegar-se simplesmente por critérios serológicos, sem outros recursos da Antropologia Física, a uma caracterização racial (p. 66). Levando ainda mais longe a colaboração do antropólogo (Wilbert) com o serologista (Layrisse), apelam para os aspectos sócio-culturais que possam ter significação no diagnóstico de parentesco entre populações, "utilizando os traços culturais das tribos estudadas não somente na identificação de cada tribo, como também para procurar entender, até onde possível, as variações deste antígeno (Diego)" (p. 86).

O referido antígeno, cuja descoberta teve como ponto de partida a aparição de uma doença hemolítica do recém-nascido no terceiro filho de um casal venezuelano, foi mencionado pela primeira vez, em 1954, numa publicação na qual Levine, Koch, McGee e Hill passavam em revista os grupos sanguíneos pouco frequentes, apontando entre eles um novo antígeno eritrocitário denominado "Diego" ("Rare human isoagglutinins and their identification", *Amer. J. Clin. Path.*, 24: 292). Considerado de início como antígeno privado por estar ausente em 200 pessoas da população de New Jersey, verificou-se depois, quando foram examinados índios sul-americanos, que estes eram portadores dele numa frequência de até 46%.

Na Venezuela, os estudos a seu respeito datam da publicação do trabalho de Layrisse, Arends e R. D. Sisco "Nuevo grupo sanguíneo encontrado en descendientes de índios", *Acta Med.*, Venez., 3: 132 (1955), e de então para cá são inúmeros os trabalhos desses autores, aos quais se junta a colaboração de Wilbert.

Os AA. passam em revista os estudos de genética relativos a ele e levados a cabo até o momento da publicação, comentando, separadamente, seu histórico, características serológicas, nomenclatura, hereditariedade, independência dos sistemas de grupos sanguíneos bem estabelecidos, dos fatores "privados" ou "familiares" e, finalmente, dos antígenos públicos.

E' no capítulo "Distribución del Antígeno Di^a" que os AA. revelam a aplicação que pretendem dar à sua colaboração, estendendo a contribuição do antropólogo para além do campo da Antropologia Física. Assim é que esclarecem: "Para classificar uma tribo como Caribe, seguimos a classificação lingüística, isto é, são Caribe aquelas tribos cuja linguagem pertence à família lingüística Caribe. No caso dos Guayqueri, dos quais se desconhece a língua original, os classificamos aqui como Caribe baseando-nos exclusivamente nos resultados genéticos" (p. 87). Por outro lado, a respeito dos Irapa, dizem: "Em outras palavras, os Irapa, embora lingüísticamente Caribe, não o são geneticamente" (p. 95).

Realmente, pelo cálculo de probabilidade de χ^2 (que se aplica em Biologia com o fito de saber se a variação de observações feitas em dois grupos difere ou se a variação de um a outro se deve unicamente ao acaso), os AA. chegam à constatação de que "a alta incidência do gen Di^a é uma característica genética das tribos Caribe, a qual não se modificou apesar do tempo transcorrido em sua separação" (p. 94). Concluem, também, que "os Caribe ao longo de suas extensas migrações, em que combateram e conquistaram muitas tribos de outras origens, não se mesclaram de forma profusa com índios não-Caribe" (*ibid.*). Finalmente, quanto aos índios Irapa, chegam à conclusão de que eles são genuinamente Caribe quanto à sua filiação lingüística (p. 96), mas não são geneticamente Caribe e originariamente não eram portadores do gen Di^a" (p. 97).

Estas citações bastam para mostrar o tipo de utilização que os AA. pretendem fazer dos grupos sangüíneos como critério-diagnóstico da delimitação dos grupos já identificados, principalmente do ponto de vista lingüístico, mas também econômico e estrutural.

No Cap. IV, "Aplicaciones del antígeno Di^a en antropología", ressaltam a convicção de que o antígeno acima "está destinado a desempenhar um papel importante nos estudos de populações mongolóides" (p. 123). Realmente, parece que o caráter genético mais importante deste gen é a exclusividade de sua distribuição: "é o único gen de grupo sangüíneo conhecido que, portado por indivíduo de raça mongolóide, se encontra ausente em caucasóides e negróides. Assim, pode-se perfeitamente chamá-lo de *gen-indicador exclusivamente mongolóide*" (págs. 123-124). Pretendendo utilizar a frequência deste antígeno como critério de parentesco genético, os AA. passam a considerações sobre a sua presença em grupos asiáticos e oceânicos, revêem teorias relativas ao povoamento das Américas, lançam mão da distribuição dos outros grupos sangüíneos para colaborar em suas observações e levantam algumas hipóteses de trabalho, ao mesmo tempo que simplesmente expõem a sua perplexidade ante certas revelações (como, por exemplo, a ausência do gen Di^a entre os Esquimó). Assim, da comparação feita entre as populações aborígenes americanas, nas quais foi observada a presença do antígeno, verificam que existe uma correlação entre as características físicas dessas populações e a frequência do "Diego": características físicas muito pronunciadas de modernos mongolóides asiáticos em aborígenes nos quais a frequência do gen é muito baixa ou negativa; por outro lado, nas tribos com traços mongolóides pouco pronunciados, a frequência do gen é muito elevada. Explicação: geralmente se aceita que os traços de modernos mongolóides asiáticos se desenvolveram em épocas relativamente recentes e que os primitivos mongolóides não os possuíam; nem tôdas as levas migratórias para a América eram portadoras do gen; o gen Di^a era portado em alta frequência pelas primeiras migrações de mongolóides que chegaram à América. (Cf. págs. 130-131).

Percebe-se, pelo entusiasmo dos AA., que eles não abandonarão o filão que descobriram e que perseguirão uma porção de problemas e hipóteses que lançaram. Por

outro lado, apesar de fazer poucos anos que se iniciaram as pesquisas sobre o antígeno Diego, o número de publicações sobre sua incidência é considerável e já se conhece bastante a respeito de sua distribuição mundial. Segundo informa a presente publicação, numerosos antropólogos e serólogos dos cinco continentes demonstraram vivo interesse nos estudos de populações especialmente da divisão étnica mongolóide; no curso de 4 anos (1955-1959) apareceram cerca de quarenta comunicações a respeito e não menos de 30 instituições estão levando a cabo trabalhos em várias partes do mundo. (Mesmo no Brasil, já foram realizadas pesquisas entre os Mundurucu, Caingáng e Carajá, revelando o Di^a uma positividade de 12%, 17,32% e 36%, respectivamente.) Fazendo o levantamento de todo o material conhecido até o momento da publicação, os AA. auxiliam bastante uma visão de conjunto. Por outro lado, sem qualquer intransigência, apresentam as hipóteses alternativas às suas, como, por exemplo, a da perda do gen em virtude do isolamento em casos em que optaram por outra explicação (no dos Irapa, por exemplo). E, como não poderia deixar de ser em qualquer pesquisa científica, esperam por mais material que lhes permita prosseguir, confirmando ou infirmando hipóteses de tão grande importância para a compreensão da história dos grupos mongolóides em geral e do povoamento das Américas em particular.

Gioconda Mussolini

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: *O Processo de Assimilação dos Terêna*. 166 págs., com fotografias. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1960.

Considerações de ordem extrateórica, por si só, bastariam para reservar um lugar de importância na etnologia brasileira ao trabalho de Roberto Cardoso do Oliveira. A preocupação em estudar uma comunidade indígena focalizando-a como parte de um problema mais geral — o da integração dos vários subgrupos que compõem a sociedade brasileira — faz de sua pesquisa uma peça de interesse não só para o especialista, mas para todas as pessoas que tomam conhecimento e que, de forma consciente, procuram participar do amplo processo de transformação em que o Brasil se encontra mergulhado. Como logo nos adverte o prefaciador, os Terêna, “cada vez mais abasileirados”, encontram-se “a braços com os mesmos problemas sociais com que se defrontam as massas rurais e as populações urbanas mais pobres de Mato Grosso”. Dêse ponto de vista, quer se trate de índios ou de caipiras, de pequenas comunidades ou de minorias raciais, o problema, visto por uma perspectiva bastante compreensiva, será sempre o mesmo: o de conhecer áreas que se encontram desarticuladas do tipo de sistema social e econômico para o qual tendemos modernamente e de procurar descobrir os mecanismos capazes de promover a integração dessa nova sociedade. É essa, em última análise, a grave questão subjacente ao trabalho aqui considerado e que alarga sua área de interesse e repercussão.

Mas ao lado disso ele apresenta aspectos que interessam muito vivamente ao cientista social. Aparecem, especialmente nos capítulos finais, alguns problemas metodológicos que, sem dúvida, se inserem entre os mais importantes e controvertidos da literatura antropológica e sociológica.

As considerações que faremos em seguida giram em torno do tratamento que o autor dá ao conceito de *conduta*, instrumento que é central em toda a orientação de seu trabalho nos capítulos VI, VII e VIII. Logo no início do primeiro desses capítulos se indica que o conceito será utilizado na acepção de Nadel e empregado como “um conceito intermediário entre ‘sociedade e indivíduo’ e que opera ‘nesta área estratégica onde o comportamento individual torna-se conduta social’ (nota 157, pág. 99).

No texto de Roberto Cardoso de Oliveira, *conduta* aparece como um conceito independente. Entretanto, na passagem de Nadel à qual se reporta, *conduta* é introduzido como um dos termos necessários à discussão de um conceito mais compreensivo, o conceito de *papel social*. É a este, e não à noção de conduta, que Nadel atribui o significado de conceito intermediário entre sociedade e indivíduo. Notando essa divergência na apresentação da noção de conduta em um e outro dos autores considerados, somos convidados a refletir um pouco sobre o contexto teórico de que ela faz parte na formulação de Nadel.

Os papéis sociais constituem o elemento chave na teoria de estrutura social desenvolvida por este último autor. Constituem o principal instrumento de que se utilizou para a síntese que visa fazer entre uma concepção "realista" e uma concepção "formalista" de estrutura social. Não obstante sua afirmação de que estrutura social "constitui um traço da realidade empírica", procura libertar esse conceito das limitações que sofreria se tratado sempre e de modo estrito de acordo com esse ponto de vista. Por isso, procurando atingir um grau máximo de abstração nos estudos de estrutura, Nadel transforma esse conceito num instrumento formal, compreendendo unicamente "ordem e arranjo". É através dos papéis sociais que Nadel tenta estabelecer a ligação entre essas duas posições. Passando gradualmente para níveis de abstração cada vez mais elevados, esse autor parte da consideração de indivíduos concretos e da extrema variabilidade de sua ação para chegar à noção de modos de agir estereotipados e repetitivos, reciprocamente referidos, ou seja, ao conceito de *relações sociais* e à concepção de indivíduos como conjuntos de qualidades requeridas pelas constantes de comportamento de acordo com as quais devem agir, isto é, ao conceito de *papel social*.

Outras teorias de estrutura social acompanham de perto as reflexões até aqui apresentadas. Radcliffe-Brown, por exemplo, conceitua de modo análogo tanto relação social quanto papel social. Nesse autor, entretanto, ambos esses conceitos são integrados em sua teoria de modo consistente com uma perspectiva estritamente "realista" de estrutura social, concebida, ademais, como "coisa".

Na teoria de Nadel, ao se chegar à conceituação de papel social, ocorre, por assim dizer, a libertação desse instrumento de investigação sociológica do ponto de vista inicial do autor e seu considerável enriquecimento. O principal elemento novo introduzido é a noção de conduta. Com isto, o foco de atenção se desloca do *tipo de relações* que podem ser inferidas a partir dos papéis sociais, visando a sua ordenação em uma estrutura, para o processo real de interação, socialmente regulado, havendo, em consequência a atribuição de um sentido às relações que ocorrem entre as pessoas. Realmente, a utilização do conceito de papel social nesses termos representa um desvio bastante grande da modalidade clássica de caracterizar estrutura social e aproxima aquele conceito dos de ação e de relação social, tal como têm sido explorados na sociologia, em conexão com as teorias de sistema social. É preciso não esquecer, porém, que de acordo com Nadel, as estruturas são "traços da realidade empírica" e não apenas um instrumento metodológico de apreensão dessa realidade, o que, evidentemente, não vai permitir a utilização do conceito de papel social ou da noção de conduta a não ser com referência a uma estrutura (ou estruturas).

Como já vimos, ao apresentar o conceito fundamental em sua análise, Roberto Cardoso de Oliveira se reporta a Nadel para esclarecer seu sentido. E, na verdade, *padrão de conduta* é por ele utilizado de modo coerente com as formulações daquele autor. Mas julgamos que, na passagem em que Roberto Cardoso de Oliveira se apóia, as possibilidades de análise abertas pela noção de conduta, que ele depois desenvolve e explora, podem apenas ser *entrevistas*, não tendo sido tratadas de modo sistemático por Nadel. Roberto Cardoso de Oliveira isola *padrão de conduta*, empregando-o como um

conceito independente e de acôrdo com a acepção já iniciada e que o aproxima dos conceitos sociológicos de ação social e relação social.

Nos capítulos VI e VII, com efeito, o conceito de conduta é sempre utilizado com uma liberdade bastante grande em relação à teoria de Nadel e despojado das implicações de ordem estrutural, às quais não escaparia se empregado rigorosamente de acôrdo com aquêle autor. Realmente, ao se valer da noção de padrão de conduta, apenas delineada nas proposições de Nadel, leva bastante adiante as pistas sugeridas, explorando-as de maneira original. E' pena que a capacidade que revela na sistematização do material empírico não tenha sido mais aproveitada numa discussão em que fôssem explicitados e formalizados os problemas resultantes da orientação metodológica seguida.

Foi o procedimento de isolar a noção de conduta que encaminhou e tornou coerente o tratamento dado aos capítulos posteriores. Realmente, o esquema de assimilação de Glaser, nêles tomado por base, só poderia ser aplicado de maneira consistente a dados que tivessem sido encarados pelo investigador de acôrdo com a perspectiva de sistema de ação. E' êsse tipo de abordagem que permite romper o contexto mais amplo constituído por um determinado conjunto ordenado de elementos e tratar cada um dêsses elementos (a "ação social" ou a "conduta") como unidades que são significativas cientificamente e que podem ser compreendidas e interpretadas de modo autônomo. Isto não é possível quando se adota um ponto de vista estrutural em que, não importa como se conceitue *papel social*, êste funciona unicamente como uma via, um recurso analítico para se chegar à descoberta da configuração assumida pelos conjuntos nos quais se integram.

Não será, talvez, ousado dizer que, em Nadel, foi a compreensão da relevância dos elementos do conjunto (os papéis sociais tais como êle os definiu) e das possibilidades que abrem para a penetração da vida social e, ao mesmo tempo, o impasse teórico que surge quando não se concebem êsses elementos como unidades por si só significativas e se considera o conjunto por êles formado como objeto de investigação, que conduziu êsse autor à afirmação, melancólica para um teórico das estruturas, de que, em estudos dessa natureza, o importante não é o quadro final ao qual se chega, mas os passos que conduzem a êle. "Nosso proveito reside na aplicação de métodos analíticos adequados, não em reunir, sistematicamente, os resultados. Pois é no curso de sua aplicação que logramos uma visão penetrante do funcionamento da sociedade (...) Assim, paradoxalmente falando, ganhamos não por ter definido uma estrutura social, mas por ter tentado defini-la, não por ter terminado o estudo, mas pelo processo de realizá-lo". (*The Theory of Social Structure*, pág. 154).

Está bastante claro que Roberto Cardoso de Oliveira preferiu a noção de conduta social à de ação social, porque a primeira inclui os componentes culturais que serão explorados em sua análise e que não fazem parte do segundo conceito.

Êste ponto também poderia ter merecido uma formulação explícita, visto como, no capítulo VII, a noção de conduta estará ligada, ao mesmo tempo, a esquemas "tradicionais" de aculturação e a outro, que leva primordialmente em conta o sistema de relações sociais. Recorreu-se mesmo à noção de conduta como o instrumento capaz de associar essas duas perspectivas e como um recurso contra o perigo de se "considerarem os sistemas culturais em si mesmos, perdendo de vista, muitas vêzes, a população ou o grupo social portador" (pág. 113). Os excelentes resultados "operativos" conseguidos pela utilização conjunta dessas duas posições podem ser apreciados nas análises sôbre jogos e sôbre rituais mágico-religiosos das populações terêna aldeadas.

De outra parte, ao se considerar a população destribalizada, desaparece a preocupação com os elementos de ordem cultural e a análise é realizada caracteristicamente em termos de ação social. Para que isto fique claro, basta atentar para o critério esco-

lhido pelo autor, de medir assimilação pelo padrão de identificação étnica (cf. Glaser), de acordo com o qual a investigação é conduzida para a descoberta das categorias étnicas (ideologia étnica) que orientam a ação do sujeito, o curso por ela assumido (preferências associativas) e os efeitos psico-sociais da ação (sentimentos provocados por contactos étnicos). Esses os três componentes do padrão de identificação étnica, complexo que, no esquema de Glaser é tomado como unidade de investigação, de acordo com um ponto de vista que não leva em conta estrutura social. O objetivo das proposições de Glaser parece ser, de um lado, elaborar um esquema para a compreensão do sentido das relações interétnicas e, de outro, fundamentar a possibilidade de medir sua orientação e sua intensidade. É esse, pensamos, o significado das hipóteses relativas à existência de um "continuum" no padrão de identificação étnica e da tentativa de definir pontos ("segregating — marginal — desegregating — assimilated") nesse "continuum". Parecem estar aí lançadas as bases para a tentativa de um escalonamento adequado à medida de relações interétnicas. Com isto, se vê a que distância nos encontramos, ao adotar a posição de Glaser, de uma concepção estrutural de sociedade. Esta última perspectiva envolve uma visão da vida social em termos de "totalidades" e a posição que pode ser discernida no esquema de Glaser pressupõe a possibilidade de fragmentação dessa realidade (não apenas para fins analíticos) e de considerar o complexo mais restrito, constituído pela ação social do sujeito, como unidade de investigação.

Com essas considerações tivemos em mente evidenciar a importância estratégica que, na posição metodológica subjacente ao trabalho sobre os Terêna, cabe ao conceito de conduta. Progressivamente desligado do contexto teórico a que Nadel o inseriu e que serviu de ponto de partida para Roberto Cardoso de Oliveira, foi reelaborado de maneira original, no sentido de permitir a utilização de um esquema como o de Glaser. Foi a exploração do conceito de conduta, tal como realizada pelo autor, que possibilitou o recurso alternado, de modo consistente, de perspectivas metodológicas que não têm sido, na maioria das vezes, aproveitadas associadamente. Os resultados conseguidos no cap. VIII evidenciam as possibilidades abertas por essa tentativa de integração. Lamentamos, apenas, mais uma vez, que ela se tenha processado principalmente no plano de tratamento metodológico dos materiais empíricos e que o autor não tenha formalizado os problemas teóricos nela envolvidos.

Maria Sylvia Franco Moreira

MECENAS DOURADO: *A Conversão do Gentio*. 211 págs. Liv. S. José. Rio de Janeiro, 1958.

O livro do sr. Mecenas Dourado sobre "A Conversão do Gentio" não trata, como pode sugerir o título, de uma discussão teórica da possibilidade de sociedades tribais assimilarem e integrarem harmonicamente no bojo de sua cultura padrões e valores religiosos elaborados por sociedades de estrutura social mais complexa e cultura mais diversificada. É um estudo da atividade catequética jesuítica entre as populações indígenas do Brasil no início da colonização, isto é, nos séculos XVI e XVII. Entretanto, não pretende o Autor estudar, de um ponto de vista que possa interessar ao antropólogo, a situação de contacto cultural e os resultados decorrentes. A constatação de que as populações indígenas não se converteram, como o prova a abundante documentação que recolhe, nem poderiam se converter, conforme postulam as teorias antropológicas às quais recorre, é o tema do livro; entretanto, seu objetivo último consiste em permitir elaborar uma perspectiva de análise da missão jesuítica livre das distorções introduzidas sobre a matéria pelos que possuem pré-noções ou estão interessados

em vulgarizar uma atitude apologética em relação ao trabalho missionário ou, ainda, pelos que, não laborando com categorias científicas, não conseguem desvendar o papel histórico real e concreto da Companhia de Jesus no Brasil. Dêse modo, repetindo, o livro tem a finalidade propedêutica de equacionar com clareza o problema da natureza do papel histórico desempenhado pela Companhia de Jesus no Brasil.

A introdução e os cinco capítulos do livro são dispostos tendo em vista esclarecer as seguintes questões: primeiro, constatar o fracasso da missão catequética; segundo, discutir à luz da teoria antropológica a tese da impossibilidade teórica da conversão religiosa e aplicá-la à situação anteriormente referida; e terceiro, em vista dos resultados obtidos nas questões anteriores, vislumbrar as perspectivas de análise do papel histórico da atividade missionária jesuítica.

Na primeira parte realiza o Autor uma pesquisa empírica conforme os padrões do inquérito histórico. Seleciona as passagens de cartas, sermões e informações jesuíticas, coligindo um rico material que lhe permite afirmar que os testemunhos daqueles que trabalharam diretamente na experiência catequética são francamente negativos. Nesse sentido, chama a atenção para o testemunho do Padre Manuel da Nóbrega, configurado no seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, no qual o jesuíta conclui, sem ilusões, sobre o caráter improfícuo do trabalho missionário. Lembra o Autor que o trabalho de Nóbrega, escrito em 1559 e publicado em 1880 pela Revista do Instituto Histórico, tem sido sistematicamente omitido pelos autores que, assim, preferem desconhecer ou não considerar sua riqueza documental. O Padre Serafim Leite na sua longa *História da Companhia de Jesus no Brasil* refere-se apenas tangencialmente ao trabalho de Nóbrega e, ainda assim, para veicular informações inexatas, dizendo, brevissimamente, que êsse Diálogo "é um tratado apologético sobre a catequese" (pág. 12).

A seguir, o Autor desloca seu plano de análise, abandona os métodos usuais dos inquéritos históricos e passa a discutir, de um ponto de vista teórico, o problema da possibilidade de sociedades tribais "converterem-se" aos padrões religiosos elaborados pela cultura ocidental. Nesse sentido, o Autor mobiliza as teorias formuladas por L. Lévy-Bruhl sobre a natureza da mentalidade primitiva. Dêse ponto de vista, a conversão seria inviável, primeiro, em vista da impossibilidade de os povos primitivos assimilarem conceitos abstratos como a noção de Deus, "que implica uma idéia de causa que só pode produzir-se nos limites de certos hábitos mentais, conseqüência de determinados estágios de civilização", diferentes do das populações tribais com as quais os jesuítas tiveram contacto; e, em segundo lugar, considera que o nível de integração da realidade sócio-cultural nas sociedades primitivas nos permite afirmar que o fato social é na verdade um fato total, conseqüentemente, é pouco provável e teoricamente inconsistente imaginar que as populações indígenas pudessem integrar unilateral e harmônicamente os padrões e valores religiosos que lhes eram propostos pelos jesuítas. De outro lado, considera, finalmente, que a conversão não poderia ocorrer como um fenômeno individual. Isto porque, mesmo não se aceitando as formulações durkheimianas de que, no nível de sociedades de estrutura social pouco complexa e cultura pouco diversificada, o individual se aproxima e como que se funde ao social, forçoso é reconhecer que o processo social de individualização, a par de outros que trabalham fundamente nessa sociedade, são frutos de situações sociais específicas inexistentes para aquelas populações com as quais os jesuítas entraram em contacto. Dêse modo a conversão como um fato individual tornaria o convertido num marginal dentro de seu grupo.

A esta altura, o Autor acredita-se com possibilidades de vislumbrar o papel histórico real e concreto desempenhado pela Companhia de Jesus: não podendo integrar

as populações indígenas pela conversão, isto é, “pelo elemento espiritual”, os jesuítas, entretanto, não abandonam sua tarefa, integrando-as como “instrumento de trabalho e de guerra”. “Verificada a vacuidade da catequese, como instrumento de conversão, os jesuítas continuaram a trabalhar com o indígena, fazendo dêle, principalmente, seu auxiliar na atividade econômica das granjas, armazéns, currais, pescarias, fazendas, etc., que deviam manter os colégios não mais para catequistas — pois que o seu objeto rareava dia a dia — mas seminários para filhos de portugueses e brasileiros” (pág. 168). Isso permite ao Autor afirmar, à guisa de conclusão, que “se há uma história a ser contada, é útil, para saber-se até onde o índio pode colaborar para a civilização e a história do Brasil, no que os jesuítas tiveram de interferência política e econômica — e não somente catequista e espiritual — que precisa ser escrita”.

Apesar do valor desigual dos argumentos apresentados, o livro têm o mérito de colocar em nova perspectiva um problema de grande interesse antropológico.

Amadeu Duarte Lanna

B. HOLAS: *Les Sénoufo (y compris les Minianka)*. Monographies ethnologiques africaines. 183 págs. Presses Universitaires de France. Paris, 1957.

A intenção dêste trabalho é oferecer uma descrição das populações de que trata, e por êste motivo segue o mesmo plano desenvolvido em outras monografias da série. Como trabalho descritivo é dos mais rigorosos, permitindo uma visão geral do tipo de ocupação da terra desenvolvida por êstes povos e dos vários aspectos que caracterizam sua cultura.

Segundo o plano já estabelecido para a série em que se enquadra, divide-se em 5 partes, a saber:

I — Ambiente físico; II — Ambiente humano; III — Vida material; IV — Vida social e V — Vida espiritual.

Infelizmente não se pode perceber as interrelações entre os aspectos tratados nestas diferentes partes, e por isso não se tem uma visão global da cultural estudada.

A vida econômica, por exemplo, é descrita nas várias formas de aproveitamento dos recursos naturais, mas não se percebem as interrelações dessas técnicas com outros aspectos da cultura que são objeto de capítulos diferentes.

O problema da mudança cultural não é abordado nem mesmo naqueles momentos em que se descrevem certas técnicas ou padrões visivelmente importados e que são parte das práticas das respectivas populações. Não há qualquer consideração quanto aos mecanismos que permitiram a aceitação.

Porém, se se admite, como o Autor, que monografias dêste tipo são necessárias para que se possa posteriormente chegar a resultados “mais vastos e aprofundados” (pág. 81), o trabalho só merece elogios, porque como descrição é cuidadoso e sugestivo. Como se pode avaliar pela bibliografia arrolada às págs. 173-176, são poucos os trabalhos que se referem aos povos de que trata o livro, que, assim, vem preencher uma lacuna, oferecendo um quadro geral, elaborado com rigoroso espírito científico. Nestas condições, justifica-se a preocupação em apenas descrever as culturas, para depois melhor compreendê-las, uma vez que mesmo êsse primeiro passo estava por dar.

Ruth Corrêa Leite Cardoso

ERICH FAUSEL: *Die deutschbrasilianische Sprachmischung*. X + 230 págs. Erich Schmidt Verlag. Berlim, 1959.

Em seu artigo sobre folclore e aculturação, publicado nesta revista (vol. VII, págs. 123-135; 1959), o Professor Egon Schaden, referindo-se ao meu modesto estudo "Transformações da língua alemã no Brasil" (Revista de Antropologia, vol. V, págs. 1-36; 1957), considerou-o, quicá exagerando um pouco, "valiosa contribuição" para a "psicologia étnica" do homem teuto-brasileiro. Pois bem, este meu trabalho acha-se agora superado por um estudo muito mais amplo e profundo do Dr. Erich Fausel, já conhecido por outras publicações. Este professor da Escola de Teologia (protestante) de São Leopoldo vive no Brasil desde 1931 e tem se ocupado com o problema da "mistura lingüística" (*Sprachmischung*) que, no decorrer de 135 anos, se processou no linguajar alemão das zonas coloniais. Vivendo em São Leopoldo, célula mater da colonização alemã, Fausel viajou por tôdas as zonas de colonização teuta, desde o Rio Grande do Sul até o Espírito Santo e Minas Gerais, sempre à cata de material para o seu trabalho, de maneira que pôde apresentar, como segunda parte do volume (págs. 64-230), um vocabulário com nada menos de 3.500 palavras portuguesas aceitas por imigrantes e seus descendentes. E' um vocabulário muito mais rico do que o nosso e ultrapassa consideravelmente a lista de 610 palavras publicada por Emílio Willems em "A aculturação dos alemães no Brasil". (Cia. Editôra Nacional, São Paulo, Brasiliana, vol. 250).

Notável parece-nos também a primeira parte da obra, sobre "O problema da mistura lingüística teuto-brasileira". Após uma introdução bem fundamentada, "Língua, contacto de línguas e línguas mistas", Fausel discute "A língua teuto-brasileira, sua expansão, dialetos e fundamentos históricos". Trata aí de um problema que, ao que nos consta, ainda não fôra analisado, o do processo que, paralelo ao de miscigenação lingüística, levou à eliminação dos numerosos dialetos dos imigrantes em favor de apenas dois, o pomerano e o franco-renano, este último chamado aqui "Hunsrückisch" ou "Hunsbucklisch". Num capítulo sobre "As peculiaridades da língua teuto-brasileira" estuda as palavras com que se defronta o imigrante ao entrar em contacto com os seus patrícios daqui e com a população de origem teuta nas zonas coloniais. Outro capítulo traz uma discussão dos trabalhos anteriores sobre o assunto da pesquisa, feitos, aliás, em sua maioria por alemães. Fausel aborda também o problema da formação de palavras novas, umas de caráter híbrido, outras compostas de elementos puramente germânicos. Menciona ainda a criação de topônimos e outras particularidades da língua mista. Ao analisar os diferentes grupos de palavras aceitas pelos descendentes de alemães, assinala a influência regional, sobretudo gaúcha. Passa em revista grupos de palavras da economia cavalar e vacum, nomes de bois, palavras do ambiente colonial, designações de animais, medidas e nomes geográficos, termos decorrentes da convivência com os "lusos", exclamações, nomes próprios, termos da esfera militar, da política, da administração, da vida comercial etc. O capítulo mais importante nos parece ser o que se intitula "O processo da mistura lingüística" e no qual se estuda o problema da aculturação com referência ao idioma. Abrem-se, nessas páginas, perspectivas novas para a compreensão de aspectos negligenciados pelos autores precedentes. O volume se encerra com um capítulo sobre o futuro da "língua teuto-brasileira", conceito que, aliás, achamos um tanto arrojado.

Repetimos que a obra de Fausel é a mais completa e a mais importante sobre o assunto, e esperamos que não tarde a sua tradução para o vernáculo.

Carlos Henrique Oberacker Jr.

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

(2.º semestre de 1960)

- Anais do II Seminário Sul-rio-grandense de Sociologia* (Pôrto Alegre, 14 a 17 de outubro de 1959). 238 pp. Pôrto Alegre, 1960.
- FALDUS, HERBERT: *Estórias e Lendas dos Índios*. 303 pp., com ilustrações. Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro, Série Estórias e Lendas, 1. Livraria Literart Editôra. São Paulo, 1960.
- BARRETO, FELÍCITAS: *Danzas Indígenas del Brasil*. XI + 138 pp. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1960.
- BECHER, HANS: *Eine Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern*. In: Informationsblatt für das Amazonas-Hospital Albert Schweitzer, 2, pp. 14-19, mit Abb. Hamburgo, 1960.
- BELLIZZI, ATALIBA MACIEIRA: *Pesquisas Antropométricas nos Índios Mawé, Karajá e Kayapó*. 210 pp. Rio de Janeiro, 1958.
- BIGARELLA, JOÃO JOSE' e SÔNIA S. FREIRE: *Nota sobre a ocorrência de cascalheiro marinho no litoral do Paraná*. 22 pp., com 4 figs. Boletim da Universidade do Paraná. Instituto de Geologia. Geologia, n.º 3. Curitiba, 1960.
- BOGLÁR, L.: *Nambikuara Vocabulary*. Sep.: Acta Ethnographica, 9, pp. 89-117. Budapest, 1960.
- BOONE, OLGA: *Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des Régions Avoisnantes 1958*. 358 pp. Musée Royal de l'Afrique Centrale. Tervuren, 1960.
- BÓRMIDA, MARCELO: *El Estudio de los Bárbaros desde la Antigüedad hasta Medios del Siglo XIX*. Sep.: Anales de Arqueología, XIV-XV, pp. 265-318. Mendoza, 1958-1959.
- BÖTTGER, WALTER: *Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen nach der alten chinesischen Literatur und einigen paläographischen Schriftzeichen*. 97 pp., mit 16 Abb. auf 7 Tafeln. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 10. Akademie-Verlag. Berlin, 1960.
- BUNSE, HEINRICH A. W.: *Aspectos lingüístico-etnográficos do município de São José do Norte*. 143 pp., ilustr. Pôrto Alegre, 1959.
- CADOGAN, LEÓN: *Algunos Textos Guayaki del Yñaró* (Parte Primera). 53 pp. Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico. Vol. IV, Etnografia, 4. Assunção, 1960.
- *Mil Apelidos Guaranies*. 76 pp. Editorial Toledo. Assunção, 1960.
- CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE e OCTÁVIO IANNI: *Côr e Mobilidade Social em Florianópolis*. XL + 286 pp. Brasiliana, 307. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1960.
- CARVALHO NETO, PAULO DE: *La creación artística popular en Brasil*. 28 pp. ARCA, n.º 7. Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideu, 1959.
- CASAMIQUELA, RODOLFO, M.: *Sobre la Significación Mágica del Arte Rupestre Nordpatagónico*. 55 pp., con 26 figs. Cuadernos del Sur. Instituto de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Bahia Blanca, 1960.

- COSTA, CRUZ:** *Panorama da História da Filosofia no Brasil*. 132 pp. Editôra Cultrix. São Paulo, 1960.
- DIETSCHY, HANS:** *Geburtshütte und "Männerkindbett" bei den Karajá*. Sep.: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel, 67 pp. 114-147, mit 2 Tafeln. Basileia, 1956.
- *Rähämená, eine indianische Olympiade im Herzen Brasiliens*. Sep.: Blaukreuzkalender 1958, 7 pp., mit Abb. Berna, 1957.
- *Das Häuptlingswesen bei den Karajá*. Sep.: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXV, pp. 168-176. Hamburgo, 1959.
- *Note à propos des danses des Carajá*. "Pas de deux", amitié formelle et prohibition de l'inceste. Sep.: Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, 19, pp. 1-5. Genebra, 1960.
- DIETSCHY, HANS und NELLY DIETSCHY:** *Farbwahl und Charakter von zentral-brasilianischen Indianern*. Sep.: Acta Tropica, 15, pp. 241-246. Basileia, 1958.
- DOWNS, JAMES F.:** *Domestication: An Examination of the Social Relationships between Man and Animals*. Sep.: The Kroeber Anthropological Society Papers, n.º 22, pp. 18-67. Berkeley, 1960.
- Estudos e Ensaio Folclóricos em Homenagem a Renato Almeida*. 742 pp., com ilustrações. Ministério das Relações Exteriores. Rio de Janeiro, 1960.
- EVANS, CLIFFORD and BETTY J. MEGGERS:** *Archeological Investigations in British Guiana*. XXI + 418 pp., with 68 plates, 127 text figures, 14 text tables and 39 appendix tables. Bulletin 177. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1960.
- FERNÁNDEZ GUIZZETTI, GERMÁN:** *Crisis cultural e integración del educando en la comunidad*. Sep.: Anales del Instituto de Investigaciones Psicopedagógicas de San Luis, 5, pp. 3-8. Buenos Aires, 1960.
- FONTENELLE, L. F. RAPOSO:** *Aimorés*. Análise antropológica de um programa de saúde. 103 pp. Serviço de Documentação. D. A. S. P. Rio de Janeiro, 1959.
- FOSTER, GEORGE M.:** *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. X + 272 pp. with 1 map, 6 plans, 5 figs. and 9 plates. Quadrangle Books. Chicago, 1960.
- GERMANI, GINO:** *Política e Massa*. 189 pp. Estudos Sociais e Políticos, 13. Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte, 1960.
- GRIMES, JOSEPH E. and FREDERICK B. AGARD:** *Linguistic Divergence in Romance*. Sep.: Language, 35 pp., 598-604. 1959.
- GUDSCHINSKY, SARAH C.:** *Toneme Representation in Mazatec Orthography*. Sep.: Word, 15, pp. 446-452. 1959.
- HABERLAND, WOLFGANG:** *Gold in Alt-Amerika*. Eine Einführung in die "Goldkammer" des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte. 32 pp. Wegweiser zur Völkerkunde, Heft 4. Hamburgo, 1960.
- HAEKEL, JOSEF:** *Suggestions towards the Terminological Clarification of Postnuptial Residence*. Sep.: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, 6, N. F., 3, pp. 1-3. Viena, 1960.
- HARTWIG, WERNER:** *Nordasiatische Völker*. Eine Einführung in die sibirischen Sammlungen. 91 pp., mit 3 Grundrissen, 2 Karten, 10 Figuren und 13 Abbildungen auf Tafeln. Museum für Völkerkunde zu Leipzig. Leipzig, 1959.
- HURT, WESLEY R. e OLDEMAR BLASI:** *O Sambaqui do Macedo*. 98 pp., ilustr. Arqueologia, n.º 2. Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade do Paraná. Curitiba, 1960.

- KEY, HAROLD: *Stem Construction and Affixation of Sierra Nahuat Verbs*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 26, pp. 130-145. 1960.
- KOPPERS, W.: *Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes*. Sep.: Ethnologica, N. F., 2, pp. 1-11. Colônia, 1960.
- LOMMEL, ANDREAS (Herausg.): *Indianer vom Amazonas*. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde in München. 160 pp., mit 32 Tafeln und zahlreichen Zeichnungen im Text. Munique, 1960.
- LONGACRE, ROBERT E.: *String Constituent Analysis*. Sep.: Language, 36, pp. 63-88. 1960.
- LUKESCH, ANTON: *Bebgorórotí, eine mythologische Gestalt der Gorotire-Indianer*. Sep.: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, 2, pp. 63-78. Viena.
- MAAK, REINHARD: *Sôbre o itinerário de Ulrich Schmiedel através do sul do Brasil*. 64 pp., com 16 figs. Geografia Física, n.º 1. Curso de Geografia e História. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade do Paraná. Curitiba, 1959.
- MAK, CORNELIA and ROBERT LONGACRE: *Proto-Mixtec Phonology*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 26, pp. 23-40, with 1 map. 1960.
- MEIRELES, ARTUR MARTINS DE: *Mutilações Étnicas dos Manjacos*. 173 pp., com 76 figs. Memória n.º 22. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa. Bissau, 1960.
- MELO, VERÍSSIMO DE: *Gestos Populares*. 36 pp. Edições Cactus. Natal, 1960.
- MENGHIN, OSVALDO F. A.: *El diluvio bíblico a la luz de la ciencia moderna*. 16 pp. Sep.: Revista de la Universidad, n.º 3. La Plata, 1958.
- *Origen y Desarrollo Racial de la Especie Humana*. 99 pp., con 10 láminas. Compendios Nova de Iniciación Cultural, 14. Editorial Nova. Buenos Aires, 1958.
- ORTA NADAL, RICARDO: *La historia en el arte de los pueblos ágrafos*. 40 pp. Sep.: Universidad, n.º 42. Rosario, 1960.
- OSCHINSKY, L.: *A Reappraisal of Recent Serological, Genetic and Morphological Research on the Taxonomy of the Races of Africa and Asia*. Sep.: Anthropologica, N. S., 1, pp. 1-25. Ottawa, 1959.
- PALAVECINO, ENRIQUE: *Algunas Informaciones de Introducción a un Estudio sobre los Chané*. Sep.: Revista del Museo de La Plata (N. S.), 4, Sección Antropología, pp. 117-131, con 6 láminas. La Plata, 1949.
- *Tiempo y Cultura en Sud América Aborígen*. Sep.: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 4, n.º 10, pp. 133-140. Tucumán, 1958.
- PALAVECINO, MARIA DELIA MILLAN DE: *Vestimenta Puneña*. 7 pp., con ilustr. San Miguel de Tucumán, 1957.
- *Salteños y Vallistos*. Sep.: Museo Folklórico del Noroeste "Manuel Belgrano" e Instituto de Estudios Folklóricos del Tucumán. 8 pp., con ilustr. San Miguel de Tucumán, 1957.
- *Fronterizos y Meleros*. Sep.: Museo Folklórico Provincial "General Manuel Belgrano", 6 pp., con ilustr. San Miguel de Tucumán, 1957.
- *Una Fiesta de los Indios Chané*, 8 pp., con ilustr. Museo Folklórico del Noroeste "Manuel Belgrano". Instituto de Estudios Folklóricos del Tucumán. San Miguel de Tucumán, 1958.
- *Il Poncho*. Studio etno-geográfico. 32 pp., illustr. Editoriale Laniera. Roma, 1957.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARIA ISAURA: *Désorganisation des petites communes brésiliennes*. Sep.: Cahiers Internationaux de Sociologie, N. S., 28, pp. 159-173. Paris, 1960.

- PLISCHKE, HANS: *Insulaner aus der Südsee in Europa am Ende des 18. Jahrhunderts*. Sep.: *Ethnologica*, N. F., 2, pp. 94-104, mit 5 Tafeln. Colônia, 1960.
- RUBIN, VERA (ed.): *Caribbean Studies: A Symposium*. IX + 124 pp. University of Washington Press. Seattle, 1960.
- SARMIENTO, ALEXANDRE: *Contribuição para o Estudo da Sero-Antropologia dos Bailundos*. Sep.: *O Médico*, n.º 478, pp. 1-14. Pôrto, 1960.
- SEIFFERT, RENE': *Zur Geomorphologie des Calancatales*. 54 pp. Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, 1. Basileia, 1960.
- SOUZA, BOANERGES LOPES DE: *Índios e Explorações Geográficas*. 178 pp., com fotografias e mapas. Publicação n.º 110. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1955.
- *Do Rio Negro ao Orenoco*. XVIII + 260 pp., com fotografias e mapas. Publicação n.º 111. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1959.
- VIDART, DANIEL D.: *Las Sociedades Campesinas del Area Rioplatense*. 22 pp. Publicación n.º 4. Departamento de Sociología Rural. Ministerio de Ganadería y Agricultura. Montevideu, 1960.
- ZIMMERMANN, GÜNTER: *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. (Quellenkritische Studien zur frühindianischen Geschichte Mexikos). 79 pp. Beiträge zur Mittelamerikanischen Völkerkunde, V. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte. Hamburgo, 1960.

(1.º trimestre de 1961)

- ABERLE, DAVID F.: *The Kinship System of the Kalmuk Mongols*. 48 pp. University of New Mexico Publications in Anthropology, 8. Albuquerque, 1953.
- ALCINA FRANCH, JOSE': *Bibliografía Básica de Arqueología Americana*. 124 pp. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, Vol. I. Sevilla, 1960.
- AZEVEDO, AROLD DE: *Doutor Rodrigues, Barão de Santa Eulália*. (A vida de um "barão do café"). Sep.: *Revista de História*, n.º 44, pp. 313-336, com 6 figs. São Paulo.
- *Panorama da Produção Agro-Pecuária Brasileira em 1958*. 137 pp., com 33 figs. Boletim n.º 234, Geografia n.º 13. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1960.
- BALDUS, HERBERT: *O XXXIV Congresso Internacional de Americanistas*. Sep.: *Sociologia*, 22, pp. 459-463. São Paulo, 1960.
- CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE e OCTÁVIO IANNI: *Homem e Sociedade*. Leituras básicas de sociologia geral. VIII + 332 pp. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1961.
- CASTRO, CARLO ANTONIO: *Los Hombres Verdaderos*. 145 pp. Universidad Veracruzana. Xalapa, 1959.
- COMAS, JUAN: *La antropología americana y el difusionismo de P. Laviosa Zambioti*. Sep.: A William Cameron Townsend en el XXV Aniversario del I. L. V., pp. 79-86.
- *? Pigmeos en América?* 54 pp., con 10 fotografías y un mapa. Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica, n.º 9. Universidad Autónoma de México. México, 1960.
- ESCALONA RAMOS, ALBERTO: *Cronología y Astronomía Maya-Méxica*. 430 pp., con ilustraciones. Editorial Fides. México, 1940.

- FRESE, H. H.: *Anthropology and the Public: The Role of Museums*. VIII + 254 pp., with 16 plates. Medelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, N.º 14. Leide, 1960.
- FREUDENFELD, BURGHARD (Herausgeber): *Völkerkunde*. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme. VIII + 157 pp. Verlag C. H. Beck. Munique, 1960.
- GABEL, NORMAN E.: *A Comparative Racial Study of the Papago*. 96 pp., with 4 plates. University of Mexico Publications in Anthropology, 4. Albuquerque, 1949.
- GIRARD, RAFAEL: *Los mitos y su dramatización entre los selváticos de la Amazonia peruana*. Sep.: A William Cameron Townsend en el XXV Aniversario del I. L. V., pp. 129-136, com 5 figs.
- GORTARI, ELI DE: *La significación filosófica de la evolución*. Sep.: Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural, 20, pp. 19-29. México, 1959.
- HOIJER, HARRY: *Navaho Phonology*. 59 pp. University of New Mexico Publications in Anthropology, 1. Albuquerque, 1945.
- HOLAS, B.: *Cultures Matérielles de la Côte d'Ivoire*. 96 pp., avec 25 figs. et 60 planches. Presses Universitaires de France. Paris, 1960.
- KAUT, CHARLES R.: *The Western Apache Clan System: Its Origins and Development*. 99 pp., with 13 figs. University of New Mexico Publications in Anthropology, 9. Albuquerque, 1957.
- Kunst und Kultur der Hethiter*. Ausstellungskatalog: Eine Ausstellung des Deutschen Kunstrates e. V. und des Rautenstrauch-Joest-Museums der Stadt Köln, 7. Januar — 19. März 1961. Mit zahlreichen Tafeln.
- LANTERNARI, VITTORIO: *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. 366 pp., con 12 tavole. Feltrinelli Editore. Milão, 1960.
- LISTER, ROBERT H.: *Excavations at Cojumatlán, Michoacán. México*. 106 pp., with 36 text figures and 4 plates. University of New Mexico Publications in Anthropology, 5. Albuquerque, 1949.
- LOUKOTKA, CH.: *Une tribu indienne peu connue dans l'État brésilien Paraná*. Sep.: Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, 9, pp. 329-368, avec 12 figs. Budapest, 1960.
- MOREIRA NETO, C. A.: *A cultura pastoril do Pau d'Arco*. 113 pp., com 7 figs. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi; N. S., Antropologia, n.º 10. Belém, março de 1960.
- PAUCKE S. J.: P. FLORIAN: *Zwettler-Kodex-420. Jesuitenmission in Paraguay 1748-1769*. Herausgegeben von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba. 1. Teil: 444 Seiten, mit 29 teilweise mehrfarbigen Tafeln. Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde, Band 4/1. Wilhelm Braumüller Universitätsverlag. Viena, 1959.
- PETROCCHI, MARIO: *Caratteri di relativismo nelle costituzioni individuali*. Sep.: Scienza e Tecnica, n. s., 3, pp. 59-83, con 10 figure. 1959.
- PIKE, KENNETH: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Part III (Chapters 11-17). Preliminary Edition. VII + 146 pp. Summer Institute of Linguistics. Glendale, 1960.
- POURCHET, MARIA JÚLIA: *Subnutrição da criança indígena*. Sep.: América Indígena, 20, pp. 103-109. México, 1960.

- *Os Kaingáng do Paraná (Brasil)*. Sep.: Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, N.º 3, pp. 78-80. Vienna, 1960.
- Präkolumbische Kunst aus Mexico und Mittelamerika*. Ausstellungskatalog. Historisches Museum Frankfurt am Main. Mai bis September 1960. XXX + 96 Seiten, mit 2 Karten und 69 Tafeln.
- SACCHETTI, ALFREDO: *Fattori genetici e difference psicologiche di popolazione*. Sep.: Scienza e Tecnica, 3, pp. 19-36, con 1 fig. 1959.
- *L'Anthropologia nei servizi armati*. Sep.: Annali di Medicina Navale e Tropicale, 44, pp. 733-740. 1959.
- *Ricerche di ematologia antropologica nelle popolazioni indigene delle Ande*. Sep.: Scienza e Tecnica, n. s., 4, pp. 3-31, con 5 fig. 1960.
- *Antropologia ed Economia. Popolazione e produttività*. Sep.: Bolletino dell'Ambasciata dell'Uruguay. 5 pp. Roma, 1960.
- SACCHETTI, ALFREDO e ANGEL T. LO CELSO: *Fattori genetici nella omologia psico-estetica*. Sep.: Scienza e Tecnica, n. s., 3, pp. 141-158, con 2 fig. 1959.
- SPENCER, KATHERINE: *Reflection of Social Life in the Navaho Origin Myth*. 140 pp. University of New Mexico Publications in Anthropology, 3. Albuquerque, 1947.
- TRIMBORN, HERMANN: *Die Hochkulturen des alten Amerika*. Sep.: Historia Mundi, Bd. VIII (Die Überseeische Welt und ihre Erschliessung), pp. 13-54, mit 2 Karten. Francke Verlag. Berna.
- *Mehrfaltige Götter in den Mythen von Huarochiri*. Sep.: Ethnologica, N. F., 2, pp. 548-551, mit 1 Tafel. Colônia, 1960.
- *Rechtsgebräuche der Cueva in Panama*. Sep.: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXV, 8 pp.
- WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO: *Una novela de recreación antropológica*. Sep.: América Indígena, 20, pp. 195-199. México, 1960.

PERIÓDICOS

(2.º semestre de 1960)

- Alma Mater*. N.ºs 5-6, janeiro-junho de 1960. Belo Horizonte.
- Anais do Museu Histórico Nacional*. Vol. X (1949); 1959. Rio de Janeiro.
- Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Tomo IX (N.º 38 da Coleção); 1955 (1957). Tomo X (N.º 39 da Coleção); 1956 (1958). México.
- Anthropologica*. N. S., Vol. II, N.º 2; 1960. Ottawa.
- Anthropos*. Vol. 55, fasc. 3-4; 1960. Posieux .
- Antropológica*. N.º 9; janeiro de 1960. Caracas.
- Archives de Sociologie des Religions*. N.º 9; janeiro-junho de 1960. Paris.
- Arqueológicas*. Vol. I, n.º 2; 1957. Lima.
- Baessler-Archiv*. N. F., vol. VIII (vol. XXXIII), fasc. 1; 1960. Berlim.
- Blumenau em Cadernos*. Tomo III, n.ºs 8-11; de agosto a novembro de 1960. Blumenau.
- Boletim Baiano de Geografia*. Ano 1.º, n.º 1; junho de 1960. Salvador.
- Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Vol. XV, n.º 57; janeiro de 1960. Bissau.
- Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais*. Ano III, 'n.º 3; agosto de 1960. Rio de Janeiro.
- Boletim Paulista de Geografia*. N.º 35; julho de 1960. São Paulo.
- Boletín del Instituto de Folklore*. Vol. III, n.º 8; novembro de 1960. Caracas.
- Boletín INAH*. N.º 1; julho de 1960. México.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. Ano XI, n.º 20; setembro de 1960. Genebra.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Ano V, n.º 18; outubro-dezembro de 1959. México.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 126-130; de junho a outubro de 1960. Madri.
- Educação e Ciências Sociais*. Ano V, vol. 8, n.º 14; junho de 1960. Rio de Janeiro.
- Estudios Americanos*. N.ºs 98-99 e 100; novembro-dezembro de 1959 e janeiro de 1960. Sevilha.
- Estudos Ultramarinos*. N.º 3; 1960. Lisboa.
- Expedition*. Vol. 1.º, n.ºs 1-4; 1958. Vol. 2.º, n.ºs 1-4; 1959. Filadélfia.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 34, n.ºs 7-11; de julho a novembro de 1960. Berlim.
- Homo*. Vol. XI, n.ºs 1-2; 1960. Göttingen.
- Kriterion*. N.ºs 51-52; de janeiro a junho de 1960. Belo Horizonte.
- Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen*. Ano 10, n.º 2; abril-junho de 1960. Stuttgart.
- Paideuma*. Vol. VII, n.ºs 4-6; julho de 1960. Wiesbaden.
- Recherches Sociographiques*. Vol. I, n.º 3; julho-setembro de 1960. Québec.
- Regio Basiliensis*. Vol. I, n.º 2; 1960. Basileia.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos*. N.º 9; julho de 1960. N.º 10; janeiro de 1961. Belo Horizonte.

- Revista Brasileira de Geografia*. Ano XXI, n.ºs 3 e 4; julho-setembro e outubro-dezembro de 1959. Rio de Janeiro.
- Revista del Museo Nacional*. Tomo XXVIII; 1959. Lima.
- Revista de História*. Ano XI, vol. XXI, n.º 44; outubro-dezembro de 1960. São Paulo.
- Revista Mexicana de Sociología*. Ano XXII, vol. XXII, n.º 1; janeiro-abril de 1960. México.
- Revista de Psicologia Normal e Patológica*. Ano VI, n.º 3; julho-setembro de 1960. São Paulo.
- Rivista di Antropologia*. Vol. XLVI; 1959. Roma.
- Santo Antônio*. Ano 17, n.º 2; 1959. Recife.
- Sociologia*. Vol. XXII, n.º 3; setembro de 1960. São Paulo.
- Sociological Abstracts*. Vol. 8.º, n.º 3; julho de 1960. Nova Iorque.
- Tribus*. N.º 9; setembro de 1960. Stuttgart.
- The Japanese Journal of Ethnology*. Vol. 24.º, n.º 3; 1960. Tóquio.

(1.º trimestre de 1961)

- América Indígena*. Vol. XX, n.º 4; outubro de 1960. Vol. XXI, n.º 1; janeiro de 1961. México.
- Anales de Arqueología y Etnología*. Tomos XIV-XV; 1958-1959. Mendoza.
- Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Tomo XII (n.º 41 de la Colección); 1960. México.
- Anthropological Quarterly*. Vol. 33, n.º 4; outubro de 1960. Washington.
- Anthropos*. Vol. 55, fasc. 5-6; 1960. Posieux.
- Archiv für Völkerkunde*. Vols. VIII-XIV; 1953-1959. Viena.
- Blumenau em Cadernos*. Tomo III, n.º 12; dezembro de 1960. Tomo IV, n.º 1; janeiro de 1961. Blumenau.
- Boletim Baiano de Geografia*. Ano I, n.º 2; setembro de 1960. Salvador.
- Boletim Cultural do Museu de Angola*. N.º 1; 1960. Luanda.
- Boletim de Antropologia*. Vol. 1.º, n.º 2; 1958. Fortaleza.
- Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais*. Ano III, n.º 4; novembro de 1960. Ano IV, n.º 1; fevereiro de 1961. Rio de Janeiro.
- Boletín INAH*. N.º 2; outubro de 1960. México.
- Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*. N.º 3; 1960. Viena.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Ano VI, n.ºs 20 e 21; abril-junho e junho e julho-setembro de 1960. México.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 131 e 132; novembro e dezembro de 1960. Madri.
- Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*. Vol. 2; 1956. Berlim.
- Educação e Ciências Sociais*. Ano V, vol. 8, n.º 15; setembro de 1960. Rio de Janeiro.
- Estudos Ultramarinos*. N.º 4; 1960. Lisboa.
- Folia Antropologica*. N.º 2; 1961. Caracas.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 34, n.º 12; dezembro de 1960. Ano 35, n.º 1; janeiro de 1961. Berlim.
- Homo*. Vol. XI, n.ºs 1-2 e 3; 1960. Göttingen.
- Humanitas*. Vol. II, n.º 1. Quito.
- La Palabra y el Hombre*. N.ºs 15 e 16; julho-setembro e outubro-dezembro de 1960. Xalapa.

- Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen*. Ano 10, n.ºs 3-4; Stuttgart.
- Recherches Sociographiques*. N.º 4; 1960. Québec.
- Relações Humanas*. Ano III, n.ºs 7-8; abril-agosto de 1960. São Paulo.
- Revista Colombiana de Antropología*. Vol. VIII, 1959. Bogotá.
- Revista Colombiana de Folclor*. 2.a época, vol. II, n.º 5; 1960. Bogotá.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. II, n.º 7; janeiro-junho de 1960. San José de Costa Rica.
- Revista del Instituto Técnico Administrativo del Trabajo*. N.ºs 8-12; 1959-1960. México.
- Revista do Arquivo Municipal*. Vol. CLXIII; abril-junho de 1959. São Paulo.
- Sociologia*. Vol. XXII, n.º 4; dezembro de 1960. São Paulo.
- Sociological Abstracts*. Vol. 8, n.º 4; outubro de 1960. Nova Iorque.
- The Japanese Journal of Ethnology*. Vol. 24, n.º 4; 1960. Tóquio.

Revista de Antropologia

EGON SCHADEN, Diretor

VOLUME 9.º

SÃO PAULO
1961

ÍNDICE DO 9.º VOLUME

ARTIGOS

BERTRAM HUTCHINSON: Alcohol as a Contributing Factor in Social Disorganisation	1
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Aliança interclânica na sociedade Tukúna	15
P. GUILHERME SAAKE, S.V.D.: Uma narração mítica dos Baníva	33
LEÓN CADOGAN: Curuzú Yeguá	39
GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: Proyecciones filosóficas de algunas teorías etnolingüísticas contemporaneas (2a. parte)	51
HANS BECHER: Observações de Wilhelm Christian Gotthelf von Feldner entre os Maxakarí na primeira metade do século XIX	61
RUY COELHO: Personalidade e papéis sociais do xamã entre os caraíbas negros	69
EUNICE RIBEIRO DURHAM e RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO: O ensino da Antropologia no Brasil	91
OCTAVIO IANNI: Estudo de comunidade e conhecimento científico	109

NOTICIÁRIO

Revista de Antropologia	121
XXXIV Congresso Internacional de Americanistas (<i>P. Guilherme Saake, S.V.D.</i>)	121
Resoluções do 34.º Congresso Internacional de Americanistas	122
V Reunião Brasileira de Antropologia (<i>Amadeu Duarte Lanna</i>) ..	124

BIBLIOGRAFIA

MAY and ABRAHAM EDEL: Anthropology and Ethics (<i>Eunice Ribeiro Durham</i>)	127
BURGHARD FREUDENFELD: (Herausgeber): Völkerkunde. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme (<i>Thekla Hartmann</i>)	128

GUGLIELMO GUARIGLIA: Prophetismus und Heilserwartungsbe- wegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem (<i>Egon Schaden</i>)	128
VITTORIO LANTERNARI: Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi (<i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i>)	130
ERNESTO DE MARTINO: Morte e Pianto Rituale nel Mondo Antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria (<i>Armando Ferrari</i>)	131
ROGER BASTIDE: Les Religions Africaines au Brésil (Vers une sociologie des interpénetrations de civilisations) (<i>Maria Isau- ra Pereira de Queiroz</i>)	132
FELÍCITAS BARRETO: Danzas Indígenas del Brasil (<i>Egon Scha- den</i>)	134
ALTIVA PILATTI BALHANA: Santa Felicidade — Um Processo de Assimilação (<i>Ruth Corrêa Leite Cardoso</i>)	135
YUKIO FUJII and LYNN SMITH: The Acculturation of the Ja- panese Immigrants in Brazil (<i>Ruth Corrêa Leite Cardoso</i>)	136
GÜNTER ZIMMERMANN: Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (<i>Thekla Hartmann</i>)	137
VERA RUBIN: Caribbean Studies: A Symposium (<i>Eunice Ribeiro Durham</i>)	137
Demographic Yearbook 1959 (<i>Eunice Ribeiro Durham</i>)	139
RAFAEL GIRARD: Indios selváticos de la Amazonía Peruana (<i>Alfonso Trujillo Ferrari</i>)	139
MIGUEL LAYRISSE e JOHANNES WILBERT: El Antígeno del Sistema Sanguíneo Diego (<i>Gioconda Mussolini</i>)	141
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: O Processo de Assimila- ção dos Terêna (<i>Maria Sylvia Franco Moreira</i>)	143
MECENAS DOURADO: A Conversão do Gentio (<i>Amadeu Duarte Lanna</i>)	146
B. HOLAS: Les Sénoufo (y compris les Minianka) (<i>Ruth Corrêa Leite Cardoso</i>)	148
ERICH FAUSEL: Die deutschbrasilianische Sprachmischung (<i>Car- los Henrique Oberacker Jr.</i>)	149
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS	151
PERIÓDICOS	157

PAUL EHRENREICH

CONTRIBUIÇÕES PARA A ETNOLOGIA DO BRASIL

Tradução de Egon Schaden

Obra clássica sobre os índios do Araguaia e do Purus, com uma introdução e numerosas notas de Herbert Baldus. Separata da Revista do Museu Paulista.

Volume de 130 páginas, com 48 ilustrações no texto e 15 pranchas em papel especial.

Preço: Cr\$ 160,00

À venda na

LIVRARIA AGIR

Rua Bráulio Gomes, 125

São Paulo

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA

PUBLICACIÓN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO

Torre de Humanidades, Ciudad Universitaria. Villa Obregón 20, D. F.

Director:

LUCIO MENDIETA Y NÚÑEZ

Doctor en Derecho

La Universidad Nacional Autónoma de México publica un número de la **Revista Mexicana de Sociología**, cada cuatro meses. Precio del ejemplar \$7.00. — Números atrasados \$7.50

