VOLUME 23 1980

Revista de Antropologia

SUMARIO

DESIDERIO AYTAI: O mundo cromático Karajá 1
PEDRO AGOSTINHO: Bases para o estabelecimento da Reserva Pataxó 19
BERTA G. RIBEIRO: Possibilidade de aplicação do critério de forma no estudo de contatos intertribais, pelo exame da técnica de remate e pintura de cestos 31
ORLANDO SAMPAIO SILVA: Os grupos tribais do Território de Roraima 69
RENATO DA SILVA QUEIROZ: Por falar em Surui... 91
EXPEDITO ARNAUD: O protestantismo entre os índios Palikúr do Rio Urucauá (Oiapoque, Brasil) 99
JERUSA PIRES FERREIRA: Conto russo em versão nordestina .. 103
YEDA PESSOA DE CASTRO: África descoberta: uma história re-contada 135
HAIGANUCH SARIAN: Baixo-relevo cultual: Mitra Tauróctono .. 141
COMUNICAÇÕES 161
NOTICIÁRIO 185
BIBLIOGRAFIA 191

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Waldyr Muniz Oliva
Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Brito da Cunha
Secretário Geral: José Geraldo Soares de Mello

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Erwin Theodor Rosenthal
Vice-Diretor: Prof. Dr. Paulo Vizioli
Assistente Técnico para Assuntos Acadêmicos: Eduardo Ayrosa
Assistente Técnico para Assuntos Administrativos: Célio Machado da Silva

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Chefe: Prof. Dr. Ruy Galvão de Andrada Coelho

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação do Departamento de Ciências Sociais (área de Antropologia) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e órgão oficial da Associação Brasileira de Antropologia.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

Conselho Editorial: Hunaldo Beiker, Lux Vidal, Liana S. Trindade, Renate Brigitte Viertler e Amadeu D. Lanna.

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

O presente volume foi publicado com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Revista de Antropologia

Publicação do Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — Universidade de São Paulo. Órgão oficial da Associação Brasileira de Antropologia.

Volume 23

Este volume é dedicado a Herbert Baldus, no 10º aniversário de sua morte.

São Paulo
1980

ISSN 0034 - 7701

INDICE

DESIDÉRIO AYTAI: O mundo cromático Karajá 1
PEDRO AGOSTINHO: Bases para o estabelecimento da Reserva Pataxó 19
BERTA G. RIBEIRO: Possibilidade de aplicação do critério de forma no estudo de contatos intertribais, pelo exame da técnica de remate e pintura de cestos 31
ORLANDO SAMPAIO SILVA: Os grupos tribais do Território de Roraima 69
RENATO DA SILVA QUEIROZ: Por falar em Surui... 91
EXPEDITO ARNAUD: O protestantismo entre os índios Palikúr do Rio Urucauá (Oiapoque, Brasil) 99
JERUSA PIRES FERREIRA: Conto russo em versão nordestina .. 103
YEDA PESSOA DE CASTRO: África descoberta: uma história re-contada 135
HAIGANUCH SARIAN: Baixo-relevo cultual: Mitra Tauróctono .. 141

COMUNICAÇÕES

Centenário de nascimento do cientista Carlos Estêvão de Oliveira — *Maria Iracy Vieira da Cunha* 161

A Semana do Índio no Museu Paraense Emílio Goeldi — *Antônio Carlos Magalhães* 165

Relato de acontecimentos relacionados com a presença das madereiras na reserva dos Xikrin no Rio Cateté — *João Paulo Botelho Vieira Filho* 173

Filmes etnológicos da Escola de Comunicações e Artes da USP — *Egon Schaden* 177

NOTICIÁRIO

Homenagem a Herbert Baldus 185
Organizada em São Paulo a Comissão Pró-índio: propostas e estatutos..... 185

BIBLIOGRAFIA

DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO: Os errantes do novo século — um estuto sobre o surto milenarista do Contestado. (*Flávia R. Borges Pereira*) 191

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF: Beyond the milky way. Hallucinatory imagery of the Tukano indians. (*Sylvia Caiuby Novaes*) 193

RAPHAEL GIRARD: História de las civilizaciones antigas de América desde sus origines. (*Maria Júlia Pourchet*) 196

OCTÁVIO IANNI: Escravidão e Racismo. (*Ana Lúcia Eduardo Farah Valente*) 197

D. E. BERTHELS, B. N. KOMISSAROV, T. I. LYSENKO: Materialien der Brasilien expedition 1821-1829 des Akademiemitgliedes Georg Heinrich Freiherr von Langsdorff (Grigorij Ivanovic Langsdorff) — Vollständige Wissenschaftliche Beschreibung. (*Thekla Hartmann*) 201

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 23 1980

ARTIGOS

O MUNDO CROMÁTICO KARAJÁ (*)

Desidério Aytai
(Pontíficia Universidade Católica de Campinas)

Whenever you can, count (*Sir* Francis Galton)

O etnógrafo que leva amostras de cores à tribo que pretende estudar e compila uma lista das denominações que grupo dá às cores, executa um trabalho meritório, porque elucida a categorização semântica das cores numa cultura. Ás vezes, a aparelhagem mais simples do pesquisador permite alcançar resultados interessantes. Ezio Ponzo, por exemplo, confessa ter perdido na viagem suas amostras de cores que levara aos Kohoroshiwetari — Yanoama, e ter feito os testes com amostras improvisadas que lhe valeram para chegar a conclusões psicológicas interessantes (Ponzo, 1967:164). Se a intenção do pesquisador for a simples compilação de uma lista aproximativa bilingüe de cores, realmente qualquer série suficientemente variável de amostras de cores pode dar resultado satisfatório. As listas de cores obtidas dessa maneira, entretanto, não serão totalmente válidas, e terão erros e nexatidão inerentes, como demostraremos no presente trabalho. A cromatometria, um ramo da física, é bastante complexa, e seu estudo requer aparelhagem sofisticada, sem a qual os resultados comparativos obtidos unicamente com a ajuda do olho humano não são fidedignos nem exatos. Esta falta de precisão tira muito do valor dos estudos comparativos das denominações de cores entre vários povos (von den Steinen, 1894:241), e pode influir nos testes projetivos para estudos psicológicos e investigações do "caráter nacional" (Dietschy und Dietschy, 1958:241). A reprodução das cores que os índios identificaram não é suficiente na publicação dos resultados . Um investigador tão consciencioso como Colbacchini, por exemplo reproduz 17 cores e muito mais combinações de manchas coloridas na sua obra sobre as Bororo, mas suas amostras, 60 anos após a impressão

---

(*) — Cabe ao autor dessas linhas o grato dever de manifestar seus sinceros agradecimentos ao Professor Dr. Gustav R. Siekmann, Chefe do Laboratório de Colorimetria da Universidade Estadual de Campinas, pela execusão de todas as medições colorimétricas de precisão, sem as quais esta pesquisa — provavelmente a primeira desta natureza — não poderia ter sido realizada. Sincera gratidão também aos informantes Karajá: Weheriá (João), Seweria (Byla-Byla), Kuhanamã (Ismael), Kwabiru (Sabone), Iwelaky (Iracy), Hawakati (Raul).

do livro, parecem tão pouco diferentes entre si, que hoje nós mesmos teríamos dificuldades tentando denominar as cores desbotadas, mesmo em português (Colbacchini, 1919:110).

Na execução da presente pesquisa, aplicamos a seguinte metodologia: levamos à tribo três folhas de amostras contendo 65 cores. Para facilitar a identificação imediata dessas cores pelo leitor interessado, escolhemos três catálagos de fabricantes conhecidos de tintas:

Sherwin-Williams, catálogo IRIS de tintas a óleo	16 cores
Ideal, catálogo TRIUNFO, linha 100	20 cores
Coral, catálogo CORALSOL	29 cores
Total	65 cores

Esses catálogos são facilmente adquiridos, e os fabricantes mantêm suas tintas inalteradas. As 65 cores formam um *standard* que outros pesquisadores também podem utilizar. Ao invés destas amostras comerciais, poderíamos ter escolhido a coleção de amostras (*chips*) de cores do sistema Munsell, muito usada especialmente nos Estados Unidos para colorimetria de campo (Lenneberg, 1967:337, — Wyszecki and stiles, 1967). Não o fizemos por dois motivos: conhecendo a impaciência dos índios na execução de um trabalho longo e monótono cuja finalidade não entendem (Dietschy und Dietschy, *obra citada,* 242), achamos que a identificação das centenas de cores do sistema Munsell seria um exagero, difícil de aplicar na prática. O motivo mais ponderável foi o fato de, apesar de nossos esforços nas universidades locais, intituições de pesquisa, fábricas de tintas e de tecidos, assim como em gráficas, não conseguirmos cobrir nem sequer um volume ou fichário completo de Munsell: de outro lado, a importação desse material ultrapassava nossas possibilidades financeiras. Nossos leitores que, por acaso, queiram seguir a argumentação do presente trabalho olhando as cores analisadas, naturalmente teriam encontrado as mesmas dificuldades com a coleção Musell, enquanto os três catálagos acima citados podem ser encontrados em qualquer loja de tintas, gratuitamente.

Esse nosso procedimento simples e prático não significa a renúncia à maior exatidão de medição, muito pelo contrário. Na coleção Munsell, as cores estão em seqüência lógica, e entre duas cores vizinhas a diferença é quase imperceptível. É óbvio que o pesquisador não iria mostrar cada uma das cores muito similares das 9 amostras de uma *coluna* ao índio, porque este daria um único nome a toda (*National Bureau of Standards Circular* 553, — *National Bureau of Standards Sample* No.2106). O mesmo aconteceria se ele mostrasse a seqüência de cores muito similares na *linh*a de 8 unidades da ficha Munsell. As cores que nós usamos na pesquisa são permanentes, e, a nosso pedido, foram medidas com a maior precisão possível pelo Dr. Gustav R. Siekmann no Laboratório de Colorimetria da UNICAMP, com aparelhagem moderna e sofisticada que, por intermédio de

computador, comunicou os resultados até 5 decimais dos valores, automaticamente escritos em folhas de papel. Consequentemente, essas cores são totalmente definidas. Mesmo se não existissem os catálogos, ou se alguém quisesse "reconstruir" as cores daqui a cem anos, não haveria dificuldade em quantificá-las.

No campo, nossos informantes identificaram as cores em língua karajá. Precauções especiais foram tomadas para que a iluminação durante a identificação pelos índios correspondesse à luz média D 65, ora aceita como *standard* internacional (Berger y Brockes 1971:4, — *Deutsche Industrie-Normen DIN* 5033, Blatt 7, p. 7). (Para uma teoria que sustenta que, na identificação da cor, o olho não depende do fluxo de energia radiante, ver Land, 1977:108). Na identificação, aplicamos dois métodos: primeiro, nossos informantes identificaram as cores sem a presença de outros índios; depois, a lista foi revisada por 2-3 índios simultaneamente, com consultas entre os informantes.

Com isso, terminou o trabalho de campo que executamos na aldeia Aruanã em 1979, e começou o trabalho de laboratório.

* * *

Para entender o que segue, não é absolutamente necessário conhecer a teoria da colorimetria. O leitor interessado nesta parte da investigação pode, com mínima preparação matemática e pouco esforço, receber os esclarecimentos na já citada obra de Broger e Brockes, evitando a necessidade do estudo de uma obra mais profunda e volumosa, por exemplo, da já também citada obra de Wyszecki e Stiles. Limitar-nos-emos à descrição dos resultados.

Na Figura 1 reproduzimos o *diagrama da cromaticidade da CIE* (*Commission Internacionale de l'Éclairage*). As coordenadas *x* e *y* são cacterísticas das diferentes cores que podem ser medidas com aparelhagem adequada.

Imaginemos que uma cor qualquer, por exemplo, *o verde médio* Nº 119 do catálago da tinta Ideal foi identificada pelos índios como */T/ĀRÉ*. O aparelho do laboratório analisa esta cor, e o computador escreve numa folha de papel que a cor Nº119 é caracterizada pelas seguintes coordenadas:

x = 0,3018
y = 0,4240

Com a ajuda desta informação, podemos marcar a posição que corresponde à cor no diagrama. Achamos que o ponto está um pouco para acima do ponto central, chamado *ponto acromático,* da curva oval, similar a uma meia sola de sapato.

Examinando a curva oval — em linguagem técnica, o diagrama de cromaticidade — constatamos que sua área é dividida em vários setores, todos

saindo do ponto central ou acromático. Os nomes das cores que os setores representam são indicados no diagrama: azul, verde-azul, verde, verde-amarelo, amarelo cor de laranja, vermelho, violeta. Constatamos também que nossa cor Nº119 está no setor verde-amarelo. Como primeira aproximação, portanto, podemos formular a seguinte asserção:

A cor verde-amarela em Karajá é chamada /T/ĀRÉ.

Com essa asserção, não estamos dizendo muito mais do que pode ser dito à base de identificação empírica das cores pelos Karajá. Aproveitando as informações que recebemos do computador do aparelho de análise, poderemos expressar-nos com mais precisão:

A cor verde-amarela com as coordenadas de cromaticidade
$\chi = 0{,}3018$ *e* $y = 0{,}4240$ *em Karajá é chamada /T/ĀRÉ.*

Essa asserção já é muito mais exata do que a primeira. É concebível, por exemplo, que se as coordenadas *x* e *y* fossem um pouco diferentes dos valores acima, nós, em português, continuaríamos a chamar esta cor *verde-amarela* ou *amarelo esverdeado,* mas os Karajá não a chamariam mais */T/ĀRÉ.*

Mas voltemos ao aparelho de análise de cores do laboratório. Examinando a fita de papel fornecida pelo computador, encontramos outras informações, além das duas coordenadas:

$Y = 16{,}33$

(Cuidado! Este *Y* — maiúsculo — nada tem a ver com a coordenada y — minusculo — que acima tinha o valor de 0,4240). *O Y* é o grau de *luminosidade,* no caso em questão, 16,33 %. Quanto mais clara a cor nos parece, maior é sua luminosidade, maior o valor de seu *Y*. O aparelho indica-nos este valor.

Se quisermos agora definir a cor com maior precisão do que acima temos feito, podemos formular a seguinte asserção:

A cor verde-amarela com as coordenadas de cromaticidade
$x = 0{,}3018$ *e* $y = 0{,}4240$, *e com o grau de luminosidade*
$Y = 16{,}33$ % *é chamada /T/ĀRÉ em Karajá.*

Com estas três coordenadas, a cor é totalmente definida. O valor do *Y* não aparece no diagrama que possui apenas duas dimensões. O *Y* seria a coordenada perpendicular ao plano do papel.

O diagrama oferece-nos mais dois tipos de informação: examinando a periferia da curva em forma de meia-sola de sapato, notamos que nela estão marcados pontos com diferentes numerações. Do lado esquerdo, encontramos o número 380 seguido por 440, e assim por diante, até chegar, do lado direito, ao número 700. Esses números são *o comprimento da onda da*

luz geralmente denominada "lambda" (λ), expressa em *nonômetros,* que é a bilionēsima parte de um metro:

$$1 \quad \text{nm} = \frac{1}{1.000.000.000} = 10^{-9} \text{ m}$$

Querendo saber o comprimento da onda da cor nº.119, traçamos uma linha do centro acromático até o ponto que no diagrama representa a cor nº 119, e continuamos a mesma até chegar à curva oval, fazendo a leitura da onda: 547 nm.

A menor onda marcada no diagrama é 380 nm., a maior, 700 nm. Além dessas medidas, a cor não é visível para os olhos humanos.

Para informação geral, apontamos aqui as denominações das cores em português, definidas pelos comprimentos de sua ondas (λ):

400 - 430 nm : violeta
430 - 485 nm : azul
485 - 570 nm : verde
570 - 585 nm : amarelo
584 - 610 nm : cor de laranja
610 - 700 nm : vermelho

Estas categorias cromáticas não são resultados de uma sistematização lógica, mas simplesmente representam a tradição que nossa cultura aceita, mas que outras culturas podem ignorar. Como veremos, a cultura Karajá usa outra categorização das cores.

A outra informação fornecida pelo diagrama refere-se à *saturação* da cor. Ao longo da reta que une o ponto central acromático com o ponto definido da cor, e que continua até a curva do diagrama, encontramos cores da *mesma tonalidade,* mas de diferente *saturação*. No centro, a saturação é zero; na periferia, tem seu valor maxímo (Berber-Brockes, *obra citada,* p. 8).

No que se refere às explicações até agora dadas, se o leitor conseguiu acompanhá-las, não terá mais dificuldades em nos seguir na análise. Para os leitores não versados em matemática, recomendamos continuarem a leitura que, daqui para a frente, terá muito menos relações com conceitos das ciências exatas. Considerem o texto acima uma introdução cuja compreensão total não é absolutamente necessária para entender o resto.

Sendo esta análise muito mais do que um dicionário de cores, não nos obrigaremos a seguir a ordem alfabética na discussão das denominações karajá das cores. Começaremos as investigações com a palavra */T/ÃRÉ*.

A pronúncia da palavra requer alguma explicação. A primeira letra, colocada entre parênteses, */T/*, é um *T implosivo*, e a última letra, *É*, além de ser fonema formado a sílaba tônica, é bem aberta, mais do que o *É* português. A letra *Y*, que usaremos mais tarde em vários nomes de cores, corresponde mais ou menos ao *Y* do tupi ou ao *J* do xavante na ortografia salesiana, e está entre o *O* e *J* do triângulo Hellewag, com considerável variação individual.

Na nossa amostragem, encontramos 13 cores denominadas pelos karajá com a palavra */T/ĀRÉ*. Além dessas, os índios usavam a palavra */T/ĀRÉ LYRÁ* para designar mais 8 cores. LYRÁ significa "claro" que faz diferença entre as variedades mais escuras e mais claras da cor. Finalmente temos o nome */T/ĀRÉ ILABY* ou *ILBY* que significa um */T/ĀRÉ* muito escuro, sendo *ILABY* "preto".

Examinando as amostras de cores e seus nomes em karajá, vejamos quais as denominações em português que correspondem às três expressões karajá acima:

/T/ĀRÉ pode significar em português:

Amarelo, verde amarelado, azul, verde, verde muito escuro, marrom claro, azul esverdeado muito claro.

/T/ĀRÉ LYRÁ pode significar em português:

Cinza, azul, verde, bege, azul-violeta.

/T/ĀRÉ ILABY pode significar em português:

Verde muito escuro.

A lista mostra que, de um modo geral, */T/ĀRÉ* significa amarelo, verde e azul, e suas variedades escuras e claras. O marrom claro, na verdade, é um amarelo escuro com pouca luminosidade. A cor cinza de pouca luminosidade, e consequentemente bem escura, sugere nuanças da verde. Para um dicionário simples serviria dizermos:

/T/ĀRÉ = amarelo, marrom, verde, azul, cinza.

/T/ĀRÉ LYRÁ = as variedades mais claras do amarelo, marrom, verde, azul, cinza.

/T/ĀRÉ ILABY = as variedades escuras do amarelo, marrom, verde azul cinza.

As medições colorimétricas, entretanto, permitem-nos formularmos definições muito mais exatas. Para esse fim, temos que compilar a tabela dos valores das amostras de cores que o laboratório nos forneceu (*Tabela* 1).

TABELA 1

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
/T/ĀRÉ					
7	582	0,5002	0,4563	45,10	Amarelo
44	566	0,3417	0,4021	32,00	Verde amarelado
12	484	0,2198	0,2664	17,62	Azul
21	557	0,3165	0,4843	10,40	Verde
22	518	0,2699	0,3838	4,75	Verde muito escuro
119	547	0,3018	0,4240	17,51	Verde
255	584	0,4594	0,4000	20,51	Marrom claro
225	553	0,3010	0,3989	24,86	Verde
230	555	0,3160	0,4260	9,95	Verde
215	486	0,2276	0,2820	19,73	Azul
250	580	0,4844	0,4512	49,04	Amarelo
210	530	0,2932	0,3492	49,95	Azul esverdeado muito claro
235	509	0,2708	0,3622	5,50	Verde muito escuro
/T/ĀRÉ LYRÁ					
51	537	0,2997	0,3400	11,16	Cinza
24	488	0,2470	0,3033	30,74	Azul
20	556	0,3230	0,4048	31,89	Verde
5	574	0,3866	0,3875	58,24	Bege
37	479	0,1859	0,2023	3,83	Azul-violeta
11	493	0,2578	0,3081	46,59	Azul
116	488	0,2291	0,2940	24,50	Azul
118	554	0,3149	0,3823	37,53	Verde
/T/ĀRÉ ILABY					
120	538	0,2793	0,4096	5,10	Verde muito escuro

(As amostras com número entre 0 e 99 são da marca CORASOL; as com número entre 100 e 199 são da mesma IDEAL; e as com números acima de 200 são da marca IRIS-Sherwin-Willians).

Para definir numericamente a faixa de cores que os Karajá denominam */T/ĀRÉ*, examinamos, primeiro, *as ondas mínimas e máximas* da luz da faixa. Na segunda coluna da *Tabela* 1 (comprimento da onda), encontramos:

onda mínima : 479
onde máxima: 584

Executemos a mesma análise para *Y* (*luminosidade*), indicada na última coluna da tabela:

Luminosidade mínima : 3,83
Luminosidade máxima: 58,24

Esses valores delimitam o campo no qual se encontram as cores chamadas */T/ĀRÉ*, mas sem dar a forma exata deste campo. Na Figura 2, desenhamos todos os pontos incluidos na Tabela 1 num diagrama de cromaticidade CIE, e a curva, completada por interpolação, formando uma figura fechada, pode ser chamada o *mapa cromato-semântico da palavra karajá /T/ĀRÉ*. Os valores *Y* não estão no diagrama porque não estão no plano definido pelo papel, mas são perpendiculares a este. Na realidade, o mapa cromato-semântico da palavra */T/ĀRÉ* não é uma área plana mas um corpo tri-dimensional que não pode ser adequadamente representada no papel. A curva que aparece no desenho é a projeção deste corpo irregular.

A próxima denominação que passamos a analisar é *ISÓ*. A letra S pode ser pronunciada como na palavra portuguêsa *SEIS* (alveolar surdo), mas achamos que a maioria dos Karajá de Aruanã preferia o *TH* na palavra inglesa *THANK* (dental surdo).

ISÓ, em principio, significa vermelho, mas está sendo modificado por adjetivos. Temos assim a seguinte seqüência:

ISÓ = vermelho
ISOBURÉ = vermelho mais forte, bem forte
ISODY = vermelho mais fraco
ISOLYRÁ = vermelho claro
ISOLABY = vermelho-preto

A Tabela 2 mostra os elementos físicos das variedades do *ISÓ*.

TABELA 2

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
ISÓ					
109	607	0,5445	0,3303	7,69	Vermelho
207	606	0,5758	0,3388	10,33	Vermelho
208	594	0,4831	0,3561	8,79	Marrom

ISOBURÉ

3009	604	0,5758	0,3388	7,69	Vermelho
258	589	0,5323	0,3971	24,47	Laranja. (Um informante classificou esta cor */T/ĀRÉ*)

ISODY

8	594	0,5577	0,3821	18,72	Laranja
209	592	0,3873	0,3382	4,44	Marrom

ISOLYRÁ

9	607	0,5639	0,3294	8,98	Vermelho
108	592	0,5427	0,3819	16,33	Laranja

ISOLABY

110	615	0,4893	0,3162	4,57	Violeta

A onda mínima e máxima da faixa da cor:

onda máxima: 615
onda mínima: 589

Os valores extremos da luminosidade:

luminosidade mínima : 4,57
luminosidade máxima : 24,77

Desenhando a curva definida pelos pontos das diferentes variedades do *ISÓ,* chegamos à figura fechada, marcada da Figura 2. A curva representa o *mapa cromato-semântico da palavra karajá ISÓ,* não esquecendo que, na realidade, para a completa caracterização desse campo, deveríamos considerar as coordenadas *Y* também, perpendiculares ao plano do papel.

A próxima denominação a ser analisada é *IBURE* e suas variantes caracterizadas por adjetivos:

IBURE = marrom

IBURÉ LYRĀ = marrom claro

IBURÉ LYBY = marrom preto

A Tabela 3 mostra os elementos físicos da cor *IBURÉ*.

TABELA 3

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
IBURÉ					
16	594	0,4753	0,3594	5,1	Marrom
14	595	0,5102	0,3634	6,57	Marrom
106	582	0,4976	0,4477	33,92	Amarelo escuro
111	594	0,4689	0,3586	7,37	Marrom
IBURÉ LYRÃ					
00	604	0,4845	0,3724	11,86	Marrom
IBURÉ LYBY					
15	586	0,4198	0,3681	3,93	Marrom

A onda mínima e máxima da faixa da cor:

onda mínima : 582
onda máxima : 604

Os valores extremos da luminosidade:

luminosidade mínima : 3,93
luminosidade máxima : 33,92

Desenhando o mapa cromato-semântico da palavra *IBURÉ*, achamos que a curva penetra tanto no campo *ISÓ* como no campo */T/ÃRÉ*. A explicação desse fenômeno reside em dois fatos:

1 — Os limites dos campos das cores, mesmo com informantes da mesma cultura, são mal definidos, e dependem da interpretação individual e também da fisiologia da visão de cada um, sendo assim a dispersão estatística relativamente grande.

2 — Tanto o amarelo como o vermelho — usando o sentido dessas palavras conforme a tradição da língua portuguêsa —, e dependendo da luminosidade e da saturação da cor, podem nos parecer marrom.

A próxima denominação a ser analisada é a palavra *IDY* com seus adjetivos qualificados:

IDY = cinza

IDY LIRA = cinza claro

Os valores físicos característicos da cor *IDY* estão na Tabela 4.

TABELA 4

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
IDY					
17	553	0,3085	0,3331	34,24	Cinza
43	475	0,3616	0,3691	40,22	Bege
18	550	0,2969	0,3234	18,04	Cinza
16	559	0,3070	0,3296	45,23	Cinza
113	557	0,3141	0,3355	43,24	Cinza
115	494	0,2699	0,3210	48,26	Azul
245	575	0,3577	0,3696	69,32	Amarelo (outro informante chamou-o *IURÁ* = branco)
220	553	0,3086	0,3331	20,77	Cinza
218	565	0,3223	0,3460	40,61	Cinza
IDY LYRÁ					
114	551	0,3080	0,3358	18,56	Cinza

A onda mínima e máxima da faixa da cor:

onda mínima : 494
onda máxima : 575

Os valores extremos da luminosidade:

luminosidade mínima : 18,04
luminosidade máxima : 69,32

O mapa cromato-semântico está totalmente incluído no campo da palavra */T/ĀRÉ* e ocupa uma área imediatamente adjacente ao ponto acromático central. Além disso, a luminosidade das cores *IDY* é relativamente alta, sendo o mínimo 18,04 e o máximo 69,32, o que acarreta que as cores apareçam bastantes claras. Nessa zona central, a identificação da cor torna-se mais difícil para o olho humano.

Como conclusão geral, podemos contatar que *IDY* sempre está incluído na faixa de */T/ĀRÉ,* o que explica por que sua tradução portuguêsa inclui cores para nós tão diferentes como cinza, bege, azul amarelo o talvez, branco.

A próxima denominação a ser analisada é *IURÁ* — na linguagem feminima, *IKURÁ* — e suas variantes:

IURÁ = branco
IURÁ WASÍ = similar ao branco
IURÁ LÃRÉ = branco */T/ÃRÉ*
IURÁ LYRÁ = branco claro
IURADY = branco fraco

Os valores físicos característicos da cor IURÁ estão na Tabela 5.

TABELA 5

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
IURÁ					
71	553	0,3100	0,3285	53,05	Alumínio
4	574	0,3489	0,3670	62,63	Bege
34	565	0,3195	0,3385	68,19	Cinza
121	573	0,3301	0,3508	62,50	Cinza
245	575	0,3577	0,3696	69,32	Amarelo. (Um informante chamou-o *IDY*)
IURÁ WASI					
103	576	0,3584	0,3760	69,14	Amarelo
IURÁ LÃRÉ					
104	576	0,3861	0,3917	58,55	Amarelo
IURÁ LYRÁ					
6	582	0,3854	0,3658	50,30	Cor de rosa
IURADY					
240	578	0,3950	0,3919	51,15	Amarelo

A onda mínima e máxima da faixa de cor:

onda mínima: 553
onda máxima: 582

Os valores extremos da luminosidade:

luminosidade mínima : 50,30
luminosidade máxima : 69,32

Este mapa cromático também está dentro do campo de */T/ĀRÉ*, bem perto do centro acromático, e que foi dito referente a *IDY*, vale para *IURA* também.

A próxima denominação que estudaremos é *ILABY*. Na pronúncia, a palavra tem pelo menos dois alofones adicionais: *ILBY* e *ILYBY*, entre os quais arbitrariamente escolheremos *ILABY*. Suas variantes:

ILABY (ILBY, ILYBY) = preto

ILBYDE = feito de material preto

ILABY LYRÃ = preto claro

As características físicas da cor *ILABY* estão na Tabela 6.

TABELA 6

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
ILABY, ILBY, ILYBY					
50	530	0,3019	0,3213	1,53	Preto
117	482	0,2206	0,2473	3.57	Azul muito escuro
ILBYDE					
238	593	0,3872	0,3462	5,61	Marrom muito escuro
ILABY LYRÃ					
02	552	0,3142	0,3313	8,64	Cinza muito escuro
04	566	0,3122	0,3307	15,55	Cinza escuro
112	592	0,4088	0,3438	3,43	Marrom escuro

A onda mínima e máxima da faixa da cor:

onda mínima : 482
onda máxima : 593

Os valores extremos da luminosidade:

luminosidade mínima : 1,53
luminosidade máxima : 15,55

O mapa cromático praticamente abrange todas as faixas de cores, sendo sua característica principal o valor baixo da luminosidade *Y* que faz com que qualquer das cores apareça tão escura como se fosse preta.

As 6 principais cores e suas variantes abrangem o espectro visível quase totalmente. Os Karajá — como qualquer outro povo — usam também denominações derivadas diretamente de comparações com objetos naturais cuja cor é conhecida por todos da tribo. Uma destas expressões comparativas é, por exemplo, *BESÁ MADOBO* (*BESÁ* = arara amarela, *MADO-*BO = parte anterior do corpo, isto é, peito e barriga) que é um tipo de amarelo ou cor-de-rosa com as seguintes características, que se podem observar na Tabela 7.

TABELA 7

Nº no catálogo	Comprim. da onda	x	y	y	Descrição em português
BESÁ MADOBO					
107	586	0,3792	0,3498	52,86	Rosa
105	575	0,4085	0,4263	56,41	Amarelo

Há inúmeros tipos de comparação que não serão incluídos no diagrama das cores no presente trabalho. Há quase 100 anos, von den Steinen já relatou a série de mal-entendidos que podem surgir entre o índio e o pesquisador no uso desta categoria de denominação das cores: "cor de periquito" tanto pode significar verde claro como azul-violeta, e até vermelho, porque um certo tipo daquele pássaro possui estas três cores entre suas penas (*obra citada,* 420-421).

A denominação *JAKURIÓ* parece indicar a cor viva das folhas de árvores, mas no levantamento com amostras de cores não recebemos esta resposta nem uma vez sequer.

Voltemos à discussão da interpretação dos campos cromáticos das diferentes cores no diagrama. Entre nós, pessoas não especializadas na cromatometria, têm a tendência a acreditar que nossas denominações das cores dependem apenas do comprimento (λ) da onda da luz. Esta interpretação — como os especialistas bem o sabem — é simplista e é válida apenas em certas condições. As impressões que o cérebro recebe de uma cor depende de sua luminosidade e saturação também, além do comprimento da onda. O método que acabamos de descrever define as denominações cromáticas de um povo em termos de luminosidade e saturação também. Até agora, na prática etnográfica e lingüística o pesquisador escolheu uma das categorias mal definidas (apenas pelo comprimento da onda) de nossa cultura, e estabeleceu sua identidade com uma denominação da cultura indígena, também mal definida apenas pelo comprimento da onda. O método descrito corrige a falha, porque *qualifica* as informações até agora mal definidas.

Sendo os valores *x, y e y* convertíveis para o sistema Munsell de amostras de cores, o pesquisador, interessado em reconstruir a cor mostrada ao Karajá para identificação, poderá conseguí-lo sem maiores dificuldades (*National Bureau of Standards Circular* 553). Desistimos da descrição matemática dessa conversão que se encontra em qualquer manual moderno de colorimetria.

Nosso sistema liga as categorias cromáticas de qualquer língua diretamente a fenômenos físicos quantificáveis, sem intervenção da língua do pesquisador, e assim pode ser aplicado a muitas culturas ainda pouco conhecidas: cada cultura terá seu mapa cromato-semântico diferente das outras, definido num diagrama similar à Figura 2, permitindo comparações interculturais de muito interesse científico e de muita precisão.

RESUMO E CONCLUSÕES

A pesquisa revelou que o mapa semântico das cores na cultura Karajá é dividido em 6 áreas fechadas. Estas áreas são tri-dimensionais — corpos irregulares — cuja projeção no diagrama da cromaticidade aparece na Figura 2. Cada área corresponde a uma denominação Karajá de cor que pode ser ligada a adjetivos qualificativos como "claro", "escuro", etc. A forma e número das áreas de cores depende da cultura. Na falta de uma denminação adequada para uma cor específica recorre-se comparações com objetivos coloridos da natureza. Assim, o Karajá que acha insuficiente chamar um objeto (para nós amarelo), */T/ĀRÉ* — porque com esta denominação o mesmo poderia ser amarelo, verde ou azul também — usará a expressão: cor da barriga da arara.

BIBLIOGRAFIA

BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira.* Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, São Paulo, 1954.

BERGER, Dr. Anni, y BROCKES, Dr. Andreas, *La colorimetría en la industria textil.* Bayer Farben-Revue, Número especial 3/1 S, Bayer Leverkusen, Departamento de Igenieria, Sección Física Aplicada, Junio de 1971.

COLBACCHINI, D. Antonio, *I Bororos Oriental "Orarimugudoge" del Matto Grosso,* (Brasile). Torino, Società Editrice Internazionale. Sem data marcada. As fontes bibliográficas (H. Baldus, Enciclopédia Bororo, T.J. O'Leary) atribuem o ano de 1925 à edição desta obra, mas tinhamos em mãos um exemplar com dedicatória manuscrita do próprio autor, datada de 25 de março de 1919.

Deutsche Industrie-Normen DIN 5033, Elatt 7, p. 7.

DIETSCHY, Hans, und DIETSCHY, Nelly. *Farbwahl und Character von zentralbrasilianischen Indianern.* Acta Tropica, Zeitschrift für Tropenwissenschaften und Tropenmedizin, Verlag für Recht und Gesellschaft A. G., Basel, Vol. 15, Nº 3, 1958.

ALBISETTI, César, e VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo,* Vol. I., Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande, 1962.

LAND, Edwin H. *The retinex theory of color vision.* Scientific American, December 1977, pg. 108.

LENNEBERG, Eric H. *Biological foundations of language.* John Wiley and Sons, Inc., New York, 1967.

National Bureau of Standards Circular 553. The ISCC-NBS method of designating colors and a dictionary of color names. Washington DC

National Bureau of Standards Standard Sample Nº 2106. ISCC-NBS Centroid Color Charts, Washington DC.

O'LEARY, Timothy J.. *Ethnographic bibliogr phy of South America.* Human Relations Area Files, New Haven, 1963.

PONZO, Ezio, *L'acculturazione dei popoli primitivi.* Contributo psicológico. Mário Bulzoni Editore, Roma, 1967.

STEINEN, Karl von den, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens.* Berlin, 1894.

WYSZECKI, Günter, and STILES, W.S., *Color science concepts and methods, quantitative data and formulas.* John Wiley and Sons, Inc., New York, 1967.

DIAGRAMA DE CROMATICIDADE DA COMMISSION INTERNATIONALE D'ÉCLAIRAGE CIE

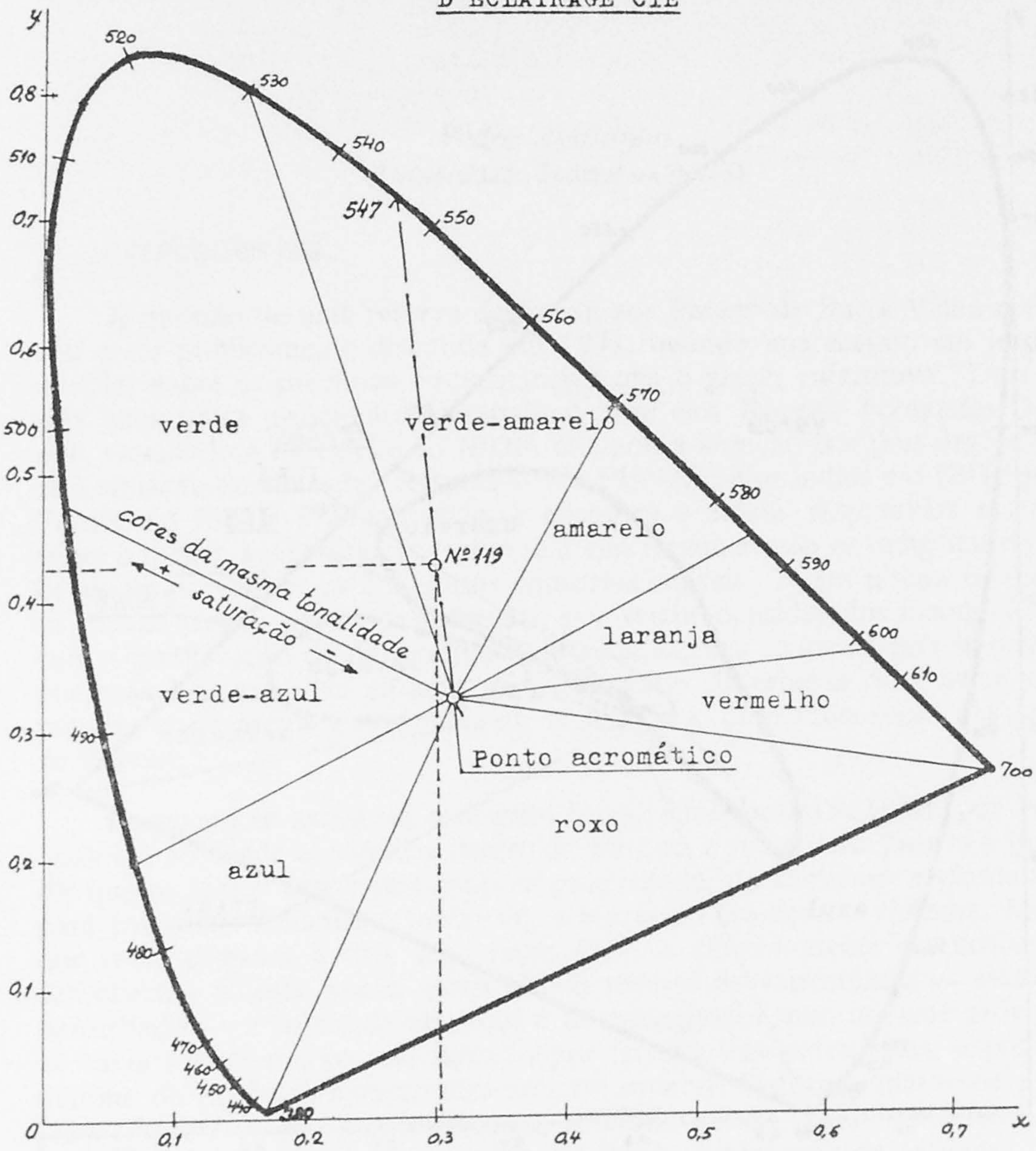


Figura 1

CAMPOS DA DENOMINAÇÃO DE CORES NA LÍNGUA KARAJÁ

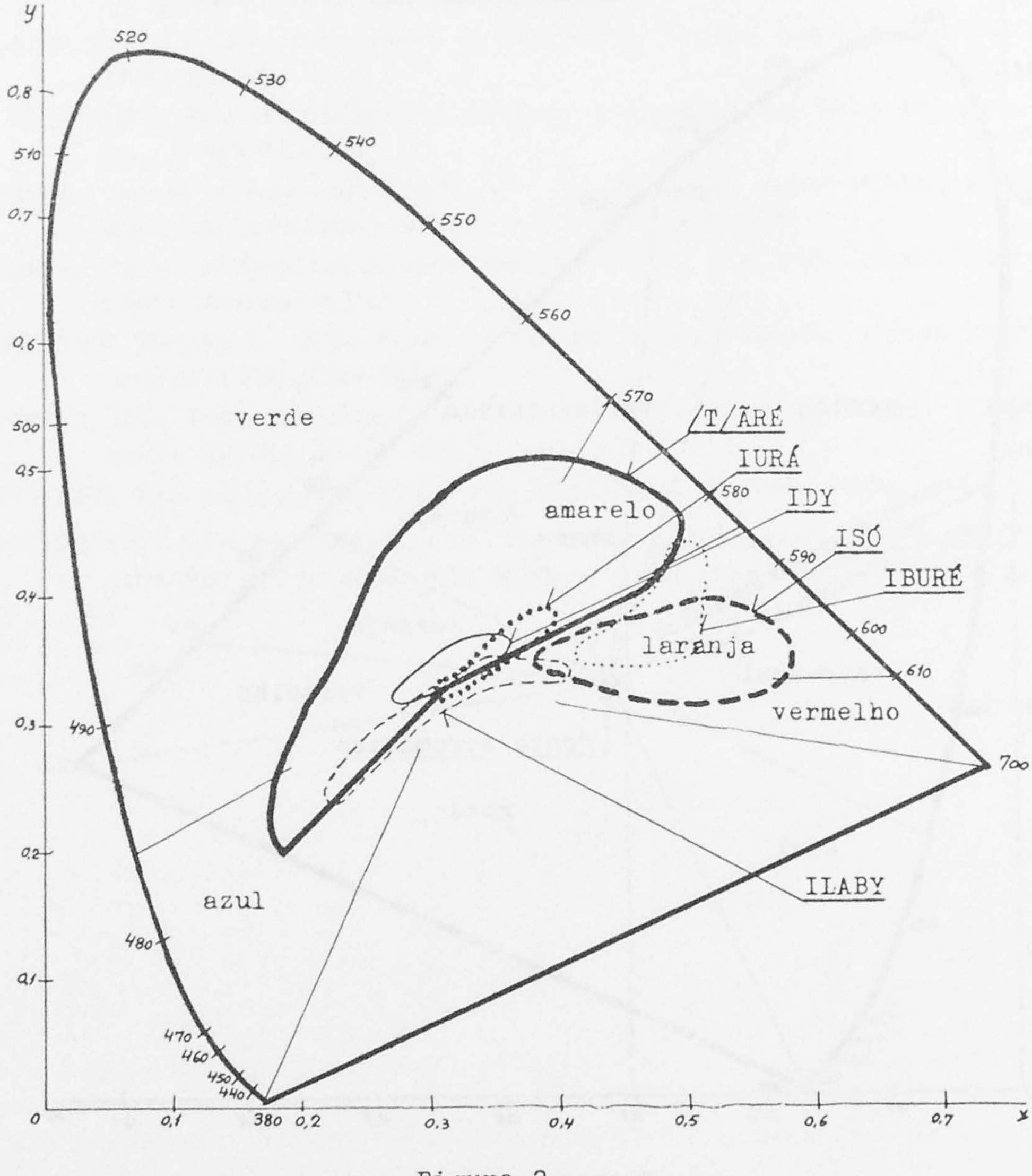


Figura 2

BASES PARA O ESTABELECIMENTO DA RESERVA PATAXO (*)

Pedro Agostinho
(Universidade Federal da Bahia)

ANTECEDENTES

A questão de uma reserva destinada aos Pataxó de Barra Velha começou a ser publicamente discutida em 1971, quando apareceram em jornais notícias sobre as precárias circunstâncias que o grupo enfrentava. Dois ou três anos antes principiara a trabalhar entre eles Rogério Fernandes Dias, que, vinculado à FUNAI e ao IBDF, chamou a atenção dos dois órgãos para a situação encontrada. Responsável a FUNAI pelos índios e o IBDF pelo Parque do Monte Pascoal, onde se encontra a aldeia, disputavam entre si sobre o direito àquelas terras, sobre se a elas teriam acesso os indígenas ou se-deveriam prevalecer os propósitos conservacionistas. Nesta última hipótese, os Pataxó teriam de ser transferidos, por serem considerados incompatíveis com a preservação de um conjunto de ecossistemas supostamente intocados por ação humana. No entanto, já desde antes da criação do Parque uma população de índios e nacionais ali se instalara, plantando roças nas áreas de floresta.

Enquanto se arrastava a disputa burocrática, optou o IBDF por vetar qualquer atividade econômica dentro do Parque, e sua guarda passou a impedir que os índios extraíssem piaçava para venda, ou caçassem e plantassem para consumo. Quando o tentavam, a repressão era certa e violenta: foram por vezes corridos a tiro, e as roças furtivas sumariamente arrancadas se descobertas. Só lhes restou como ultimo recurso de subsistência — este não perturbado — a coleta de mariscos e de caranguejos num mangue próximo; se havia excedente, era ele trocado por farinha nas redondezas, e por um mínimo de produtos industrializados: em especial fósforos, querosene e sal. Para adquirir roupa, sempre escassa, assalariavam-se intermitentemente nas fazendas, apresentando o município do Prado o mercado de trabalho mais favorável. Era, assim, de miséria o quadro geral, pela supressão ou ausência de alternativas econômicas.

(*) Comunicação lida no Seminário *A Pesquisa Etnológica no Brasil* (Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 21-23 de junho de 1978).

Envolvido no conflito de interesses, Fernandes Dias tomou o lado dos índios, desligando-se do IBDF em favor da FUNAI, mas com isso passou a sentir-se impedido de morar na aldeia e até de a visitar com freqüência, temeroso, segundo ele, do que sucederia num encontro com os vigias florestais. De longe, sua atuação não teve o efeito que deveria ter, e a isso se juntou a mal avisada tentativa de solucionar a penúria econômica orientando os indígenas para a pesca em alto-mar. O despreparo técnico resultou em naufrágio, com perda total de homens e bens, e o trauma em Barra Velha foi tal que essa atividade é hoje, de todas, a de menor possibilidade de êxito se for retomada. Assim, tudo voltou a como antes estava, e esse primeiro chefe do Posto Indígena foi afastado.

Livre dos atritos pessoais com a guarda, o substituto de Fernandes Dias fixou-se na aldeia, animando esta presença os Pataxó a tentar, novamente, abrir sua roças nas capoeiras. Como não houve reação, estabeleceu-se tácito compromisso, com os índios plantando moderadamente e o pessoal do IBDF eximindo-se de intervir. Em dezembro de 1971 nossa ida ao campo facilitou o encontro do encarregado do Posto com o chefe dos guardas, e as conversações de que participamos permitiram um acordo informal e provisório, pelo qual nada se modificaria antes de solucionar definitivamente o problema de terras. Seguiram-se mais tarde a construção da sede do Posto, com uma pequena farmácia e um rádio-transmissor que rompeu o isolamento, e as visitas da equipe médica da FUNAI. Com isso, cresceu a segurança e encetou-se um processo de reorganização, com o regresso de muitos Pataxó que se achavam dispersos pela região, sendo esta imigração a principal responsável pelo incremento da população. Ao mesmo tempo, a equipe do "Projeto de Pesquisa sobre as Populações Indígenas da Bahia" intervinha ajudando materialmente os índios e interessando a FUNAI, a imprensa e a opinião pública em favor deles.

Numa linha de preocupações em que ao trabalho científico procuramos associar a participação ativa na política indigenista, conduzimos em 1971 a já citada pesquisa de campo, que teve caráter exploratório e se destinou a recolher elementos preliminares para o estudo intensivo desse subsistema indígena, que é também camponês. Num primeiro relatório, abordamos os aspectos de ordem ecológica, social, histórica e legal capazes de explicar a localização do grupo e de justificar sua permanência ali, por ele sempre desejada; e examinamos a viabilidade e conseqüências de uma possível transferência (Agostinho *et alii,* 1972). Na segunda fase da investigação, planejada e levada a cabo entre 1975 e 1977, foi privilegido o nível econômico do subsistema, por essencial ao entendimento de seu funcionamento interno e de sua articulação com a sociedade mais ampla (Carvalho, 1977). Sobre esse estudo está sendo agora pensada uma política adequada à realidade de Barra Velha em seu contexto regional. Primeiro passo de tal política é o cálculo e delimitação da reserva,

meio de produção básico do qual depende a existência dos Pataxó como entidade coesa e socialmente operante. Foi por isto que, ao reunir-se em 1975 a comissão incumbida pela FUNAI de indicar os limites do futuro território indígena [1], propôs Carvalho adiar as deliberações até ao final de seu trabalho de campo, pois só então haveria dados suficientes para efetuar cálculo referido. Este acaba de ser submetido à FUNAI, como proposta, acompanhado da indicação precisa dos acidentes naturais em que se terão de apoiar as linhas demarcatórias. São os fundamentos dessa proposta o que aqui apresentamos.

LOCALIZAÇÃO DA RESERVA

Nó extremo sul da Bahia, o ponto de fixação dos Pataxó revelou-se resultado de fatores ecológicos bem definidos, que desde o século XIX condicionaram o tipo e a dinâmica das frentes de expansão da sociedade nacional[2]. Essa parte do Estado era, originalmente, dominada por florestas tropicais úmidas, só bem perto do mar substituídas pela vegetação dos mangues, das praias e das restingas, instalados nos sedimentos quaternários do litoral. A oeste, ao invés dos solos é o clima *Aw,* com estação sêca bem marcada, que aparece como fator limitante daquelas florestas, adaptadas aos tipos climáticos *Af* e *Am;* estes dispõem-se em faixas estreitas e paralelas à costa, de norte a sul, cuja umidade decresce com o afastamento do oceano, refletindo-se, respectivamente, na incidência da floresta latifoliada tropical perene e da floresta tropical subcaducifolia. Sob essa aparente unidade, solos de origem sedimentar ou cristalina estabelecem diferenças fundamentais quanto a seu potencial agrícola em uma economia de mercado.

O potencial maior é o dos solos cristalinos, que predominam para o interior e só perto de Ilhéus atingem o litoral, onde coincidem com os maiores índices pluviométricos do sul baiano. A combinação de altas precipitações e de solos profundos, ricos em nutrientes e com blocos de rocha que ajudam a reter umidade, é ideal para a monocultura do cacau. Já os solos dos sedimentos da série Barreiras, pobres e arenosos, excluem, não obstante o mesmo clima, o plantio de cacauais. Em lugar deles, tornam-se possíveis a pequena lavoura de subsistência, a pecuária extensiva e a extração de matérias florestais, com sua mais modesta demanda de mão-de-obra. Detido a norte, a sul e a leste pelo terciário, ou pelo quartenário litorâneo, o cacau prolonga-se absoluto para ocidente enquanto perdura o clima *Af,* mas o clima *Am* conduz à sua combinação com a pecuária nas chamadas fazendas mistas, vindo o gado a substituí-lo interamente quando se instala o clima *Aw.* A zona cacaueira define-se assim como grande área trapezoidal, cuja base menor é marcada pela costa, e maior pela estação sêca do planalto.

Os diferentes petenciais econômicos e seu efetivo aproveitamento foram responsáveis pela força e seqüência da ocupação daquelas áreas por várias

frentes expansionistas, e pelas densidades demográficas que disso resultaram. Os espaços propícios à monocultura foram primeira e violentamente tomados, com a extinção de quase todos os grupos indígenas que nelas havia, só depois passando as frentes a onde estão hoje as fazendas mistas, e secundariamente, aos tabuleiros meridionais. Entre fins da década de 1960 e começos da seguinte, a incontrolada atividade madereira, seguida de perto pela pecuária e agora pela especulação imobiliária e turística, fizeram com que fronteira demográfica e fronteira econômica se sucedessem rapidamente, instalando nos tabuleiros emergente zona pioneira (v. a respeito Oliveira, 1967: 55-7). Vê-se, deste modo, o sul do Estado como composto principalmente por um núcleo de povoamento antigo (c. 1860-1930), cercado de áreas periféricas posteriormente povoadas. Generalizando, diríamos que tempo de ocupação e densidades demográficas estão na razão direta do potencial cacaueiro, em virtude das exigências de mão-de-obra que dele dependem. E isto é decisivo para explicar a sobrevivência, localização e características do remanescentes indígenas, que se reduzem a apenas três concentrações: a dos Pataxó de Barra Velha, a dos Postos Caramuru e Paraguassu, e a, pouco conhecida, da vila de Olivença.

De Olivença, sabemos que os indígenas estariam totalmente assimilados, que seu número seria de alguns milhares (Kietzman, 1967:50), e ainda que teriam perdido a identificação étnica, embora sem ignorarem sua ascendência. Já nos Postos Paraguassu e Caramuru a identidade étnica persiste, apesar da desorganização que sofreram os três grupos que ali habitavam, proletarizando ou lançando à prostituição a maioria dos indivíduos recenseados em 1976 (Paraíso, 1976). Desapareceram quaisquer vestígios aparentes das culturas e da maioria das línguas nativas, e restando openas uma única falante, muito velha e senil, do Pataxó Hãhãhãi, mas os índios continuam discriminados enquanto tal. Em Barra Velha acha-se o maior contigente indígena do sul do Estado, que, com 666 indivíduos em 1977, continua a funcionar integradamente, tendo adotado a língua e as formas de organização da sociedade envolvente, sem con isso perder sua identidade contrastiva: manteve, no entanto, alguns elementos lingüísticos e culturais, de que se vale em parte para afirmar aquela identidade.

Comparativamente examinadas, essas três concentrações parecem revelar-se como fases de um *continuum,* que seria o da integração das sociedades indígenas à sociedade nacional. Sobre o quartenário do litoral, ao sul do principal porto da região e na faixa mais demoradamente ocupada pelos brancos, os índios de Olivença teriam sobrevivido, assimilando-se, simultaneamente em razão do pouco valor de suas terras e da duração e intensidade do contato. Nos terrenos cristalinos do interior, mas na transição entre os climas *Am* e *Aw,* no domínio das fazendas mistas com suas mais baixas densidades demográficas, já quase fora do alcance do cacau e das superiores densidades da zona monocultora, as populações dos Postos Caramuru e Paraguassu representariam um termo intermédio.

Aqui, a manutenção da identidade e da discriminação étnicas, a perda praticamente completa das terras e a decorrente desorganização social são conseqüência do processo competitivo que se estabeleceu entre os índios e uma população regional bastante densa, que atingiu a área tardia mas intensamente atraída pelo potencial nela existente. Por fim Barra Velha, na restinga e nos tabuleiros da série Barreiras, conserva uma vida grupal organizada e a maior população etnicamente definida como índia exatamente onde, pelo baixo potencial agrícola e o afastamento dos centros urbanos, menor é a densidade demográfica da etnia nacional. Isso permitiu o isolamento e a moderada interação que respondem, mas não inteiramente, pela atual situação dos Pataxó, pois há alguns fatores históricos a considerar.

A fragmentária documentação histórica garante hoje a certeza de que a iniciativa de criar a aldeia junto à Barra Velha do Rio Corumbáu data de um ato do Governo provincial, em abril de 1861 (Doria, 1861). Tinha ele por objetivo colocar os índios num sítio onde, liberando as florestas da vila do Prado para a colonização, permanecessem acessíveis a uma catequese que os transformasse em reserva de mão-de-obra (Pinto, 1861:36; Chaves, 1861: 70). De 1861 a 1941 o avanço colonizador continuou, e nesse último ano eclodiu um levante indígena, insuflado por nacionais vindos do Rio de Janeiro ("*A Tarde*, 1951). Arrasado o aldeamento na repressão, os Pataxó fugiram e se dispersaram, mas fotos aéreas de 1957[3] mostram algo importante: sobre o tabuleiro, inumeras roças atestam a pressão exercida pelos "brancos", provavelmente do interior para o mar; mas na sua base vêem-se, em testemunho de um reagrupamento dos índios, casas reconstruídas no lugar da aldeia. Se nas origens do conflito e da fuga esteve a competição por terras, também ela foi fazendo refluir os Pataxó para sua antiga posição: do que dizem as fotos e os nossos informantes, conclui-se ser Barra Velha o único nicho que no Extremo Sul ainda restava. E assim mesmo, na fímbria do tabuleiro e já sobre as areias costeiras — isto é, onde quase não havia possibilidades agrícolas.

Com a criação do Parque em 1960, índios e posseiros nacionais foram desapropriados, mas só os segundos puderam ser expulsos; os outros, apegaram-se tenazmente àquelas terras, no que parece um reforço à conclusão a que chegamos.

Se o IBDF prejudicou diretamente os Pataxó, tentando afastá-los, em última análise acabou por protegê-los, pois fez recuar e deteve, para além dos rios Caraiva e Corumbaú, as frentes regionais de penetração. Não fosse isso, e elas teriam acabado por dispersá-los de vez.

Contando somente a população não-índia, o Parque Nacional deve ter uma das menores densidades de município de Porto Seguro, mas este, com 9,46 hab./Km^2, apresentou um incremento de 54,04% entre 1960 e 1970: quer isto dizer que, se as circunstâncias dentro do Parque eram favoráveis

aos índios, no contexto municipal acontecia o contrário. É à luz disto que a questão da transferência tem de ser analisada, porque mostra ser hoje o Parque uma área de refúgio"[4].

Duas propostas houve no sentido de transferí-los. Uma queria destinar-lhes como reserva terrenos imediatamente ao norte de Caraíva, ainda no município de Porto Seguro, e a outra levá-los para o município de Santa Cruz Cabrália. Em ambos os casos eram negativas as condições encontradas, ou pela presença de posseiros que teriam de ser indenizados, e que acabariam por voltar a competir com os indígenas, ou pela pobreza dos solos, ou ainda pela ausência de um mangue onde obtivesem proteína animal. Mas a pior alternativa — que chegou a ser a mais provável — era a de Santa Cruz Cabrália: aí, para uma densidade de 10,34 hab/Km.^{2} na data final, verificou-se o avassalador incremento de 155,86% entre 1960 e 1970, crescendo, no mesmo período, 157% o número de mãos entregues à agricultura.

Em qualquer das hipóteses, transferir seria submeter os índios a competição desigual, e condená-los à própria extinção.

Constatada assim a necessidade de que os Pataxó continuem em Barra Velha, resta apontar o respaldo legal que para isso há. Os documentos compulsados (Doria, 1861; Pinto, 1861; Castro e Almeida, 1913:241) eliminam as dúvidas quanto a ter sido a terra destinada aos índios, oficialmente, a partir de 1861, e em 1892 a aldeia figura numa lista de povoados da costa (Carvalho, 1977: 83). Isto punha-a, por conseguinte, ao abrigo do artigo 216 da Constituição de 1946[5] quando, em 1960, foi criado o Parque Nacional, que é inconstitucional na origem, como inconstitucional é a ação do IBDF quando contesta aos Pataxó seu direito adquirido. Este não é prejudicado pelas novas Constituições, nem pelo artigo 20 do Estatuto do Índio, que rege a transferência de grupos indígenas.

CÁLCULO DA ÁREA RESERVADA

Para efeitos do cálculo das terras necessárias à reserva Pataxó, do sistema econômico destes índios consideraremos apenas o que interessa à utilização agrícola do solo. Quando foram estudados (Carvalho, 1977), cultivavam pequenas roças de subsistência, cujo excedente, se existia, não ultrapassava as relações de mercado interiores à aldeia, sendo o mercado externo atingido por outros meios — venda de artesanato e de força de trabalho —, embora de modo muito precário. O exame aerofotogramétrico do território submetido à exploração econômica mostrou haver um equilíbrio duradouro entre as exigências da população e as áreas onde exerce a coleta (vegetal e animal), a pesca, a criação e a caça esporádica, e que essas áreas, concentradas a oriente, encontram-se já dentro do espaço que ela efetivamente trabalha. E ainda que as matas e capoeiras

próprias para agricultura eram raras a leste e aumentavam para ocidente, até dominarem por completo a paisagem. Na época da pesquisa, a capacidade de carga do ambiente garantia aos 666 habitantes a possibilidade de serem sedentários, mesmo se praticassem pousios ideais, de trinta anos de duração, embora na verdade as roças fossem abandonadas só por 5 anos, o que levaria ao empobrecimento irreversível dos solos.

Para estimar a superfície da reserva não basta, entretanto, contar com o contingente humano atual, tendo-se que computar seu provável incremento num período razoável de tempo, e, ainda, que decidir pela conveniência ou não de produzir comercialmente nas roças. Estipulamos como período mínimo para a projeção demográfica o correspondente, de forma aproximada, a uma geração, e optamos para excluir a produção, nas roças, de um excedente para mercado. E isto porque dispomos de elementos que parecem indicar que, se a técnica de coivara está bem adaptada às condições tropicais no contexto de economias de subsistência, ela é incompatível com a economia de mercado. Nesta, a produção de excedentes para venda desemboca, na prática, no que equivale a um aumento da densidade demográfica local, com o perigo de exceder a capacidade de carga dos espaços cultivados. No caso de ser impossível alargá-los indefinidamente — como acontece em Barra Velha —, a única alternativa é reduzir o tempo de pousio e com isso prejudicar a refertilização do solo.

Assim, foi o espaço agrícola requerido pelo consumo da futura população da Reserva que determinou sua área total e os respectivos limites.

Entre 1975 e 1977, o território pataxó estendia-se entre os rios Caraíva e Corumbáu, desde o Atlântico até uma linha hipotética, disposta, no sentido dos meridianos, aproximadamente 10422 m. do mar; [6] e compreendia, além de mangues, praias e restingas, formações campestres e piaçavais situados sobre o tabuleiro, onde também ficam as matas. Continha ele um total de 2584 ha. capazes para a agricultura, e, se fosse o caso de aumentá-los, esse aumento teria que dar-se na direção oeste, pois a leste fica o oceano, e a norte e sul os rios que protegem a já referida "área de refúgio". Foi isso o que realmente ocorreu, como abaixo é demonstrado.

Em 1977, o sistema de agricultura local atendia a 666 indivíduos e precisava aproximadamente 0,3 ha./*per capita*/ano, produzindo as roças por três anos ininterruptos e devendo o pousio ideal ser de 30 anos. Para calcular o mínimo de terra para a presente população e para sua projeção, aplicamos a fórmula $T = \frac{P \times A}{Y} \times (R + Y)$, em que T é a área mínima para haver sedentariedade, P a população, A a área por habitante/ano, Y o tempo, em anos, de produção sem abandono, e R o número

de anos pousio (Carneiro, 1956). Nessas condições, os 2197,8 ha. necessários no momento estavam contidos nos 2585 ha. disponíveis.

Mas há que contar, como dissemos, com o incremento demográfico. Na falta de estatísticas contínuas, admitimos aprioristicamente um incremento de 3% ao ano durante a próxima geração, ou, para facilitar a estimativa, durante os próximos 23, cinco anos, em que a população duplicaria. Assim, tomando 1977 como base, no ano 2001 haveria 1332 Pataxó em Barra Velha, 4395,6 ha. para subsistência. Como a segurança adquirida com o apoio da FUNAI e da Universidade Federal da Bahia gerou um movimento de reconcentração em torno da aldeia, responsável por grande parte do incremento verificado entre 1971 e 1977, que foi de 273 para 666 indivíduos (13,95% a.a.), teve de entrar no cálculo da área definitiva aquilo que denominamos "margem de reorganização", fixada arbitrariamente em 20% da população projetada. Deste modo, para os 1598 habitantes que estimamos para 2001, tornam-se indispensáveis 4274,12 ha., ou, arredondando, 5300 ha. de terrenos agrícolas, a serem somados aos que, com outra utilização, já se encontram ao alcance da economia Pataxó. Havendo apenas, como vimos, 2585 ha disponíveis entre o mar e o extremo oposto do atual território, verifica-se um déficit de 2715 ha., que terão de ser buscados deslocando 4752 m. para oeste seu limite ocidental.

Sobre estes dados, foi-nos então possível elaborar a proposta de delimitação da Reserva Pataxó, que procuramos apoiar em acidentes naturais fáceis de reconhecer e defender, evitando, ao máximo mas nem sempre, os custos e a vulnerabilidade da demarcação por linhas secas imaginárias. Ficou ela então definida, a ocidente, por uma linha seca norte-sul entre os rios Caraíva e Corumbáu, a qual dista 15174 m. do mar, medidos sobre um paralelo que, partindo da praia, atravessa a aldeia de Barra Velha; a norte, pelo rio Caraíva, desde sua intersecção com essa linha até onde o rio inflete para nordeste, antes de desaguar, e daí por outra linha seca dirigida de oeste para leste até ao Atlântico; a oriente, pelo oceano, entre esse último ponto e a foz do Corumbáu; e a sul, pelo mesmo rio, de sua barra ao lugar em que reencontra o limite de ocidente.

CONCLUSÃO

Com a anterior argumentação, antropológica e legal, contribuímos para sustar até agora a remoção da aldeia, e defendemos que ali se deva fazer um projeto experimental de política indigenista, que possuiria, nessa Reserva delimitada por métodos seguros e objetivos, sua indispensável base territorial, com recursos para subsistência e participação no mercado. Tal política teria o objetivo imediato de melhorar as condições materiais do grupo, sem com isso conduzir ao agravamento de sua dependência, e, a prazo maior, o de lhe transferir a gestão de seus próprios assuntos, e per-

mitir um relacionamento mais simétrico com a sociedade abrangente. Assentaria, essa política, numa tecnologia de baixo consumo de energia oriunda de fontes externas à Reserva; numa dieta proveniente de agricultura de coivara dirigida inteiramente ao consumo interno, e de coleta, pesca, caça e pequena criação; e ainda numa produção para mercado obtida pela arboricultura e extração de piaçava nas áreas de tabuleiro com baixa capacidade agrícola. Com essa exploração complementar dos diferentes potenciais do ambiente reduzir-se-ia o impacto sobre este, permitindo ao subsistema local produzir e reproduzir-se por tempo indefinido. Prescindindo ao máximo de energia vinda de fora sob a forma de alimentos e combustível, decrescerá o grau de sua sujeição às flutuações de mercado; e o mesmo acontecerá se a produção garantir internamente o mínimo calórico e parcela ponderável do fundo de manutenção (v. Wolf, 1970). Não sendo essenciais à sobrevivência as mercadorias compradas, adquirirá elasticidade a economia grupal, absorvendo aquelas flutuações e resistindo à tendência camponesa de, sob as pressões de mercado, vender mais quando o preço é mau, para, nas baixas das safras, ter acesso ao mínimo de moeda indispensável (Kula, 1974). Por fim, não provindo de reais ou forçados excedentes alimentares as mercadorias vendidas, ficará protegido o nível de nutrição do grupo, ainda que as quedas de preços obriguem a vender maior quantidade dos produtos de rendimento. E com uma economia organizada nesses termos, procuramos evitar que os Pataxó se vejam obrigados ao trabalho assalariado nas fazendas.

Desta forma, excluímos como princípio aceitável de qualquer política indigenista hipóteses que levem à proletarização do índio, quer individual, pela oferta de sua força de trabalho no mercado envolvente, quer organizada, pela instalação em suas reservas de empreendimentos oficiais de cunho empresarial.

NOTAS

1) Designada pelo Presidente da FUNAI, Gal. Ismarth de Arakjo Oliveira, esta Comissão examinou as propostas anteriores formuladas pelo IBDF e FUNAI, mas teria de apresentar sua próprias sugestões. Compôs-se do Dr. Renato Aragão, Delegado do IBDF em Salvador; Cel. Clodomiro Bloise, Delegado da XI Delegacia da FUNAI (Governador Valadares); Profª Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, do *"Projeto de Pesquisa sobre as Populações Indigenas da Bahia"* (Convênio FUNAI-UFBa); e do Engenheiro Ariovaldo Chagas, do IBDF.

2) Até ao século XIX, a colonização limitou-se a estreita faixa costeira, com esparsos núcleos populacionais tendentes a localizar-se nas fozes dos rios. Apesar de tênue, já no início desse século ela extinguira ou aculturara por completo os índios da costa, de origem Tupi (v. Wied-Neuwied, 1958), intensificando então a penetração do interior.

A discussão que segue refere-se a esta segunda etapa, que aumenta de ritmo de 1860 em diante, e em relação a ela devem entender-se os argumentos.

3) V. Petrobrás, 1957: *Bacia sedimentar Bahia-Espírito Santo — Área Aracruz-Una* ((Ser. Aerofotogr. Cruzeiro do Sul Fotoíndice, 0-146, fl. 09). Fotos 3888-3899, 5055-5059. Esc. aprox. 1:25.000.

4) Essa característica do Parque salta à vista nos levantamentos aerofotogramétricos recentes, em que ele, coberto de matas, contrasta com a paisagem circundante, pontilhada de roças e pastagens (v. Serv. Aerofotog. Cruzeiro do Sul, Proj. 0-281, jan. 1974/fev. 1975; e mosaico do Projeto Radam).

5) "Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se acham permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem".

6) As medidas lineares e de superfície são aproximadas, quando referidas ao terreno, por serem feitas sobre *overlays* de interpretação aerofotográfica, para os quais não houve controle planimétrico. Usamos a cobertura Serv. Aerofotogr. Cruzeiro do Sul, Projeto 0-281, fotos 03169, 03170, 03171, 2599, 2600, 2601 (Jan. 1974 fev. 1975), à esc. aprox. 1:108.000.

Medimos as áreas pelo método da quadrílha.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro, *et alii*

1972 — *Identidade e situação dos Pataxó de Barra Velha, Bahia.* Salvador, PPPIB-UFBa. (Ms.)

1974 — Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. *In memoriam António Jorge Dias.* vol. II, p. 393-400. Lisboa, I.A.C. — J.I.U.

BRASIL, IBGE

1971 — *Sinopse preliminar do Censo Demográfico (Baiha).* VIII Recenseamento Geral 1970. Rio de Janeiro, IBGE.

BRASIL, MINTER-FUNAI

1975 — *Fundação Nacional do Índio/FUNAI/Legislação.* Brasília, Min. do Interior-FUNAI.

CARNEIRO, Robert L.

1956 — Slash-and-burn agriculture: a closer look at its implications for sottlement patterns. *Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Etnological Sciences.* A.F.C. Wallace (ed.). Philadelphia.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

1977 — *Os Pataxó de Barra Velha. Seu subsistema econômico.* Salvador, Pós-Graduação em Ciências Humanas da Un. Fed. da Bahia (Diss. de Mestrado)

CASTRO E ALMEIDA, Eduardo (org.)

1918 — *Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa* — V — Bahia, 1801-1807. Rio de Janeiro, Off. Graphicas da Biblioteca Nacional.

CHAVES, José Augusto

1961 — *Fala que, recitou na abertura d'Assembléia Legislativa da Bahia, o Vice-Presidente da Provincia... no dia 1º de setembro de* 1861. Typ. de Antonio Olavo de França Guerra.

DORIA, Joze Jacome

1861 — *Oficio do Diretor Geral dos Indios, interino, ao Cons. Antônio da Costa Pinto, Pres. da Provincia da Bahia. Salvador,* 25/4/1861. (MS).

KIETZMAN

1967 — Indians and Culture Areas of Twentieth Century Brazil. *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. p. 3-51. Washington, Ints. for Cross-Cultural Research.

KULA, Witold

1974 — *Teoria económica del sistema feudal*. Mexico-Espanha-Argentina, Siglo Veintiuno.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

1967 — Problemas o hipóteses relaaivos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. *Rev. do Inst. de Ciências Sociais*, vol. 4, nº 1, jan./dez. 1967. Rio de Janeiro.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro

1976 — *Relatório sobre: História e situação da Reserva dos Postos Indigenas Caramuru e Catarina Paraguassu.* (Apresentado à FUNAI). Salvador, PPPIB/Convênio FUNAI-UFBa. (Dat.)

PINTO, Antônio da Costa

1861 — *Falla recitada na abertura d'Assebléia Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província... no dia* 1º *de março de* 1981. Bahia, Typ. de Antonio Olavo de França Guerra.

TARDE, A.

1951 — Edições de 25, 28, 29 e 30 de maio; e do 1, 6, 7, 8 e 11 de junho. Salvador.

WIED-NEUWIED, Maximilian de

1958 — *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Nacional.

WOLF, Eric R.

1970 — *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro, Zahar.

POSSIBILIDADE DE APLICAÇÃO DO 'CRITÉRIO DE FORMA' NO ESTUDO DE CONTATOS INTERTRIBAIS, PELO EXAME DA TÉCNICA DE REMATE E PINTURA DE CESTOS. (*)

Berta G. Ribeiro
(Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

No decorrer do estudo ergológico e tecnológico que vimos realizando dos trançados dos índios do Brasil, deparamos com uma analogia técnico-morfológica no acabamento dos cestos dos índios Tapirapé e Kayabí e, em menor grau, de outros grupos de filiação tupi-guarani: Tenetehara (Guajajara e Tembé), Jurúna, Parintintin, Munduruku e Kaiwá.

Como se sabe, trata-se de grupos que vivem atualmente em áreas muito distanciadas umas das outras, mas situadas dentro do perímetro que Métraux [1], comparando elementos da cultura material, bem como estudando as migrações históricas dos tupi, e Aryon dall'Igna Rodrigues [2], com base em dados lingüísticos, consideram o centro de difusão dos proto-tupi.

A referida analogia diz respeito à técnica de remate de cestos, principalmente peneiras e apás[3], que convencionamos chamar "tipo tapirapé" — por comparecer na totalidade de seus recipientes trançados [4]. É de caráter secundário, por não ter que ver com o procedimento "natural" do trançado. Isto é, não procede do ato de entretecer, como ocorre com alguns padrões que fluem mecanicamente do processo de manufatura; independe dos materiais utilizados e da função dada ao objeto. Sua presença em diversas tribos

---

(*) — Comunicação apresentada na XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Recife, Pe., 1978). O presente trabalho foi realizado graças a uma bolsa de pesquisa que me foi concedida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimtnto Científico e Tecnológico (CNPq), uma dotação da Fundação Ford para trabalho de campo e de gabinete e graças também à minha participação no projeto "Etnografia e Emprego Social da Tecnologia" dirigido pela Profª Maria Heloísa Fénelon Costa, do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, UFRJ, patrocinado pela FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos). Ele foi escrito em decorrência da elaboração de um estudo mais amplo intitulado: "A Civilização da Palha: a Arte do Trançado dos Índios do Brasil". A Profª Fénelon Costa e às entidades citadas agradeço a ajuda rcebida. A Domingos Lamônica, a confecção das fotos.

poderia, talvez, indicar, de acordo com o "critério de forma" desenvolvido pela Escola Histórico-Cultural [5], um contato remoto entre elas.

Na coleção de cestos Tapirapé e Kayabi — bem como na dos índios Paresi — do Museu Nacional, encontramos outra característica tecnológica comum: a pintura posterior ao entrançamento do cesto e raspagem das faces lisas das talas, a fim de realçar os desenhos adrede elaborados no ato de trançar. Observamos pessolmente o emprego dessa técnica de tintura dos trançados Kayabi e a mesma foi constatada por outros pesquisadores entre os Tapirapé e os Paresi. Ocorre que este último grupo tem ainda em comum com os referidos tupi, uma variante mais elaborada do acabamento "tipo tapirapé".

Aqui não se coloca a identidade da filiação lingüística, mas sim a proximidade geográfica e contato entre os Paresi e os Kayabi.

Examinadas as coleções de 72 tribos cesteiras, num total de 960 peças do acervo do Museu Nacional, encontramos esta técnica de pintura posterior de cestos, apenas entre os Tapirapé, Kayabi e Paresi. A técnica corrente é a pintura das talas antes do seu entrançamento. Max Schmidt registra pintura posterior — lavagem (e não raspagem) de todo o cesto para que a tinta se desprenda da face não rugosa das talas — entre os Bakairi.

Outra identidade constatada entre os trançados Tapirapé e Kayabi, bem como entre estes últimos e os Bakairi e Paresi, diz respeito à semelhança de alguns padrões de desenho dos trançados.

A área compreendida pela bacia hidrográfica do Amazonas, incluindo os territórios banhados pelo Tocantins, Araguaia, Xingu, Tapajós, Madeira e Guaporé apresenta uma concentração de grupos do tronco tupi-guarani. Outra concentração comparece na região mediterrânea entre o Pindaré e o Gurupi e seus afluentes, *habitat* dos grupos Tenetehara (Guajajara e Tembé), dos Urubus-Kaapor, Amniapé, Turiwara e outros, em época pré e pós-colombiana (*Cf.* mapa 1, Métraux 1928:9).

Nessa área, o detalhe de acabamento que convencionamos chamar "tipo tapirapé" — porque ocorre em todos os seus artefatos trançados e não somente nas peneiras e apás como se dá em outros grupos tupi [6] — não está presente nos dois grupos tupi do alto Xingu: os Kamayurá e os Aweti [7].

Os Tapirapé habitam às margens do rio do mesmo nome, afluente ocidental do Araguaia (Wagley e Galvão 1948:167; Baldus 1970:20). Foram muito combatidos e ao mesmo tempo influenciados por seus vizinhos Karajá, tendo por isso que migrar das barrancas dos rios Araguaia e Javaé para o seu atual território. Aí tiveram de defrontar-se com os aguerridos Kayapó, sofrendo por efeito desse enfrentamento e da incidência de moléstias transmitidas pelos brancos, uma terrível depopulação. Assim, de 1.000 ou 1.500

indivíduos no começo do século, passaram a 130 em 1935 e a 59 em 1947 (Baldus 1970:77). Só nos últimos 30 anos, assistidos por freiras católicas, conseguiram recuperar o montante populacional que tinham quando visitados pela primeira vez por Baldus.

Existem indícios de que uma tribo, que aparece em documentos cartográficos e históricos do século XVII com a denominação de "Pirapés", seja a ancestral seiscentista dos modernos Tapirapé. Essa designação está contida num memorial de Bento Maciel Parente, quando este era capitão-mor do Pará, datado de 1621 a 1626, que situa os "Pirapés" numa ilha do delta do Amazonas, à margem esquerda do Tocantins, a qual aparece num mapa de João Teixeira da mesma época. Uma carta de Antônio Vieira de 1661 leva a crer que, então os "Pirapés" já habitavam o Araguaia, pelo que, segundo Baldus ". . . deve-se admitir que os Tapirapé chegaram do norte ao seu *habitat*" (1970:24).

Tanto Baldus quanto Wagley, em suas viagens, recolheram coleções de trançados feitos por esses índios, arte em que alcançaram alto desenvolvimento. Baldus escreveu uma alentada monografia a respeito dos Tapirapé, em que, além de descrever escrupulosamente as várias esferas da cultura, os compara com grupos tupi contemporâneos que vivem em outras áreas, com seus vizinhos Karajá e Kayapó, bem como com os tupi seiscentistas, baseado nas crônicas da época. Nessa monografia se refere detalhadamente aos dois tipos de cestos em forma de vasos (vasiformes) desses índios, às suas peneiras e outros trançados. Um desses cestos vasiformes — *yru* — feito de "seda de buriti" é tão flexível que se diria tecido e não trançado, apresentando uma "arquitetura" *sui generis* que não vimos em nenhum outro. O segundo tipo de cesto vasiforme — *yru kuantiana* — é mais rígido e, tal como as esteiras e apás, apresenta padrões de desenho produzidos pelo ato de entretecer, como ocorre nos cestos de tipo *yru*, mas realçados pela alternância claro/escura da pintura de suas talas. A bicromia se torna possível porque, enquanto o primeiro tipo de cesto é confeccionado com folíolos do limbo da prefoliação da palmeira buriti, o segundo é feito, da mesma forma que as apás, com lâminas do pecíolo dessas folhas, ou com tiras de uma espécie de taquara (*angkamachyra* em tapirapé) (Baldus 1970:269). (v. fotos 1/2, 3, 5 e 6).

Também Wagley e Galvão (1948:170) se referem a esses artefatos, mas não fazem menção às esteiras nem às máscaras trançadas dos Tapirapé. Dizem que os cestos vasiformes se destinam à guarda de farinha de mandioca ou de milho, que as apás contendo desenhos ornamentais são utilizadas para secar algodão ao sol [8] e que as peneiras (mais simples e monocromas) servem para cernir a farinha.

Baldus se detém na descrição da feitura dos cestos vasiformes dos dois tipos, das peneiras e seu arremate, cujo desenho esquemático e texto explicativo reproduzimos abaixo:

"O remate da peneira é parecido com o dos *yru* acima descritos (fig. 22). As extremidades das tiras são erguidas ao redor de modo a passar por entre os dois aros de madeira. Então as partes sobressalentes são encurtadas por meio de rasgo ou corte, até terem todas igual comprimento, sendo, depois, amarradas como as extremidades das tiras dos mencionados cestos" (Baldus 1970:269). (v. fig. 1).

Quanto ao remate do cesto, diz:

"O remate na boca do cesto é feito com dois aros de vara, ambos de secção transversal semi-circular, justapostos em suas superfícies planas, ficando as superfícies curvas uma para o lado interno da peça e outro para o lado externo. Por entre as superfícies planas justapostas passam as tiras do trançado, sendo, depois, amarradas nos aros por meio duma corda enegrecida de jenipapo. Esta corda de algodão passa rente por baixo do aro externo, portanto por fora do trançado, envolvendo em intervalos de 5 a 10 mm. cada vez duplamente os aros. As tiras que sobressaem são colocadas, ao longo dos aros e todas na direção em que procede o trabalho, sobre o envoltório próximo, sendo suas extremidades atadas pelos envoltórios seguintes (cf. detalhe fig. 23). Nas extremidades da vara que forma o aro, o envoltório é multiplicado" (Baldus 1970:267).

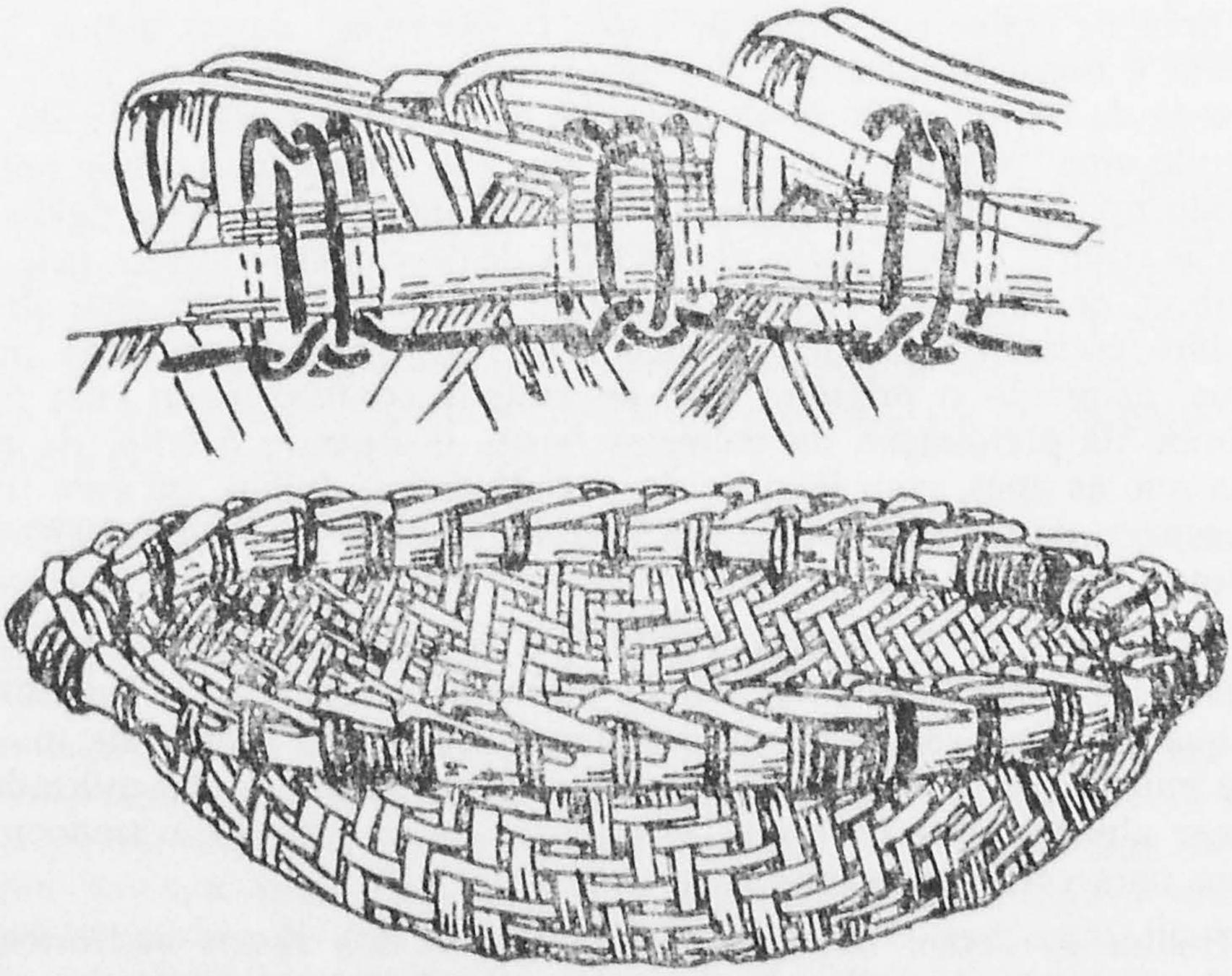


Fig. 1. Peneira com detalhe de remate "tipo tapirapé" (*apud* Baldus 1970: 269 fig. 22).



Fig. 2. Cesto com detalhe de remate. Padrão *i-auvaná-pypará:* "seu guará rastro" (*Apud* Baldus 1970:412 fig. 23).

A diferença entre esse remate de cestos e outros do grupo com beira reforçada é que as tiras sobressalentes do trançado metidas entre os dois aros, são separadas uma da outra, formando um relevo semelhante a uma trança de cabelo ou ponto de cadeia. Esse detalhe pode ser observado no desenho reproduzido do livro de Baldus (fig. 2 deste trabalho) e no de F. e G. Grünberg, referente à cestaria Kayabi, que reproduzimos a seguir.



Fig. 3. Detalhe de remate "tipo tapirapé" em peneira dos índios Kayabi (*Apud* Grünberg 1967:61 fig. 31d).

Como se vê, esse mesmo remate aparece no acabamento das apás e peneiras dos índios Kayabi que, ademais, são semelhantes em outros característicos às dos índios Tapirapé. Assim, não só no aspecto "arquitetônico", em forma de meia-calota (ou tijeliforme) das apás, no acabamento e na técnica de "tucume" das talas [9] se verifica essa identidade, mas também por serem pintadas as apás, em ambas as faces, depois de prontas e, então raspadas suas talas lisas para realçar os desenhos. Técnica, aliás, dificílima e poucas vezes bem lograda. E, por último, pelo fato de alguns padrões ornamentais dos trançados tapirapé e kayabi apresentarem um "ar de família".

Compare-se, por exemplo, a apá dos Tapirapé nº 32.061, col. Charles Wagley e a apá dos Kayabi, col. particular de Cláudio Vilas Boas. (Ver fotos 1/2 e 8).

Contudo, são mais complexos e variados os padrões de desenho dos cestos Kayabi que dos Tapirapé. Talvez por terem estes últimos abandonado praticamente, nos últimos anos, a arte do trançado [10]. Assim, enquanto que na coleção tapirapé recolhida por Baldus e Wagley encontramos apenas 4 padrões distintos presentes nos cestos *yru e* nas apás *topé,* na coleção dos Grünberg doada ao Museu Paulista e aos museus de Viena e Basiléia, descrita e ilustrada por eles, comparecem 17 padrões diferentes, com as respectivas denominações indígenas, cada qual podendo ser combinado com um ou mais padrões em um mesmo cesto.

A coleção kayabi do Museu do Índio, recolhida por Orlando e Cláudio Vilas Boas, consta de 3 apás e um jamaxim (*panaku*), este último semelhante ao descrito pelo casal Grünberg (1967:58 fig. 28). As apás ns. M. I. 6.308 e 6.309 são iguais entre si, variando apenas no tamanho (v. foto 4). Assemelham-se à apá ilustrada por Grünberg nas figs. 17a e 17b, cujo padrão de desenho os Kayabi chamam *yowiteran,* que não tem significado, "é desenho mesmo", a julgar pela informação de nosso cesteiro Kayabi. Esse padrão aparece em inúmeros cestos vasiformes, tanto do tipo rígido como flexível, dos Tapirapé (cf. foto 57 Baldus 1970:266) e na apá n.º 32. 060 da coleção Wagley do Museu Nacional (ver foto 3) [11]. Baldus, como vimos, não encontrou esses "cestos chatos" em suas visitas às aldeias tapirapé. O acabamento da apá kayabi da coleção Vilas Boas, do Museu do Índio (nº 6.308), e de uma série delas pertencente à coleção particular dos dois indigenistas, bem como da totalidade das que colhemos em 1977, é do tipo que convencionamos chamar "tapirapé". Duas apás (ns. 6.309 e 6.310) da coleção Vilas Boas do Museu do Índio, provindas dos Kayabi, apresentam um acabamento que difere do "tipo tapirapé" num pequeno detalhe. Passemos a descrevê-lo: aplica-se ao bordo do cesto dois aros plano-côncavos, amarrados a intervalos regulares com fio duplo, contínuo, de algodão, que acompanha longitudinalmente o aro externo, nisso assemelhando-se ao remate "tipo tapirapé. No entanto, as talas sobressalentes do trançado, ao invés de separadas e dispostas como em ponto de cadeia, são torcidas juntas apertadamente da direita para a esquerda e perpassadas, sucessivamente, por cima e por baixo de cada uma dessas ataduras, dando ao arremate a aparência de um cordel torcido,[12] Além dessa dissemelhança, cabe notar que uma das apás em questão (nº 6.310 M. I .) é de feitura mais rústica que as outras, em forma de prato raso (platiforme) e sem pintura (ver foto 7).

O padrão de desenho de trançado tapirapé chamado por Baldus *i-auvaná-pypara* — "seu guará rastro" (*cf*. fig. 2 deste trabalho) e por Wagley *avã-napú-pará,* significando segundo este último, "pégadas de raposa do campo", expressão que, a seu ver, "evidentemente descreve o tipo

quadrado do desenho" (*), comparece também numa apá coletada por Harald Schultz em 1960 entre os Kayabi do r. Arinos (nº 11.263 Museu Paulista),sem que o coletor indique o nome e significado do desenho.

Na coleção de apás dos índios Kayabi feita por mim em 1977 na maloca de Mairopãn, próximo ao P.I. Diauarum, do Parque Nacional do Xingu, e na de Grünberg em 1966 (1967:56), encontra-se um desenho ornamental chamado por esses índios *awarapupat* — "cara de gambá", segundo Grünberg, que quer dizer "rastro de gambá (*Delphis sp.*) ou raposinha do campo", personagem de sua mitologia, segundo meus informantes. O mesmo padrão orna a empunhadura da borduna que adquiri nessa maloca. Temos presente aqui um mesmo significado atribuído a padrões algo dissímiles, nas duas tribos, uma vez que o "rastro de raposa" dos Kayabi é expresso simbolicamente por um losango que emoldura quatro losangos menores, dando também, neste caso, a idéia da pisada de um bicho. (*cf.* fig. 4).

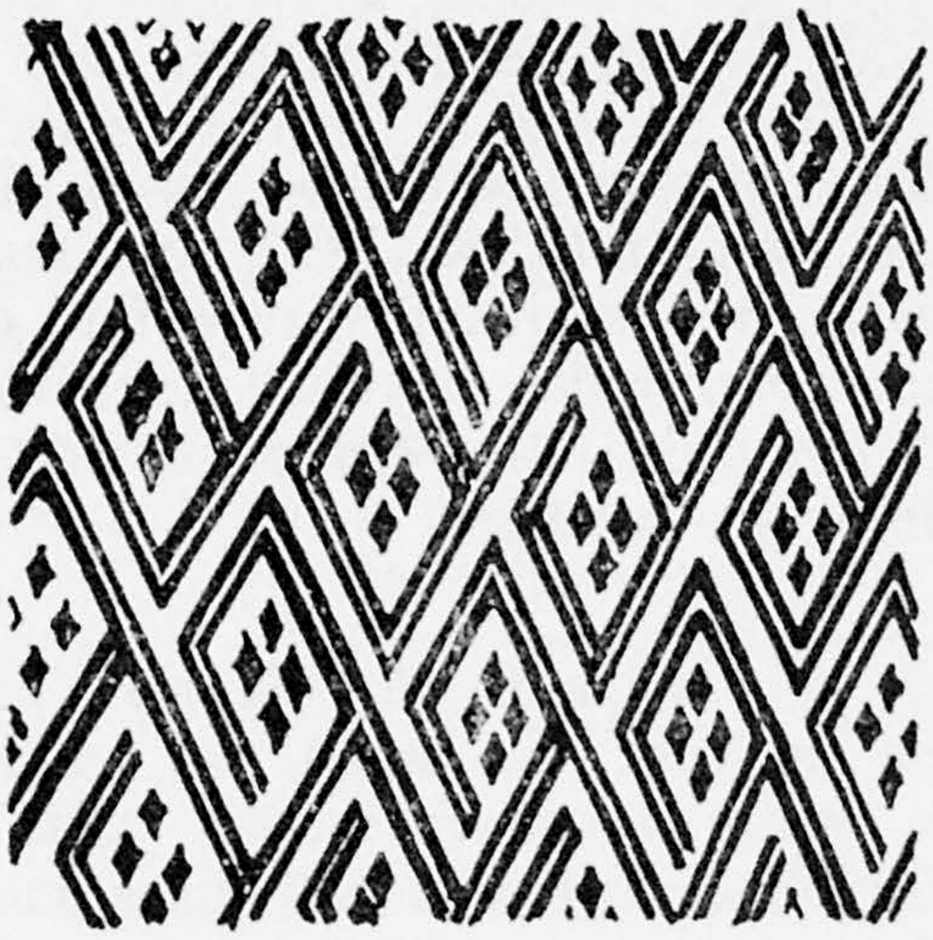


Fig. 4. M.I. nº 6.307, col. Vilas Boas, 1955. Jamaxim (*panaku*) dos índios Kayabí. Detalhe do fundo com padrão *awarapupat*. Desenho de Rodolfo Burgos.

Nessa coleção feita por mim em 1977, há um cesto trançado por Mairopãn, que fez questão de executar o padrão mais complexo, representando um sobrenatural antropomorfo. Esse podrão é chamado *taangapfaña-ëp*, que significa "homem *taanga* com dedos abertos e esticados como garras". O mesmo padrão com designação e significado equivalentes foi colhido por Grünberg (1967:56 fig. 18). Uma variante deste desenho ornamental de trançado, por sinal muito complexo, aparece também em alguns cestos Tapirapé (Ver foto 8).

O importante a assinalar é que justamente este padrão foi tomado pelos Kayabi de seus vizinhos Apiaká, segundonos disse o kayabi Txiravé,

filho de Mairopãn. A mesma informação foi dada a Grünberg, 10 anos antes, pelos Kayabi do rio dos Peixes (Grünberg 1967:56). Teriam-no os Apiaká transmitido aos Kayabi de um lado e aos Tapirapé do outro?

Além do acabamento e padrões de desenho, um item importante a comparar nas apás tapirapé e kayabi é a técnica de pintura e os ingredientes utilizados. Durante nossa estada entre os Kayabi, assistimos a coleta da tinta e pintura de suas apás. Utilizam para isto a seiva da entrecasca do jequitibá (*Cariana sp.*), de cor vermelho-sangue que, oxidada, escurece, tornando-se marrom escuro, com que besuntam 5 a 10 vezes o cesto durante vários dias. Depois de bem seco, raspam com um estilete de taquara a tinta da face lisa das talas, deixando a que ficou impreganada na sua superfície áspera.

Para Wagiey e Galvão (1948:197), que estudaram os Tapirapé, "... o cesto, depois de pronto, é besuntado com sumo negro de jenipapo e as tiras ímpares (*odd strands*) são raspadas, produzindo o efeito de uma decoração em negativo".

O termo raspado (*scrapped*) utilizado pelos citados autores e não lavado, como diz Max Schmidt (1942:299) ao referir-se a procedimento semelhante entre os Bakairi [13], se justifica pelo fato de que a pintura dos cestos tapirapé — assim como a dos Kayabi e também dos Paresi — é bem mais grossa e brilhante que a de outros grupos, devido, no caso dos Kayabi, à repetida mão de tinta que recebem.

Segundo Baldus, nos traçados dos índios Tapirapé "... o corante é obtido duma mistura de sumo de jenipapo com cinza da casca de determinada árvore de altura média, cujas frutas amarelas têm tamanho de cereja. Espalhado sobre toda a superfície do cesto e uma vez seco, é raspado com faca das tiras que mostram o lado liso, isto é, o lado que, antes de terem sido as tiras fasquiadas da haste da qual faziam parte, era o seu lado externo" (1970:266).

Prossegue dizendo que:

"Quando, por descuido, o trançador deixa de torcer uma tira destinada a ficar com o lado áspero para fora, esta acaba atravessando como linha clara toda a ornamentação, ao passo que uma linha preta cruza o desenho, no caso de uma tira destinada a mostrar no ornamento, seu lado liso, estar colocada, desde o início da confecção do fundo, com o lado áspero para fora, continuando assim através de todo o cesto. Ambas essas falhas aparecem no ornamento produzido na fig. 26". (Baldus 1970:266 fig. 26 p. 415) (ver fig. 5).

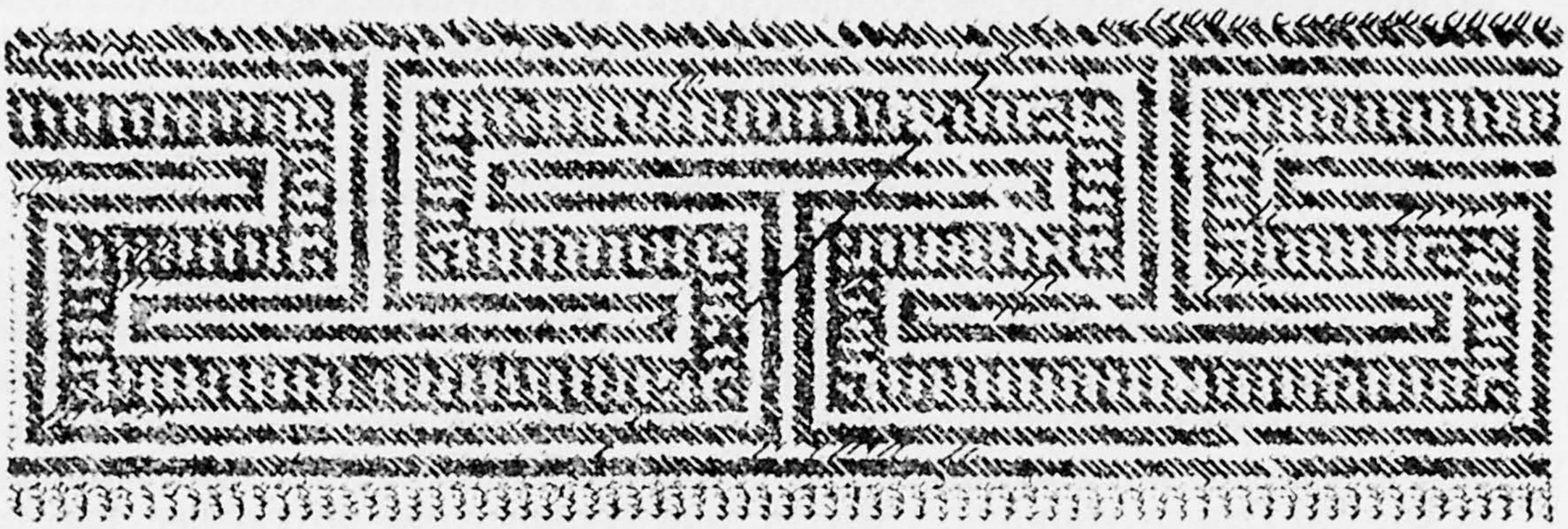


Fig. 5. Esquema de padrão ornamental de um cesto dos índios Tapirapé. Note-se a tala negra e branca atravessando o trançado. (*Apud* Baldus 1970:415 fig. 26).

As apás Kayabi de nossa coleção e da coleção particular dos irmãos Vilas Boas mostram até mesmo esse defeito a que se refere Baldus no tocante aos cestos tapirapé. Isto se deve, certamente ao fato de que, sendo o cesto trançado com talas monocromas e o desenho muito complexo, o menor descuido do cesteiro ocasiona a colocação da face errada da tala. Esse engano se torna muito mais nítido depois de pintado o cesto. (Comparar com foto nº8, apá dos índios Kayabi).

Contudo, o material empregado nos trançados tapirapé e kayabi não é o mesmo. Os Tapirapé utilizam a palha e a casca do pecíolo da palmeira buriti (*Mauritia sp.*). Os Kayabi empregam: vara de taquarinha (*uru-ëp* em kayabi — *Arundinaria sp.*) nos cestos tijeliformes e fasquias de siriuba (?) [14] bem como palha do "olho" (broto) de tucum (*Astrocaryum sp.*) nos abanos (Cf. Grünberg 1967:54 e 59).

Segundo Nimuendaju (1948:307), os Kayabi falam um dialeto tupi que quase não se distingue do kamayurá.

"O nome Kayabi aparece pela primeira vez no relatório de Castelnau na região do rio Tapajós. Em 1848, os Kayabi figuram numa lista de tribos como índios indomáveis que viviam perto do Salto de Paranatinga. Em 1884, von den Steinen encontrou entre os Bakairi do Paranatinga duas mulheres kayabi que foram capturadas durante a infância". (*Ibidem*).

Esses índios foram estudados por Georg Grünberg que publicou recentemente (1970) uma monografia a respeito deles, que não pudemos consultar por estar escrita em alemão. Grünberg passou 8 meses entre os Kayabi do rio dos Peixes, em 1966. Consultamos a coleção de trançados que ele doou ao Museu Paulista e seu estudo sobre sua cultura material, baseado nessa coleção e em outras de museus europeus (1967). Por ocasião do seu trabalho de campo, esse etnólogo austríaco estimou a população Kayabi em cerca de 250 índios, sendo 148 no Parque Nacional do Xingu, 51 no

rio dos Peixes, 16 jovens em Utiariti, 17, no alto Juruena e aproximadamente 20 no baixo Teles Pires. O posto indígena fundado pelo antigo SPI em 1924 fora abandonado em 1965. O grupo do rio dos Peixes era também assistido por missionários da Prelatura de Diamantino que, em diversas ocasiões, serviram de mediadores nos conflitos entre os Kayabi e seringueiros (*cf.* Grünberg 1966:145/146).

Em agosto de 1977, passamos 12 dias numa maloca Kayabi, situada próximo ao P.I. Diauarun, no norte do Parque Nacional do Xingu. Nessa ocasião, um nosso informante enumerou as tribos com que os antigos Kayabi entraram em contato. Disse textualmente: "no Teles Pires moravam os Txikão [15]. Depois vieram os Kayabi, que viviam antes no rio dos Peixes, afluentes do Arinos. Moravam lá também, no rio que chamamos *Yawarhy*, os Apiaká, que nós chamamos *Patuitsin;* mais longe, os Munduruku (chamados pelos Kayabi, *È-wirá-ëp*), os Bakairi (*È-wirá-poku* e os Kayapó (*Ipewë*)".

De acordo com Max Schmidt (1942a:17), o território referido por Grünberg era o que os Kayabi ocupavam quando de sua expedição de 1927, permanecendo o mesmo desde os encontros desses índios com membros da expedição Antônio Pyrineus de Souza, da Comissão Rondon, em 1915. Suas correrias, contudo, levavam-nos às aldeias dos Bakairi, no rio Paranatinga, perto dos formadores do Xingu (*op. cit.*: 18). Ainda assim, dificilmente alcançariam a região do Araguaia habitada pelos Tapirapé.

* * *

Os índios Tenetehara habitam a região banhada pelos rios Mearim, Grajaú e Pindaré, no Estado do Maranhão. O sumário da história dos Tenetehara, publicado por Wagley e Galvão no *Handbook of South American Indians*, indica que eles "... parecem ter habitado essa região geral desde tempos pré-colombianos e têm estado em contato com a civilização ocidental, de uma forma ou de outra, por mais de 300 anos (1948:138. Ver também Wagley e Galvão 1961:23/26).

Como dissemos, o detalhe de acabamento tipo "tapirapé" se encontra também nas apás trançadas dos índios Tenetehara (Guajajara e Tembé). Embora esses índios utilizem em seus trançados finas lâminas, geralmente pintadas de castanho avermelhado de várias tonalidades, extraídas do caule de uma marantácea — o arumã (*Ischnosiphon sp.*) ou guarimã, como escreve Galvão —; não obstante a concepção geral desses cestos tijeliformes e sua padronagem decorativa serem distintas, bem como a pintura das talas anteceder o seu entretecimento, o remate é idêntico ao dos dois grupos tupi já mencionados: Tapirapé e Kayabi. Além disso, esse acabamento, mais fino que o dos cestos tapirapé devido ao material empregado (arumã), comparece na totalidade das apás da coleção feita por Wagley, cerca de 20 exem-

plares, para o Museu Nacional. E também nos cinco espécimes de apás tembé recolhidas em 1918 e 1928 pelo extinto SPI nas suas aldeias, por Raymundo Lopes, em 1930, e por colecionadores esparsos, posteriormente, doados ao Museu Nacional.

O remate de cestos do tipo que convencionamos chamar "tapirapé" aparece também nos trançados dos índios Parintintin, do igarapé Ipixuna, afluente do lago Urupiara, r. Madeira (peneira nº 38.721 Museu Nacional, col. Wand M. Kracke, 1968), e num cesto em forma de gamela (gameliforme) dos índios Jurúna (nº 13.611, coleção Sociedade Geográfica Brasileira, de 1914); em três peneiras (*yrupé*) dos Kaiwá, das cabeceiras do r. Iguatemi, sul de Mato Grosso (ns. 33.594, 33.595, 33.596) e em dois cestos vasiformes (*ajaká*) dos mesmos índios (ns. 33.584 e 33.586), coletados por Watson, Galvão e Nélson Teixeira em 1943, todos eles do acervo do Museu Nacional.

É de assinalar que, numa coleção feita por Anthony Seeger, em 1972, encontramos duas peneiras (ns. 39.223 e 39.224 M.N.) dos índios Suyá, chamadas *'kwuqu* em sua língua, com o detalhe de acabamento do "tipo tapirapé". É provável que se trate de um empréstimo dos Kayabi, que se encontram desde 1956 no Parque Nacional do Xingu, em contato com aquele grupo Jê.

* * *

Os Kayabi estiveram em contato com os Paresi, ou ao menos com o subgrupo Irantxe, na escola da missão jesuítica de Diamantino, em Utiariti, segundo testemunho de Georg Grünberg (1966:144). Proviria desse contato direto, ou intermediado pelos Bakairi, a presença de tintura posterior das apás entre os Paresi?

Ao contrário dos Kayabi, os Paresi têm uma longa trajetória de contato com a civilização. A primeira notícia etnográfica desses índios data de 1723 e se deve ao bandeirante Antônio Pires de Campos(Métraux 1942:160). Grupo aruak, habitavam uma vasta área chamada por aquele preador de escravos "o reino dos Parecis", que corresponde à chapada do mesmo nome ou Serra do Norte. Da mesma forma que os Mojo (e Bauré) do leste da Bolívia, também aruak, os Paresi parecem provir do norte do Amazonas, tendo migrado para o seu atual território, depois dos Mojo. Além de pertencerem à mesma família lingüística, os antigos Paresi tinham em comum com os Mojo, a excelência de sua arte plumária, dos seus tecidos e suas amplas e retas estradas (Métraux 1942:161). Com os tupi, a prática da tapiragem, e com grupos amazônicos, o uso do curare (*Ibidem*).

Dividiam-se em vários subgrupos (Kabixi, Uaimaré, Irantxe, Kozarini ou Paresi-Kabixi, este último formado por índios de outras tribos, como os Nambikuara, fundidos aos Paresi). Max Schmidt, que teve um contato com

os Irantxe e Paresi-Kabixi em 1928, expressa, segundo Métraux (1942:161), a opinião de que:

"... a progressiva conquista da área pelos Paressi-Kabishi, ilustra o caráter das migrações Arawak: através da guerra constante, dos intercasamentos e da escravização, pequenos grupos dirigidos por personalidades poderosas, impuseram a cultura e a língua arawak a gente de origem totalmente diversa".

A monografia de Métraux que vimos citando, incluída no HSAI, não oferece maiores informações sobre os contatos intertribais dessa tribo. Roquette Pinto, que visitou um subgrupo Uaimaré na aldeia Queimada e na estação telegráfica de Utiariti, em 1912, quando já estava muito aculturado, refere-se apenas à sua influência sobre os Nambikuára.

Sem referir a fonte, Métraux reproduz nessa monografia um mito Paresi em que são mencionados os Bakairi:

"Tschenikauré, irmão de Uazale, era a 'grande onça' que devorou Kamazu, o ancestral dos Paresi-Kabixi. Waikomoné, filho de Kamazu, matou a onça. As flechas da onça se transformaram em índios Bakairi. Todos os índios hostis aos Paresi eram tidos como membros da família da onça mitica" (*op. cit.*: 169).

A Métraux devemos, igualmente, a informação de que os cestos Paresi eram pintados depois de seu entrançamento:

"Peneiras circulares e travessas côncavas eram feitas de talas de bambu segundo padrões simples, xadrezados. As talas eram lisas e brilhantes de um lado e rugosas, do outro. Volteando as talas, enquanto se trançava, se expunha lados alternados, produzindo-se automaticamente desenhos geométricos. Padrões mais complexos eram obtidos mediante o trançado entrecruzado em diagonal (*twilled*) (...). O cesto depois de pronto era besuntado com um pigmento negro que, ao aderir ao lado rugoso das talas, permitia realçar o desenho" (1942:164).

Comparados aos cestos pintados dos Kayabi e Tapirapé, os dos Paresi nos pareceram os mais plenamente realizados do ponto de vista estético e técnico, embora os dos Kayabi se destaquem por uma variedade e complexidade maior de desenhos, alguns com figurações simbólicas, como vimos.

Além da pintura posterior, as apás Paresi que vimos no Museu Nacional, coletadas por Roquette Pinto e membros da Comissão Rondon, apresentam também o acabamento "tipo tapirapé", porém mais elaborado. Principalmente porque executado com finas tiras de cipó imbé (*Philodendron imbé*), e não com fio de algodão, como ocorre em todos os grupos em que aparece, antes mencionados. Com essas tiras entrançam as talas sobressalentes das paredes do cesto, cobrindo totalmente o aro do bocal. (V. foto 9).

Embora superado de longe pelos Paresi, certo esmero de acabamento se observa também nos cestos com remate "tipo tapirapé" dos próprios Tapirapé, Kayabi e Tenetehara, sendo executado de maneira relapsa, pelos demais grupos tupi que o empregam. Só por isso diríamos que não é casual ou derivado de um procedimento técnico que se imporia por si mesmo.

Algumas evidências, contudo, colocam em dúvida a validade dessa hipótese. Tais são: o fato de termos encontrado remate "tipo tapirapé", executado de forma relativamente relapsa e grosseira, em duas peneiras Suyá, já mencionadas; em outra dos índios Tukano do rio Uaupés (nº 20.411, col. Com. Rondon, Museu Nacional); num abano que adquirimos de um índio waurá, na aldeia Yawalapiti (nº 39.641 M.N. col. B. Ribeiro), e numa peneira comparada numa feira popular em Aracati, Ceará (n.º 39.689 M.N., Col. Berta Ribeiro), importante centro cesteiro.

No conjunto das coleções estudadas, esta ocorrência não nos parece relevante, embora não tenhamos uma boa explicação para ela, a não ser que se trata de um procedimento técnico possível, entre tantos outros, dentro de uma vasta gama de alternativas.

Resta mencionar a presença nas apás Bakairi do acabamento "tipo tapirapé", da tintura posterior ao entrançamento e a retirada da tinta das talas lisas por lavagem e não raspagem. Cumpre dizer que essas características não foram inferidas pelo exame das peças, uma vez que não encontramos cestos desse tipo nas coleções consultadas, mas sim por referências bibliográficas (Max Schmidt 1942 e 1947).

Os contatos hostis entre os Bakairi e Kayabi são conhecidos de longa data. von den Steinen encontrou duas prisioneiras kayabi na aldeia bakairi do r. Paranatinga (1942:146). Sabe-se, inclusive, que os Kayabi são os responsáveis pela bipartição dos Bakairi em um grupo a oeste, o do rio Novo e Paranatinga, e outro a leste, o do Batovi-Culisevo. (Max Schmidt 1947:13).

Existem evidências, igualmente, de relações às vezes hostis, entre os Bakairi do oeste e os Paresi. Aires do Casal e Martius pensaram que os primeiros "... eram derivados dos índios Parecis" (K. v. d. Steinen 1942:123), o que não é certo. No entanto, em sua primeira viagem ao Xingu, em 1884, v. d. Steinen encontrou duas mulheres Paresi casadas com homens Bakairi, vivendo na aldeia desses últimos (*op. cit.*: 146). Max Schmidt assinala a semelhança entre as lendas Paresi e Bakairi e a menção nelas dos nomes de uma e outra tribo (Schmidt 1947:16).

Seriam os Bakairi a ponte entre os Paresi e os Kayabi, transmissores das técnicas de trançado de que vimos tratando?

Lamentavelmente, não encontramos nas coleções do Museu Nacional e do Museu do Índio exemplares de apás como as reproduzidas por Max

Schmidt (1942:298, fig. 177 e 1947, figs. 37 e 38). Os padrões geométricos que ornamentam esses cestos (principalmente losangos) são correntes nos trançados, pintura de corpo e pintura ornamental de objetos dos índios do alto do Xingu, exceto o desenho de meandro da figura 38, de que falaremos mais adiante. O acabamento, pelo que se pode ver pelas fotos reproduzidas por Max Schmidt, é do tipo "tapirapé" elaborado, aproximando-se ao das apás Paresi mais que às dos Kayabi.

Um fato a assinalar, que perturba o fio do nosso raciocínio, é que o cesto tijeliforme — chamado, por coincidência, *apá* (*Schmidt* 1947:39) pelos Bakairi do Culisevo — reproduzido por esse autor na sua obra *Ensaios de Etnologia Indígena* (1942:298, fig. 177) foi adquirido, segundo afirma Max Schmidt, por Herman Meyer, em 1889, na aldeia bakairi do Culisevo e doado ao Museu Etnográfico de Berlim. As apás retratadas por Schmidt nas figs. 37 e 38 de uma obra posterior (1947) foram adquiridas por esse autor, em 1927, na aldeia bakairi do r. Paranatinga. Todas as três são extraordinariamente parecidas entre si. Contudo, a colhida por Herman Meyer, na aldeia bakairi do Culisevo, foi pintada depois de trançada, à maneira Kayabi. O lógico seria que ela procedesse do r. Paranatinga, porque somente esse grupo Bakairi é que teve contato com os Kayabi, como vimos.

Outra hipótese, porém, pode ser levantada. Como se sabe, os Bakairi do leste foram descobertos, junto com os outros grupos alto-xinguanos, por von den Steinen, em sua primeira viagem em 1884. A partir de então, o fiel companheiro do etnólogo alemão, Antônio, bakairi do oeste, fez outras viagens ao Culisevo para confraternizar com seus cotribanos. É provável que date dessa época a introdução da referida apá, e das apás de um modo geral, já que não foram mencionadas por von den Steinen, nem por Max Schmidt, entre os outros grupos alto-xinguanos [16].

A técnica de pintura empregada nos referidos cestos, segundo Max Schmidt, não é a mesma:

"Na cesta chata proveniente de Simões Lopes, a superfície áspera das fibras está tingida de negro antes de trançar, enquanto que a coloração da ces proveniente do rio Kulisehu foi efetuada de modo que toda a cesta, trançada da maneira descrita, mas sem que se tenha tingido antes a superfície áspera das referidas fibras, está tingida com *hollin* (?) e em seguida lavada. Por lavar o *hollin,* desapareceu das partes da superfície da cesta (a tinta) nas partes formadas pela superfície lisa das fibras do trançado, ao passo que as partes em que as fibras aparecem com sua superfície áspera, se conservaram com a cornegra" (1947:39. Ver também Max Schmidt 1942:299).[17]

Com referência às mesmas apás, Max Schmidt chama atenção para o bordo, dizendo que:

"A maneira de formar um lindo bordo, dos extremos livres das fibras do trançado, saindo do canto superior deste, é a mesma em ambas as cestas (1947:39). [18]

Referindo-se ainda a essas três apás, Schmidt assinala que, em sua forma exterior e no bordo, são idênticas. O que singulariza a que reproduz na fig. 38 (colhida por ele na aldeia bakairi do Posto Indigena Simões Lopes) é o desenho ornamental de meandros praticamente inexistente na ornamentação dos traçados do alto Xingu, porém,

"... comum, por exemplo, na ornamentação dos Kayabi, vizinhos dos Bakairi, aparecendo esporadicamente também na ornamentação de outras tribos, vizinhas dos Bakairi, na região dos afluentes do Xingu" (1947:40).

Por isso, Max Schmidt considera que

"... os meandros que aparecem na superfície da cesta chata proveniente dos Bakairi de Simões Lopes e um elemento alheio à ornamentação típica dos Bakairi e imposto a estes por influência de outras tribos. Como havia entre os Bakairi do Paranatinga, mulheres Kayabi, se pode supor que estas tenham imposto o ornamento novo aos Bakairi" (1947:40).

Por último assinala que, as irregularidades de estrutura verificadas nesse cesto se devem, provavelmente, ao fato de os Bakairi

"... terem aceito o novo ornamento sem conhecer suas condições técnicas" (*Ibidem*).[19] Curiosamente, esse motivo ornamental — meandros de 5 tempos — comparece nos cestos Paresi, coletados por Roquette Pinto, e outros colecionadores que o antecederam (ver apás n. 11.185, col. Roquete Pinto, 1912; 2.613, sem data e sem indicação do colecionador, acervo do Museu Nacional). (*cf.* foto 9).

Como se vê, a análise que procedemos, indica coerências e discrepâncias, que devem ser levadas em conta. Uma delas seria a lembrada por Erland Norndensköld, de que não se deve confiar na etiquetação dos museus (1924:2). Acreditamos, contudo, que elas não chegam a derrubar a suposição da possibilidade de relações entre os grupos mencionados, relações diretas ou através de intermediários. Isto porque, da mesma forma como os implementos de ferro dos civilizados chegaram a tribos que nunca tiveram contato com eles, técnicas e elementos de cultura podem ter atingido grupos que não mantinham relacionamento direto e contínuo entre si.

Vimos que, no caso dos trançados, até mesmo um padrão de desenho é transmitido de uma tribo a outra, como nos casos citados, Apiaká — Kayabi e Kayabi — Bakairi.

A homogeneidade de áreas culturais, como a do alto Xingu e do alto rio Negro, se explica pela atuação de sistemas de intercâmbio e comércio

intertribal. Estes funcionam como mecanismos de integração e, ao mesmo tempo, de diferenciação, especializando certas tribos em determinadas manufaturas, usadas por todos os componentes da área.

Os fenômenos de empréstimo de tecnologia do trançado que examinamos abrangem, na verdade, um território muito maior que o de qualquer área cultural. Isto não impede, porém, que sejam levados em conta e re-

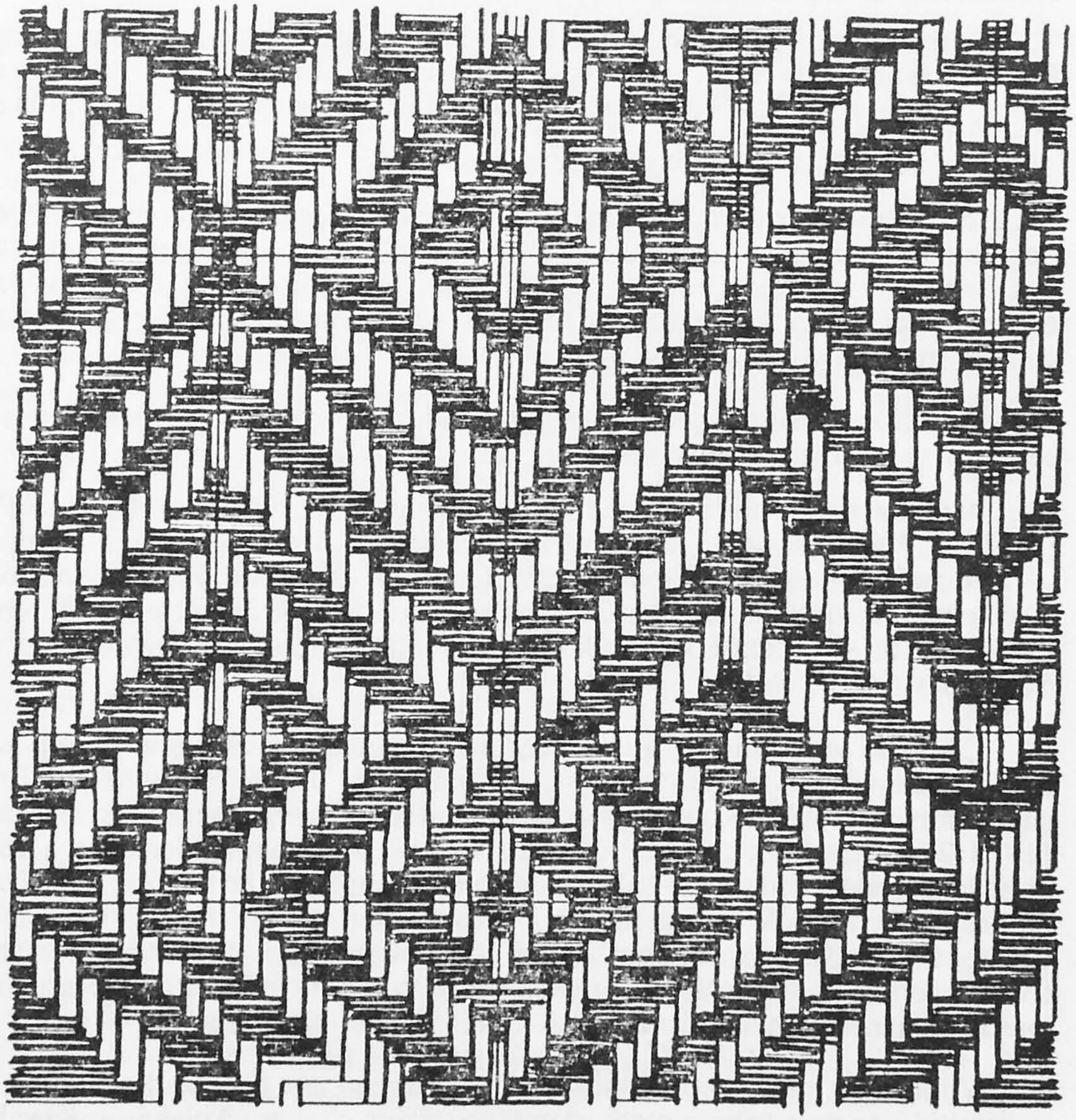


Fig. 6. *Apud* Max Schmidt 1947, fig. 47. Esquema do trançado da apá reproduzida na fig. 38 mostrando as imperfeições do padrão "Kayabi" adotado pelos Bakairi.

examinados face a outras evidências [20]. No presente estudo, propusemo-nos a levantar essa possibilidade e chamar a atenção para dois procedimentos técnicos que, não tendo foros de invenção independente, podem lançar alguma luz sobre a história dos contatos intertribais.

Tentativas recentes de pesquisa etnohistórica, mediante a utilização de elementos de cultura material, foram feitos, em relação a grupos indígenas brasileiros, por Thekla Hartmann (1976) e Dolores Newton (1974). Em ambos os casos, porém, examinaram-se afinidades entre tribos cultural e lingüísticamente aparentadas, como os Borôro orientais e ocidentais, no primeiro, os Krikati e Pukobyé, subgrupos Timbira, no segundo. Na falta, ou como complemento, de documentação histórica, o método se mostrou fecundo.

Um trabalho de Gertrude Dole (1956) sobre a presença do tipiti no complexo da mandioca na América do Sul, tendo em vista detectar a origem, difusão e evolução desse implemento de processamento da farinha e do próprio complexo, obedece a uma metodologia que se assemelha à utilizada no presente trabalho, por considerar a difusão sobre vastas áreas. Não nos propomos nem nos atrevemos, contudo, a tirar ilações semelhantes às da referida autora, como seja, inferir a origem das técnicas de acabamento "tipo tapirapé", ou de tingimento de cestos, e se, no caso de tingimento, uma dessas técnicas (tintura posterior) representa um estágio mais atrasado da outra (tintura prévia).

A metodologia usada no presente estudo procura combinar os princípios contidos no conceito "critério de forma" dos histórico-culturalistas, uma vez que leva em conta procedimentos técnicos que não decorrem do modo de manufatura, ao lado de evidências históricas, culturais e lingüísticas que os contextualizam. [21]

Concluindo: o material comparativo parece fortalecer a suposição de que existiu um empréstimo de procedimentos micro-tecnológicos concernente à técnica de pintura de cestos e padrões ornamentais entre os Tapirapé, os Kayabi, os Bakairi do oeste e os Paresi; e entre os citados grupos e outros do tronco tupi, com referência ao acabamento de cestos "tipo tapirapé".

A dar-se crédito à hipótese de Max Schmidt (1947:40) e de Nordenskiöld (1924:2) de que se deve buscar a origem de uma técnica no grupo que melhor a realiza, poder-se-ia deduzir que a técnica de pintura de cestos posterior ao seu entrançamento e o acabamento "tipo tapirapé" seriam originários dos Paresi.

NOTAS

(1) — Segundo Métraux, "... o centro dedispersão dos tupi deve ser situado na bacia do Tapajós e na do Xingu, de preferência sobre o curso superior do primeiro desses rios" (1928:310). Ou mais precisamente: "Os tupi-guarani são uma raça cuja

cultura se compõe de elementos que têm na América do Sul uma distribuição oriental e setentrional. Como nenhuma tribo tupi-guarani de certa importância se estabeleceu em época pré-histórica na margem esquerda do Amazonas, e como a ocupação da costa se fez em período tardio, é forçoso reconhecer o centro de dispersão das tribos dessa raça em uma área limitada ao norte pelo Amazonas, ao Sul pelo Paraguai, a leste pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira" (*op, cit.,*: 312).

(2) — Aryon dall'Igna Rodrigues, pondera que: "... quase todas as famílias lingüísticas do troco tupi até agora reconhecidas se concentravam na região do Guaporé, isto é, do alto Madeira, particularmente os rios Guapore e Jiparaná (ou Machado). As famílias Arikên, Kanoé, Mondé, Ramarama e Puruborá encontram-se exclusivamente nessa região e também a família tupi-guarani acha-se ali representada. Este fato sugere que talvez o centro de difusão dos Proto-Tupi deva ser procurado na área do Guaporé" (1964:103). Essa área também se encontra inserida no perimetro delimitado por Métraux.

(3) — Na terminologia da cerâmica arqueológica brasileira, corresponderiam aos vasilhames tipo "meia calota" ou "meia esfera" (*Cf.* TABC 1966:10). Neste grupo estão compreendidos os cestos chamados correntemente de peneiras (ou urupemas) e apás (os dois últimos termos de origem tupi). Empregamos os vocábulos peneira ou urupema para esses cestos em forma de meia calota (tijeliformes), de malhas separadas que seriem para cernir a farinha. E reservamos a designação apás para os de malha cerrada, usados como recipiente ou, quando não pintados, para peneirar farinha de milho, filtrar o veneno da mandioca brava e outros fins. (*Cf.* B. Ribeiro *ms.* a).

(4) — O acabamento dos vasilhames trançados (cestos) pode ser dividido em dois grandes grupos principais: os de bordo liso e os de bordo reforçado. Dentro deste segundo grupo encontramos os seguintes procedimentos principais: 1) acabamento com reforço de aro plano-côncavo justaposto ao beiral do cesto, interna e externamente, onde situamos a variante "tipo tapirapé"; 2) acabamento com reforço apartado do bordo do cesto; 3) acabamento com aros múltiplos. (B. Ribeiro, Ms.).

(5) — O critério de diagnóstico tendente a avaliar se um elemento de cultura tinha vínculo genético com o outro, presente em um grupo humano distante, foi o chamado "critério de forma ou de qualidade", elaborado originalmente por Ratzel, mas desenvolvido por Graebner, que lhe atribuiu essa designação. Wilhelm Schmidt prefere chamar o "critério de forma" de "critério de qualidade", para estabelecer um paralelismo com o "critério de quantidade". "E também porque, como acentua Graebner, ele se apresenta não independentemente de um objeto, mas juntamente com um objeto, cuja qualidade caracteriza" (W. Schmidt 1939:144). O exemplo que instrui o critério de qualidade dado por Wilhelm Schmidt é muito simples: "Nada há de particular no fato de que em duas culturas distintas que possuem lanças e machados, as lanças apresentem pontas e os machados extremidades afiadas, porque essas características dizem respeito à natureza mesma desses objetos, sem as quais não atingiriam os fins a que se destinam, O critério de qualidade só se impõe se (...) a ponta da lança e o fio do machado apresentarem caracteres especiais" (*op. cit.*, 147). Outro exemplo oferecido por W. Schmidt diz respeito à manufatura de um artefato: "Cada matéria-prima implica uma 'lei peculiar de fabricação', que difere em se tratando de madeira, pedra ou ferro, por exemplo. Semelhanças em duas culturas derivadas da natureza do material não podem ser usadas como critério de qualidade. Um critério de qualidade, contudo, se dá, se o trabalho, nos dois elementos culturais, transgride a lei de manufatura dessa matéria-prima" (Schmidt 1939:148).

Cabe assinalar que uma metodologia baseada em princípios semelhantes tem sido empregada na lingüística, mediante a utilização da estatística lexical. Ela foi usada por Morris Swadesh na classificação das línguas americanas (1955) e por Aryon Dall'Igna Rodrigues, a exemplo daquele, na classificação do tronco lingüístico tupi (1946:99). Rodrigues lança mão das percentagens de cognatos determinadas por

Swadesh para estabelecer o grau de afinidade entre línguas desse tronco. Assim, quando ocorrem semelhanças da ordem de 60% entre os cognatos de línguas de uma mesma família, considera-se que se trata de uma subfamília. Segundo Swadesh pode-se falar de uma família lingüística, havendo 36% de cognatos; de tronco lingüístico, havendo 36% a 12% de cognatos (Rodrigues 1946:101).

Frobenius emprega a "estatística geográfica" para explicar a expansão de traços de cultura sobre vastas áreas. Mas admite a existência de um determinismo geográfico que impede a aceitação de um traço ou provê a sua transformação (*Cf.* W. Schmidt 1939: 26/27).

Como se vê teorizações da escola de Viena são frutos do trabalho de antropogeógrafos como Ratzel e Frobenius, e museólogos como Graebner e Ankerman. Estes últimos, trabalhando no Museu Etnográfico de Berlim, tiveram acesso a coleções provenientes de todos os quadrantes da terra e foi certamente o manuseio desse material que lhes permitiu chegar à formulação de suas hipóteses.

(6) — Lamentavelmente não encontramos exemplares de peneiras ou apás traçadas nas coleções do Museu Nacional, Museu do Índio e Museu Paulista de outros grupos tupi da área: Munduruku, Mawé, outros grupos Kawahíb além dos Parintintin, Tupari e outros da área do Guaporé, Parakanân e Asurini. Dos Urubus-Kaapor existem apenas *jamaxins* (cestos cargueiros) nos referidos museus, com o que não podemos saber se as suas apás e peneiras têm ou não o acabamento "tipo tapirapé". Na coleção particular de Lúcia Hussak van Velthem de trançados Munduruku vimos uma peneira confeccionada por um índio dessa tribo (*pa'rat* em sua língua) que disse ser o "tucume" Kayabi. O acabamento é do tipo "tapirapé".

(7) — Isso se explica, certamente, pelo fato de estarem os dois grupos tupi do alto Xingu integrados na "área do uluri" (Galvão 1953), tendo perdido os atributos característicos dessa tradição cultural, como por exemplo o uso do tipiti e que Métraux (1928:301) considera um traço peculiar aos grupos tupi-guarani. Os Tapirapé e Kayabi, bem como os Bakairi e Paresi, tampouco utilizam o tipiti. (*Cf.* Dole 1956; Galvão 1963).

(8) — Conforme pudemos observar, os Kayabi dão o mesmo uso às apás bicromas.

(9) — Expressão (tupi?) usada pelos Munduruku para referir o modo de trançar e os "pontos" do trançado (Informação pessoal de Lúcia Hussak van Velthem).

(10) — Ione Leite, lingüística do Museu Nacional, nos informou que os Tapirapé, quando visitados por ela em diversas ocasiões desde 1967, só trançavam os cestos vasiformes flexíveis, de que trouxe um exemplar (nº 38.674 Museu Nacional). Atualmente, segundo Ione, "estão reaprendendo a trançar vendo o livro do Baldus". Isso nos mostra, por um lado, a que grau de aculturação chegaram os Tapirapé, devido à quase dizimação da tribo; e, do outro, a importância de se estudar e publicar descrições de cultura material, quando mais não seja, para ajudar os índios deculturados a reaprender suas artes.

Baldus, ao lamentar não ter encontrado "cestos chatos" (apás ou *topé* na língua tapirapé, segundo Wagley) na aldeia Tampiitáua, nem na primeira nem na segunda viagem (1935 e 1947, respectivamente), cestos esses recolhidos por Wagley no intervalo das duas (1941) e doados ao Museu Nacional, comenta que: "O bastão de ritmo mencionado por Wagley e Galvão (1948:174) e o cesto chato que faz parte da coleção tapirapé do Museu Nacional são objetos encontrados em Tampiitáua depois da minha primeira e antes da minha segunda visita e nunca vistos por mim nessa aldeia. Não duvido que pertençam áquele grupo de artefatos, cuja fabricação é suspensa de vez em quando" (*op. cit.*,: 275).

(11) — Não se trata, porém, de um padrão identificador de uma tradição tribal, uma vez que deriva de certa forma da mecânica do trançado, ao mudar-se a direção do trabalho, da vertical para a horizontal e vice-versa. Este padrão está representado

em apás (ns. 11.190, 2,616 e 2.617) da coleção Paresi do Museu Nacional, numa peneira dos índios Tukano (nº 20.411 M.N.), além das mencionadas dos Tapirapé e Kayabi.

(12) — Esta variante de acabamento de cestos do grupo de bordos reforçados pode ser vista em alguns recipientes trançados de outro grupo tupi, os Tembé (nº 15.147 e 15.148, MN, por exemplo).

(*) — Informação de Charles Wagley, constante do catálogo do Museu Nacional ((ver nº 32.056).

(13) — Os traçados marchetados (com ornamentação bicroma) dos grupos norte-amazônicos, xinguanos, Tenetehara e outros são feitos, tingindo-se previamente as talas. Esse procedimento confere à parte das lâminas tingidas a aparência de laca, semelhante à sua face lisa.

(14) — Informação prestada por Grünberg, constante do catálogo geral do Museu Paulista. Ver peças ns. 12.163 e 12.164.

(15) — Trata-se, talvez, de um grupo Arara (Karib) aparentado dos Txikão. D. Ribeiro fala de "... quatro grupos designados como 'Arara' de filiação lingüística desconhecida (um deles localizado) no rio Jamaxim, afluente do Tapajós...". Ver também Patrick Menget 1977 *Ms.*

(16) — Segundo Baldus, "... da bacia do Xingu não conhecemos peneiras redondas" (1970:270).

(17) — Conforme pudemos observar pessoalmente, os índios xinguanos pintam as lâminas de pecíolo do buriti dos seus cestos antes de trançá-los.

(18) — Refere-se ao acabamento "tipo tapirapé" presente nas três apás: a procedente da aldeia bakairi do Culisevo e as outras duas, adquiridas pelo autor, na aldeia da mesma tribo, no r. Paranatinga.

(19) — No esquema da fig. 47, Max Schmidt (1947) aponta esse defeito: linhas negras atravessando o trançado. Ver na fig. 5 e na foto 8 o mesmo erro reproduzido nos cestos dos índios Kayabi e Tapirapé. Note-se que não aparece na coleção Paresi nos cestos dos índios Kayabi e Tapirapé. Note-se que não aparece na coleção Paresi consultada.

(20) — Apenas para argumentar, vejamos alguns característicos comuns às quatro tribos citadas. Os Tapirapé (Wagley 1977:127) compartilham com os Paresi (Métraux 1942:162) o uso do estojo peniano, a presença da casa dos homens e flautas sagradas proibidas de serem vistas pelas mulheres. Os Kayabi e as três tribos mencionadas não têm tipiti embora sejam todas horticultoras, cultivando as espécies brava e mansa da mandioca (Dole 1956). Os Paresi (Roquette Pinto 1950:140) e os Kayabi (observação pessoal) têm uma cerâmica pobre. Todos os quatro grupos usam além da mandioca, o milho como cereal, isto é transformado em farinha, e não apenas como vegetal (comido verde) (Galvão 1963).

Ultrapassaríamos os limites deste estudo se estendêssemos as comparações para verificar analogias nas formas de organização social, religião e mitologia. Mas é provável que existam.

(21) — Evidências de contatos intertribais e processos aculturativos, pelo exame de elementos materiais da cultura em sítios arqueológicos, foram sempre o apanágio dos estudos de pré-história (*Cf.*, por exemplo, Chmyz 1971).

BIBLIOGRAFIA CITADA

BALDUS, Herbert

1970 — *Tapirapé. Tribo tupi do Brasil Central*. S. Paulo (Cia Ed. Nacional).

CHMYZ, Igor

1966 — *Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica*. Manuais de Arqueologia nº 3. Curitiba (Centro de Ensino e Pesquisa Arqueológicas).

1971 — Contatos interétnicos verificados em sítios arqueológicos no Estado do Pará. *Revista do Instituto de Biologia e Pesquisa Tecnológica,* 16:11/14. Curitiba.

DOLE, Gertrude

1956 — Techniques of preparing manioc flour as a key to culture history in tropical América *in Men and Cultures,* pp. 241/248. Anthony F. C. Wallace, (Ed.), Philadelphia (Univ. Pennsylvania Press).

GALVÃO, Eduardo

1953 — Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto Xingu. *Boletim do Museu Nacional,* n. s. Antropologia 14. Rio de Janeiro.

GRÜNBERG, Georg

1966 — Urgent research in Northwest Mato Grosso. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* nº 8 pp. 143/151.

1967 — Die Materielle Kultur der Kayabi-Indianer. Bearbeitung einer ethnographischen sammlung. *Archiv für Völkerkunde*. Herausgegeben von verein "Freunde der Völkerkunde". Museum für Völkerkunde im Selbstverlag. Viena (Sonderdruck).

1970 — *Beiträge zur Ethnographie der Kayabi Zentralbrasiliens*. Wien (Archiv für Völkerkunde BD 24).

HARTMANN, Thekla

1976 — Cultura material e etnohistória. *Revista do Museu Paulista,* n. s. XXIII, S. Paulo, pp. 175/197.

MENGET, Patrick

1977 — *Au nom des Autres*. Classification des relations sociales chez les Txikão du Haut-Xingu. École Pratique des Hautes Études. Tese de doutoramento. *Ms*.

MÉTRAUX, Alfred

1927 — Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américaniste de Paris,* n. s. t. XIX pp. 1/45.

1928 — *La civilization matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris (Librairie Orientaliste Paul Guethner).

1942 — *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 134, Washington.

NEWTON, Dolores

1974 — The Timbira hammock as a cultural indicator of social boundaries. *In The Human Mirror*. Material and Spatial Images of Man. (Miles Richardson, Ed.). Baton Rouge, Louisiana, State University, pp. 231/251.

1976 — O uso da cultura material para a história. Comunicação apresentada à X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Salvador, Bahia. *Ms.*

NIMUENDAJU, Curt

1948 — The Cayabi, Tapanyuna and Apiacá. *Handbook of South American Indians,* vol. III: 307/313. Washington (Smithsonian Institution).

1948a— The Cawahib, Parintintin and their neighbors. HSAI, vol. III:283/320. Washington. (S. I.).

NORDENSKIOLD, Erland

1924 — *The Ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia.* Comparative ethnographical studies nº 3. Goteborg.

RIBEIRO, Berta G.

1977 — Estruturas Básicas do Trançado. Nota prévia. *Ms.*

1977 — A tipologia dos trançados dos índios do Brasil. *Ms.*

RIBEIRO, Darcy

1957 — Línguas e culturas indígenas do Brasil. 1950/1957. Separata de *Educação e Ciências Sociais,* nº 6, CBPE/MEC. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Aryon dall'Igna Rodrigues

1964 — A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia,* vol. 12:99/104.

ROQUETTE-PINTO, E.

1950 — *Rondonia.* 5a. ed. S. Paulo (Cia. Ed. Nacional).

SCHMIDT, Max

1942 — *Estudos de Etnologia Indígena.* Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901, seus resultados etnológicos. S. Paulo (Cia. Ed. Nac.).

1942a — Los Kayabis en Matto-Grosso (Brasil). *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay,* tomo V, 6, Assunção.

1947 — Los Bakairi. *Revista Museu Paulista,* n. s. I:11/51, 8 pr., S. Paulo.

SCHMIDT, Wilhelm

1939 — *The Culture Historical Method of Ethnology.* The scientific approach to the racial question. N. York (Fortuny's).

SWADESH, Morris

1955 — Towards a satisfactory genetic classification of American languages. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas.* S. Paulo, pp. 1001/1012.

STEINEN, Karl von den

1940 — *Entre os Aborígenes do Brasil Central.* Separata renumerada da "Revista do Arquivo" ns. XXXIV a LVIII. Deptº Cultura, S. Paulo.

1942 — *No Brasil Central.* Cia. Edit. Nacional. S. Paulo.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo

1948 — The Tapirapé. *Handbook of South American Indians,* vol. III:167/178, Washington (Smithsonian Institution).

1948a— The Tenetehara. *In* HSAI, III:137/148. Washington. (S. I.).

1961 — *Os Indios Tenetehara.* Um cultura em transição. Rio de Janeiro (Serviço de Documentação), MEC.

WAGLEY, Charles

1977 — *Welcome of Tears.* The Tairapé Indians of Central Brazil. New York (Oxford University Press).

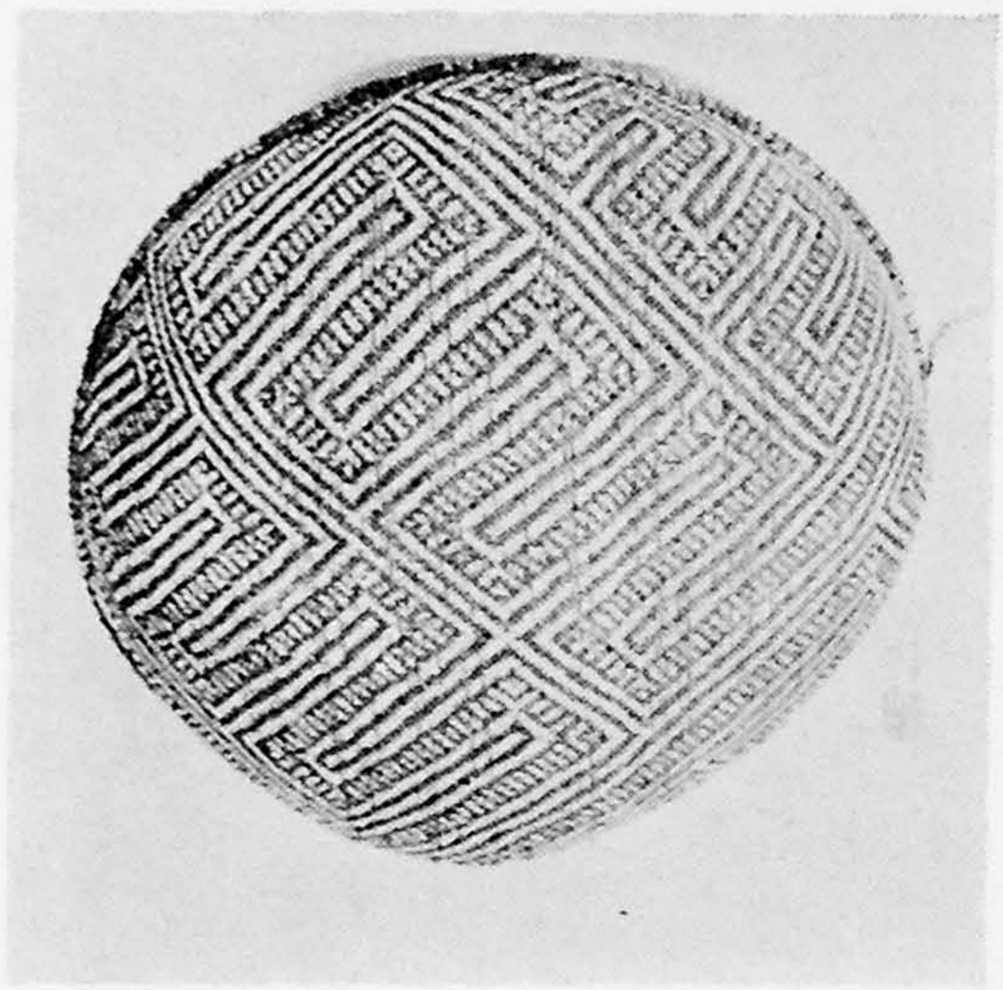


foto 1

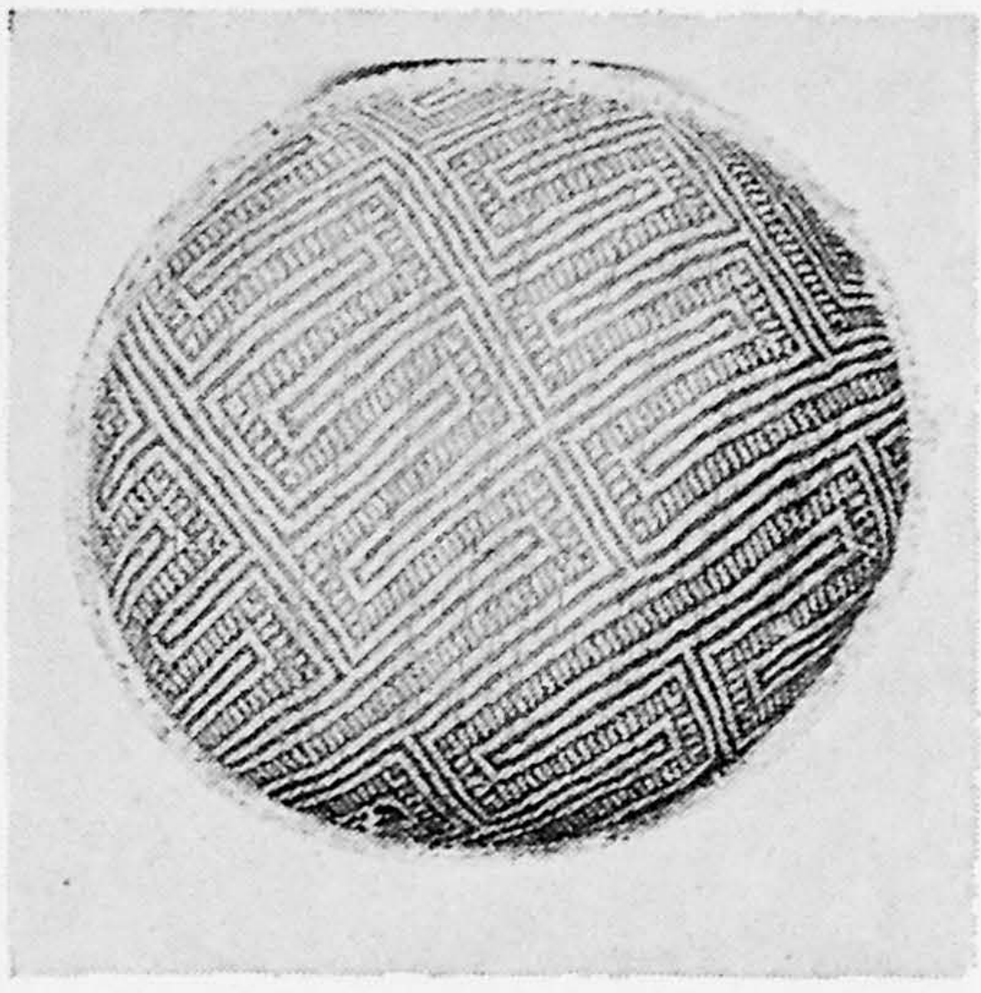


foto 2

Apá nº 32.061 Museu Nacional. Ind. Tapirapé. Col. Charles Wagley, 1941. Designação indígena: *topé*. Foto 1: vista do lado externo; foto 2: vista do lado interno.

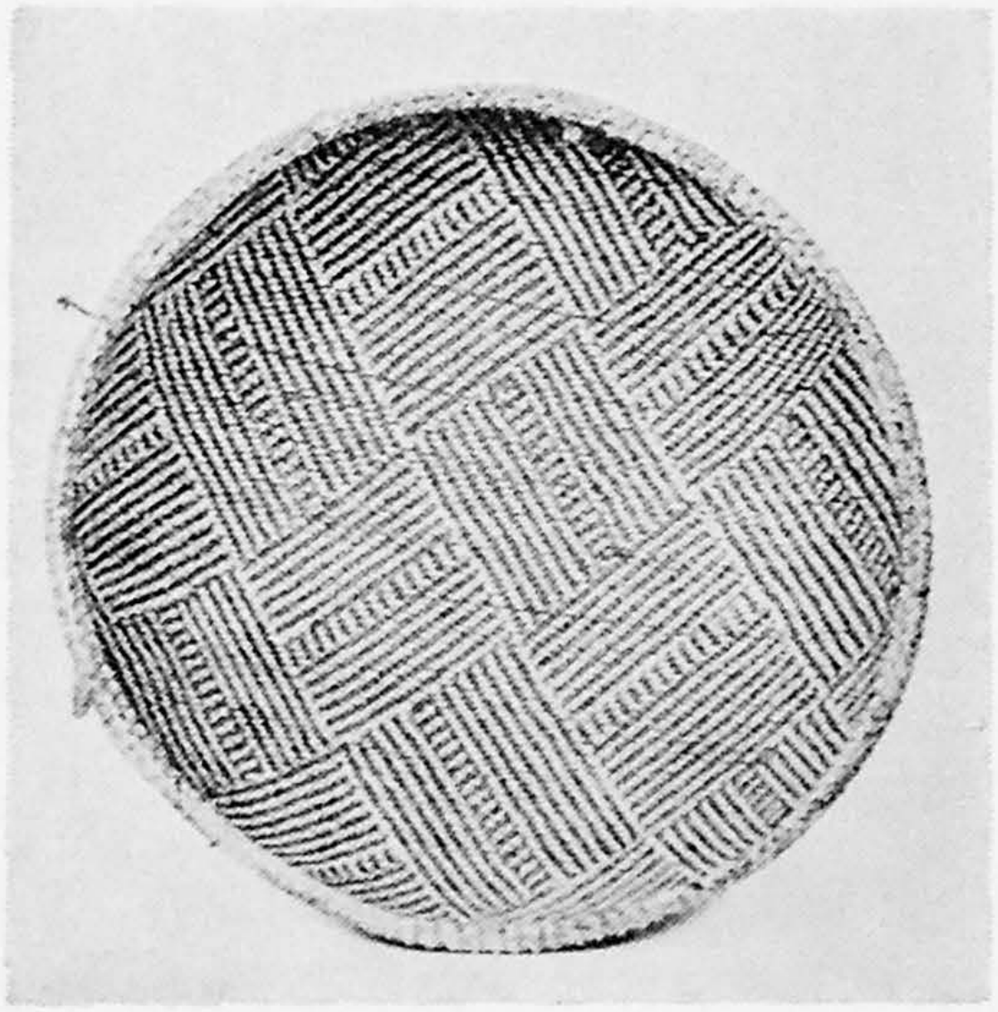


foto 3

Foto 3. Apá nº 32.060 MN, Ind. Tapirapé, Col. Charles Wagley. Note-se a semelhança do padrão ornamental do trançado (V. foto 4).

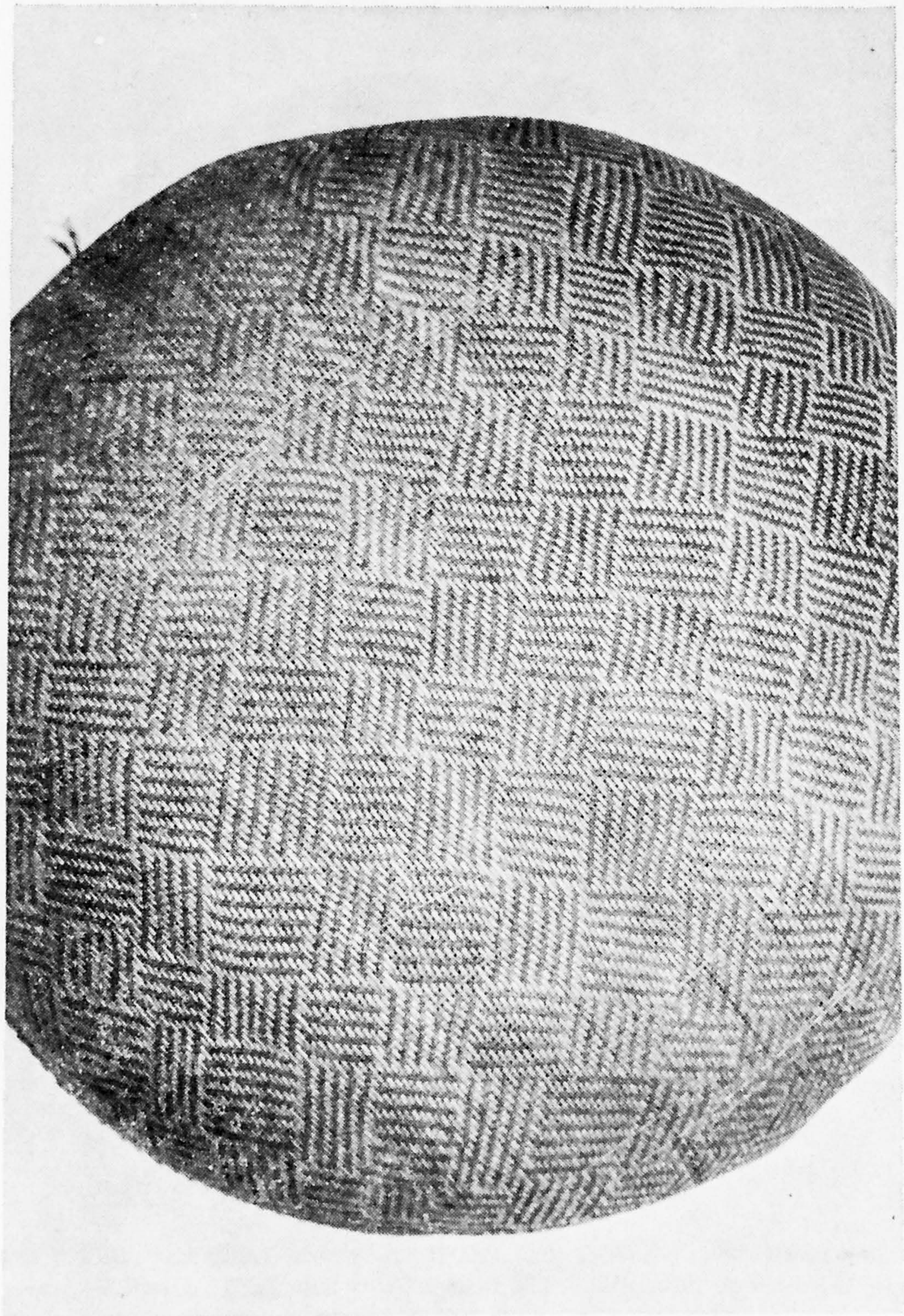


Foto 4. Apá nº 6.308 Museu do Índio, Col. Vilas Boas 1955. Índ. Kayabi.

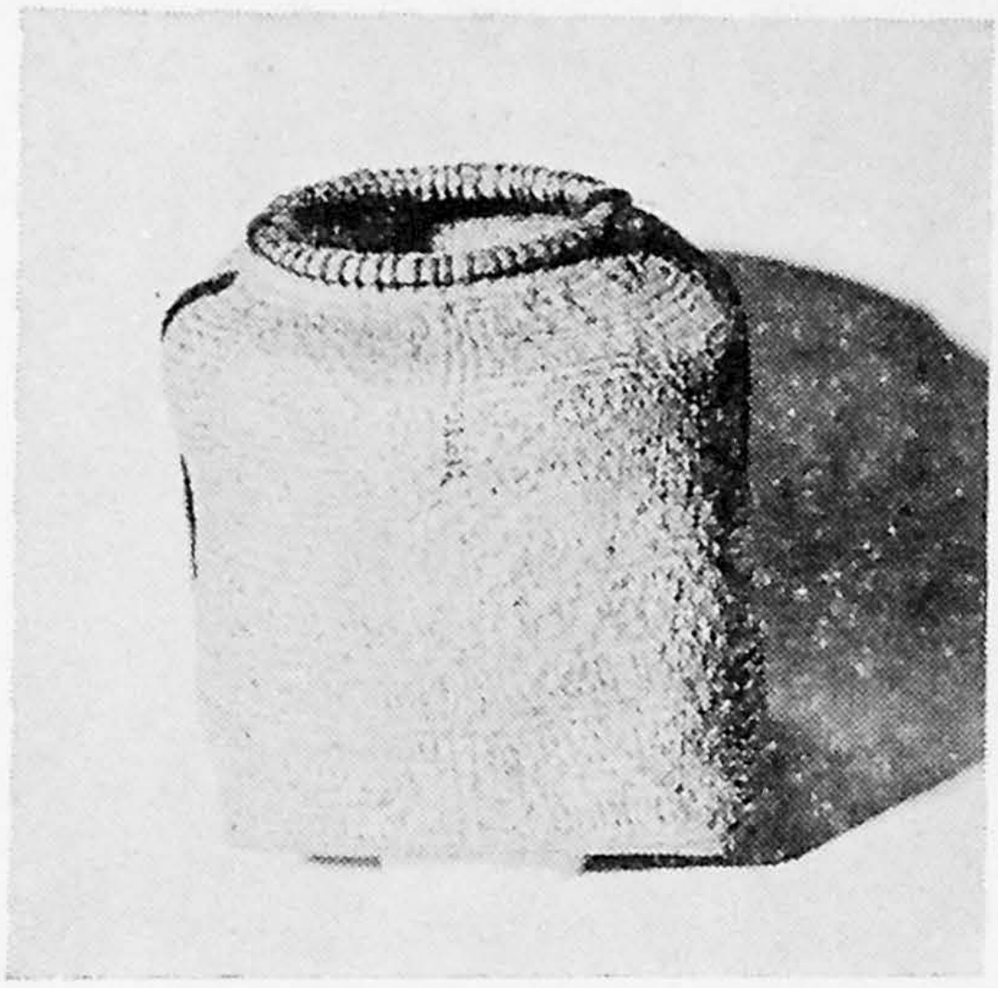


foto 5

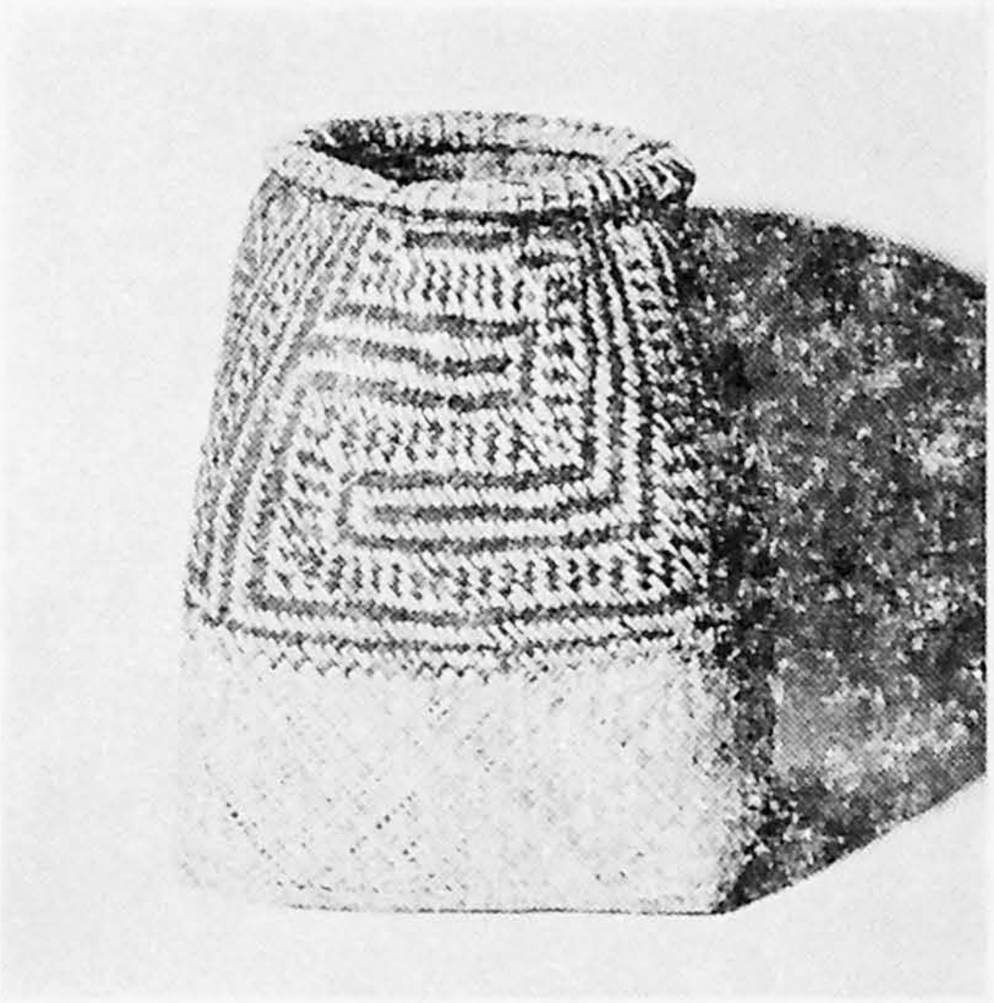


foto 6

Foto 5. Cesto vasiforme flexível nº 32.037 MN, Col. C. Wagley, 1941. Designação indígena: *yru*. Foto 6. Cesto vasiforme rígido nº 32.059, MN, Col. C. Wagley, 1941. Designação indígena: *yru Kuantiana*. Ind. Tapirapé.

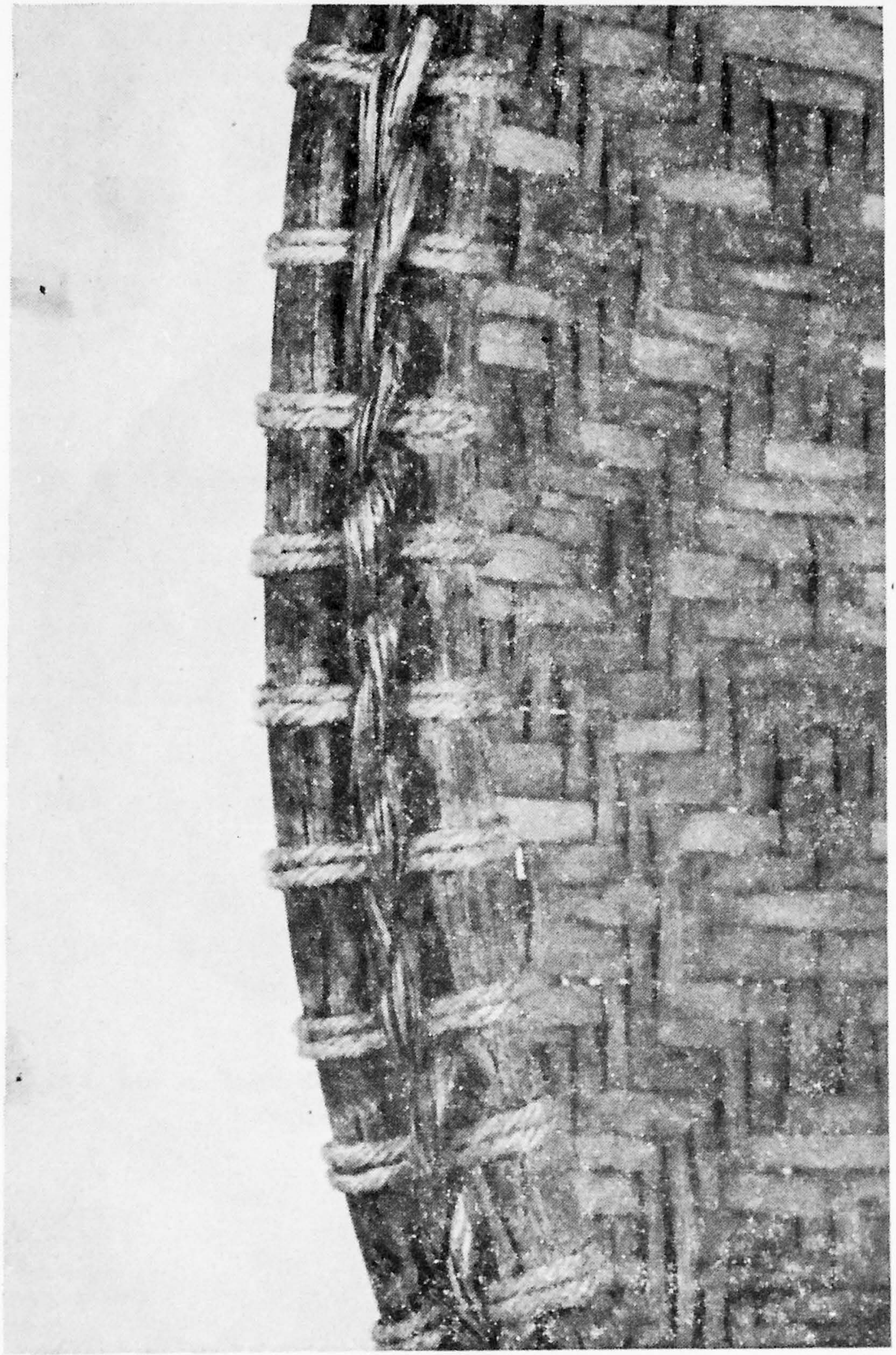


Foto 7. Apá platiforme nº 6.310 MI, índ. Kayabi, col. Vilas Boas 1955. Observe-se o acabamento com bordo reforçado e telas torcidas que convencionamos chamar "tipo kayabí".

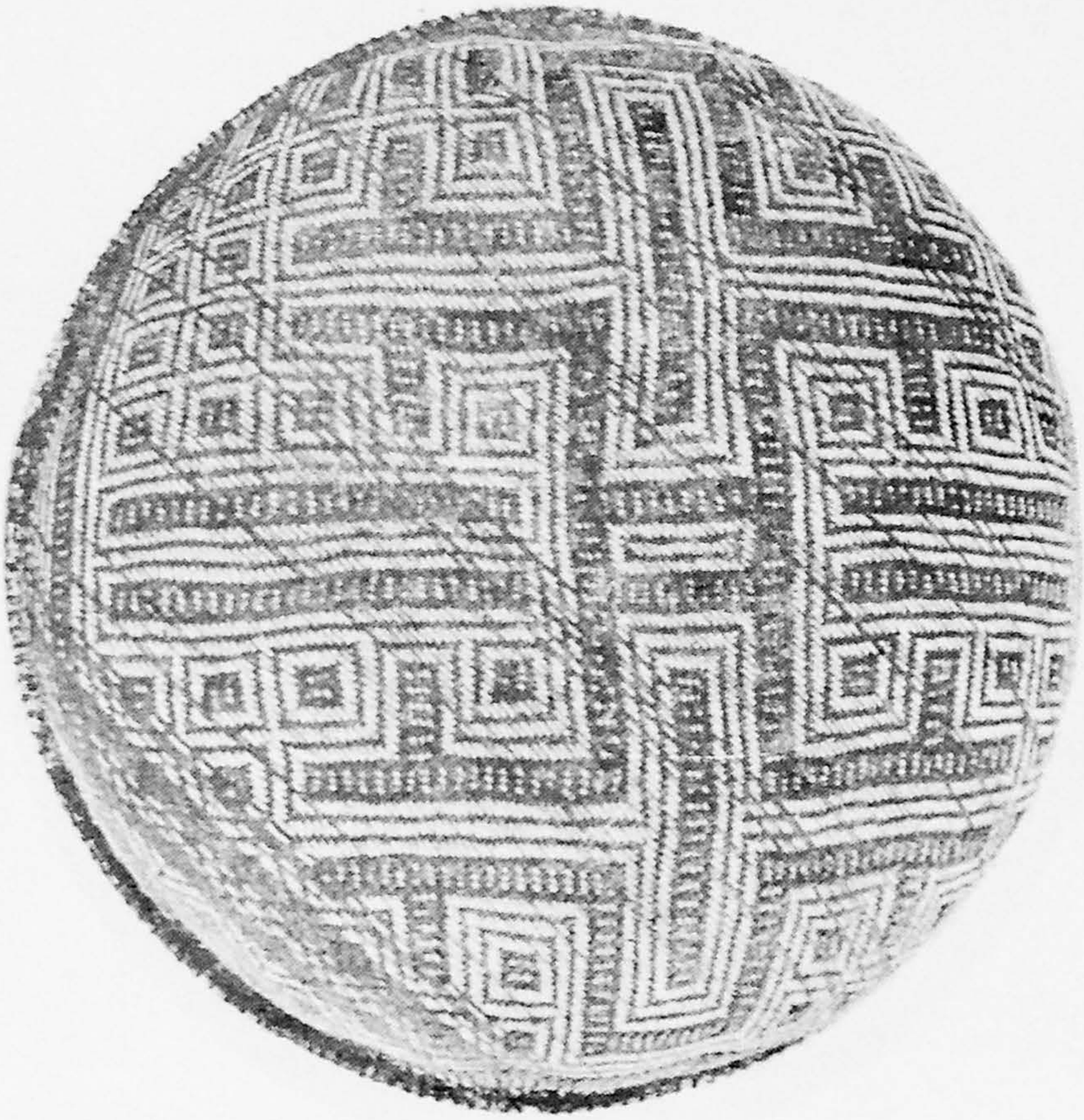


Foto 8. Apá dos índios Kayabí, col. particular Cláudio Vilas Boas. Padrão *taangap fanãëp*.

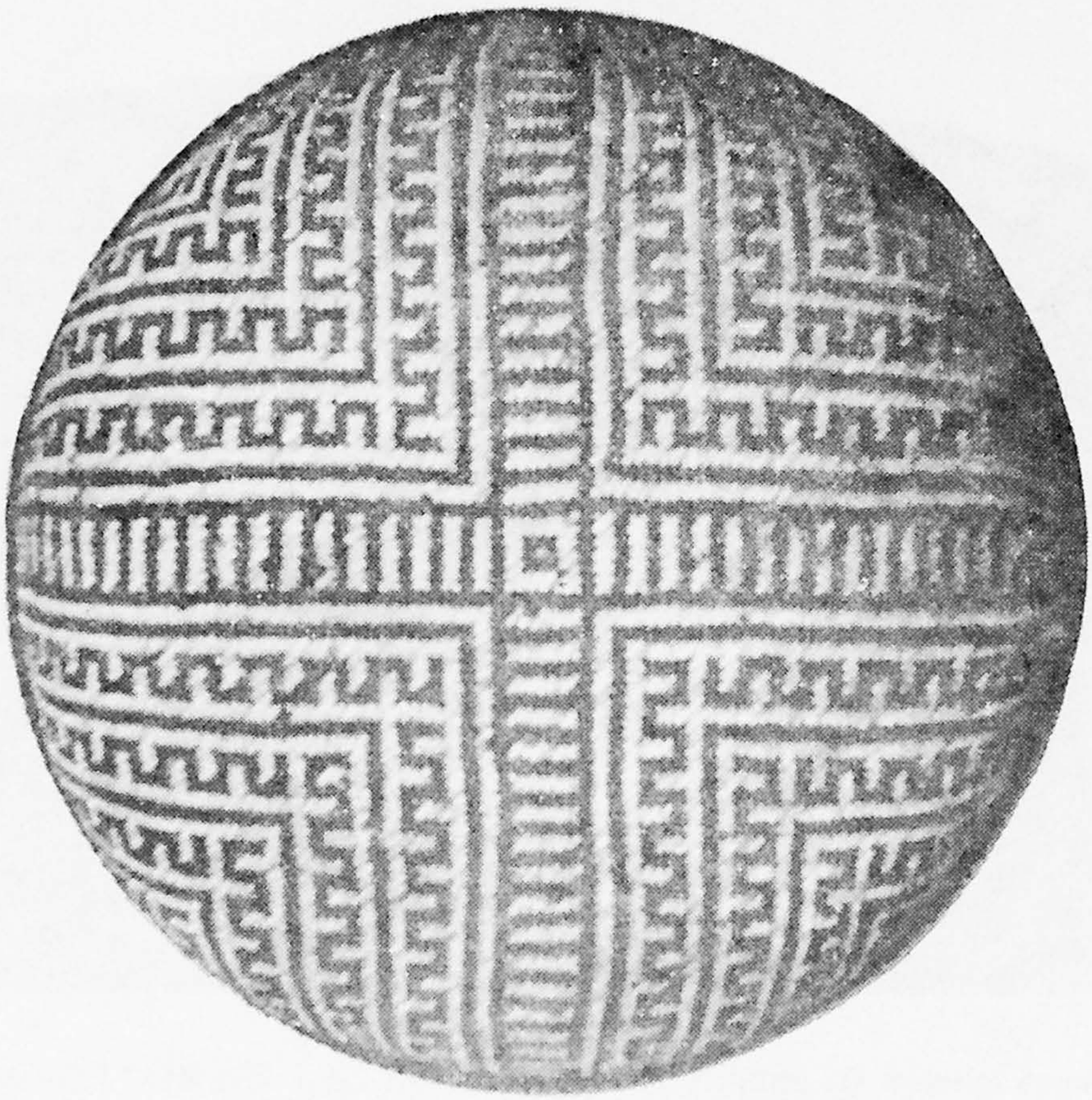


Foto 9 Apá nº 11. 185 MN, col. Roquette Pinto, 1912, índ. Paresí.

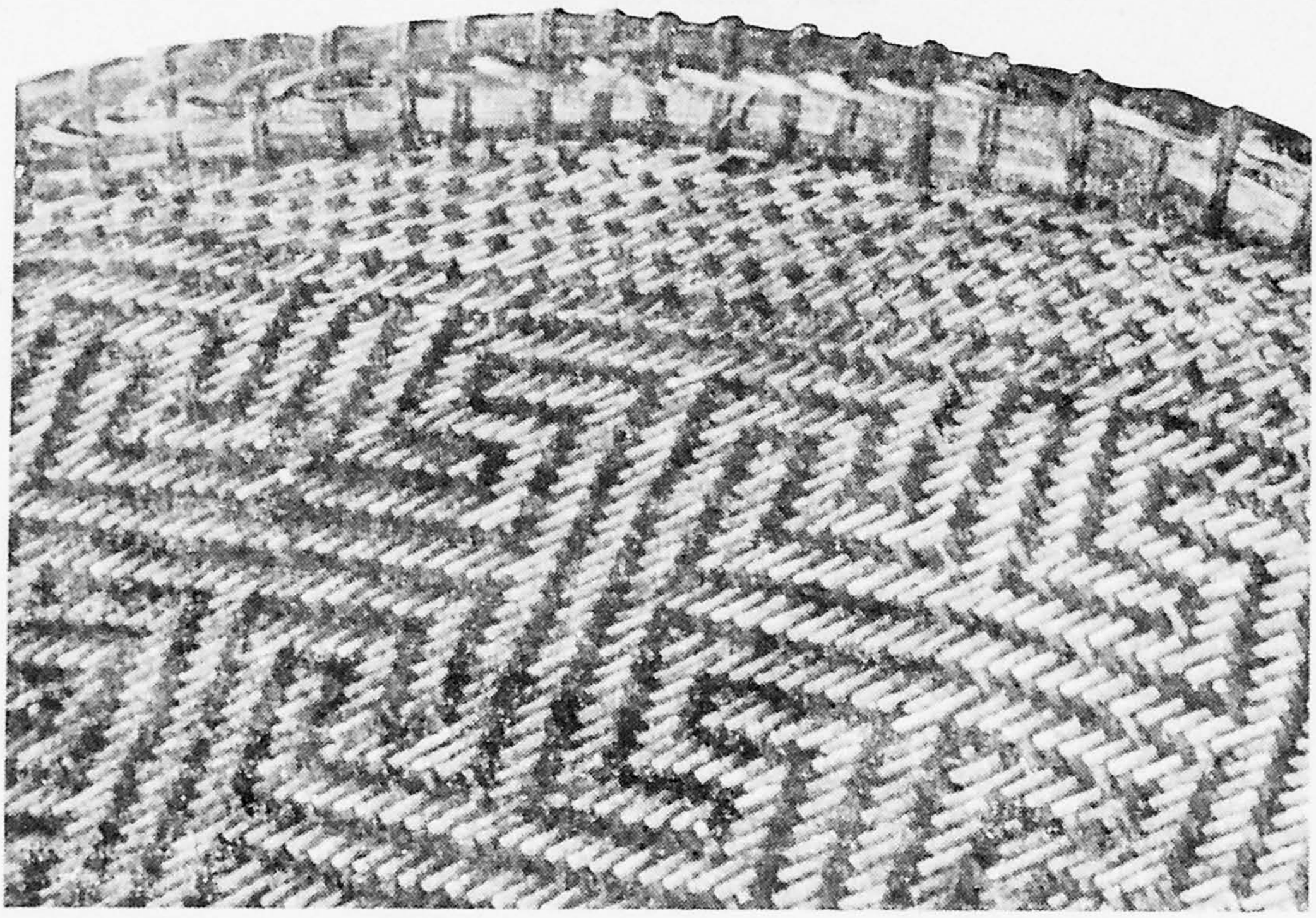
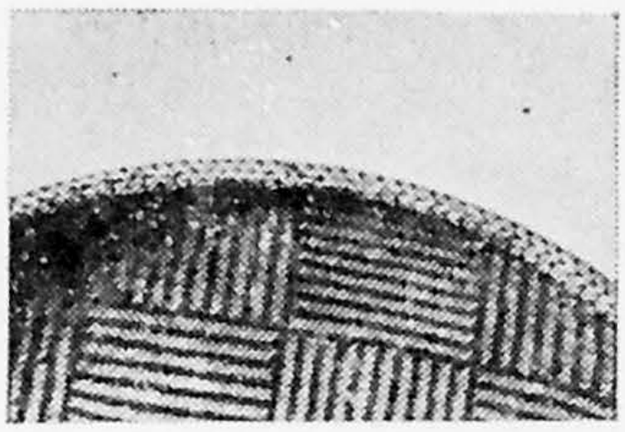
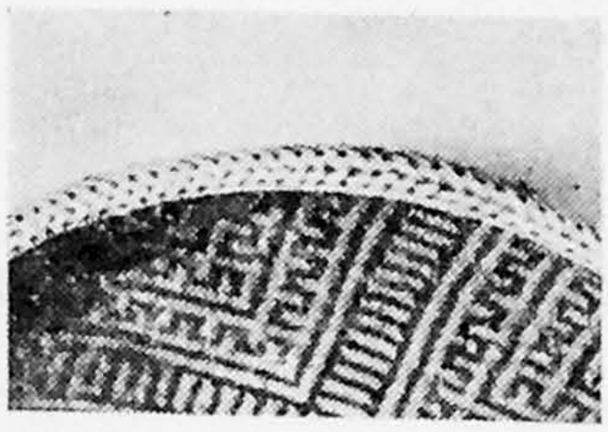


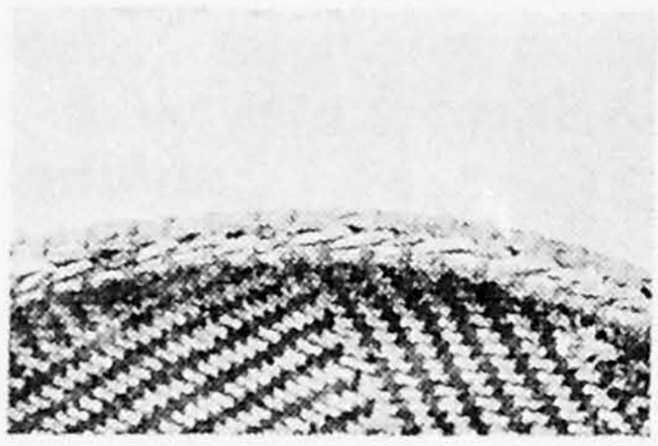
Foto 10. Apá nº 17.656 MN, Col. Lipkind 1939, ind. Bakairi. O meterial empregado e o padrão ornamental de meandros faz supor que se trate de um cesto kayabi. Veja-se também o detalhe do acabamento "tipo tapirapé".



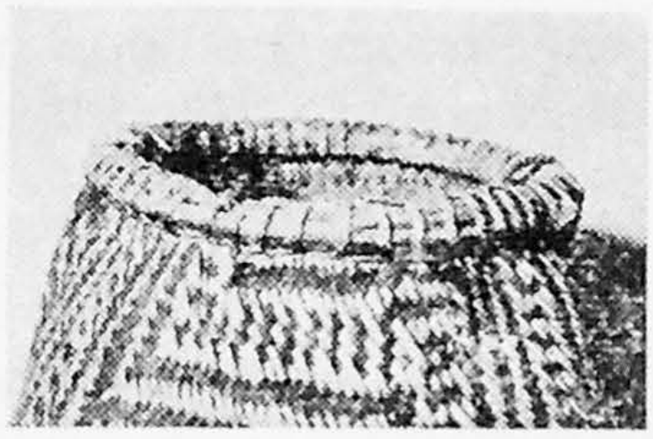
Apás dos índios Paresi



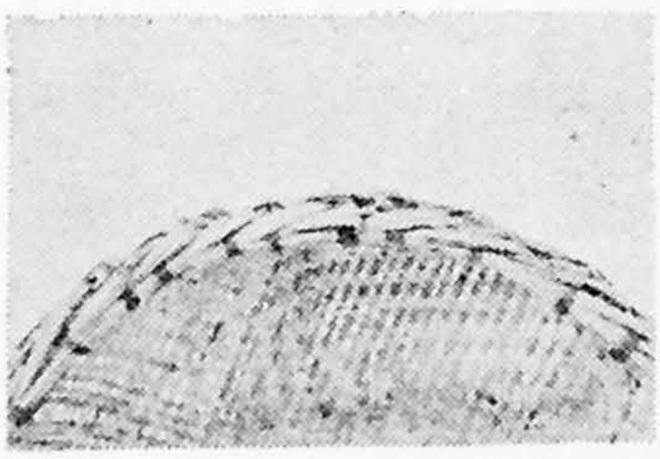
Cesto vasiforme índ. Tapirapé



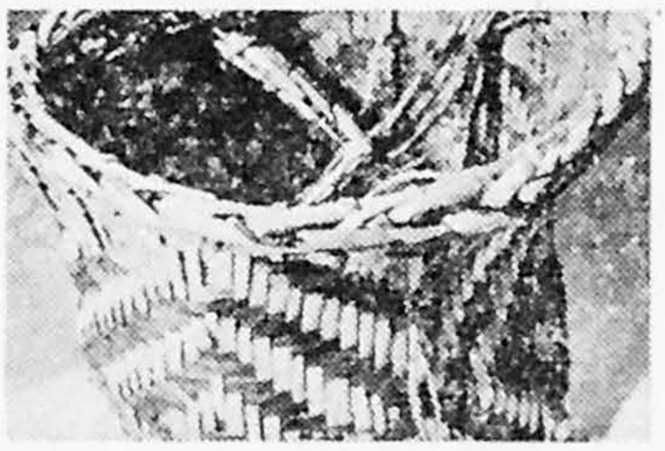
Apá. índ. Tapirapé



Cesto vasiforme. Índ. Jurúna



Peneira. Índ. Kaiwá



Acabamento "tipo tapirapé" em cestos de diversas tribos.

OS GRUPOS TRIBAIS DO TERRITÓRIO DE RORAIMA (*)

Orlando Sampaio Silva
(Universidade Federal do Pará)

1 — INTRODUÇÃO

Cobrindo praticamente toda a superfície do Território Federal de Roraima, a Bacia do Rio Branco é uma das áreas do território brasileiro, menos ocupadas por população nacional. Essa mesma área, porém, contém um variado mosaico de grupos e culturas indígenas. Estes grupos experimentam diferentes estágios no contato com a sociedade nacional e tém suas malocas e áreas de deambulação distribuídas difusamente por todo o Território.

A amplitude da dispersão indígena no Território de Roraima caracteriza essa unidade da federação com traços particulares muito nítidos no relacionamento entre as populações humanas e a natureza envolvente, bem com no confronto de interesses sócio-econômicos de sociedades dispostas em complexos culturais diferentes entre si.

Ainda subsistem em Roraima agrupamentos indígenas vivendo em total isolamento em meio à floresta. Em posição polarizada, indivíduos de origem tribal já se encontram integrados à sociedade urbana de Boa Vista, capital do Território Federal.

Os grupos indígenas sobreviventes na Bacia do Rio Branco se distribuem neste contínuo, que vai do índio integrado ao índio isolado.

Os grupos tribais de Roraima são referidos na literatura antropológica e nos documentos e informações oficiais da Fundação Nacional do Índio, bem como, pelas populações do Território que falam a língua portuguesa ("civilizados" e índios em processos de aculturação), por nomes que representam a auto-denominação de cada grupo ou a maneira como eles são indentificados por outros grupos indígenas amigos ou inimigos.

(*) — Pesquisa de campo realizada para SERETE-SUDAM, em agosto/setembro de 1976.

Essas denominações, em regra, são utilizadas para identificar a língua e/ou o dialeto falado por cada grupo. Essas linguas, agrupadas, permitem a classificação dos grupos indígenas segundo a família lingüística à qual se filia seu idioma.

Índios do tipo "floresta tropical" (1) encontram-se situados na área cultural indigena Norte-Amazônica (2).

Ressalvada a possibilidade de omissões decorrentes da falta de informações exaustivas sobre os índios de Roraima, de vez que as populações indígenas daquela área ainda não foram todas objeto de abordagens no campo da Antropologia, e o orgão indigenista oficial não está em contato com todas, particularmente com os grupos isolados, tenta-se, a seguir, explicar os grupos indígenas existentes atualmente na Bacia do Rio Branco.

Migliazza, em 1970, apresentou a seguinte ocorrência de grupos indígenas no Território Federal de Roraima, classificados de conformidade com suas filiações lingüísticas (3):

a) Yanomami:
   —Yanomam
   —Sanuma
   —Ninam
b) Carib:
   —Macuxi
   —Taurepan, Arekuna
   —Ingarico
   —Maiongong
   —Waimirí
c) Arawak:
   —Wapixana
d) Isolados:
   —Kariana
   —Maku.

O mesmo autor, naquela oportunidade, referia-se também aos Pauxiana, grupo Karib já integrado no baixo Rio Catrimani às populações caboclas das proximidades do Rio Branco.

Em agosto e setembro de 1976, na pesquisa realizada como parte integrante deste estudo, foram relacionados os seguintes grupos indígenas presentes em Roraima (4):

a) Grupos de língua Karib:
—Makuxí
—Taurepán (ou Taulepang)
—Ingarikó
—Mayongong
—Way-Way
—Waimirí
—Atroarí
b) Grupo de língua Aruak:
—Wapixána (ou Wapitxána)
c) Grupos de línguas Yanoama ou Yanomam (5):
—Yanomami ou Yanomam
—Sanomam ou Sanumá
—Ninam (Xirixána, Xirianá)
—Yauarí
d) Grugo de língua isolada (possívelmente Tupi):
—Máku.

Qualquer tentativa objetivando estimar a população indígena total existente no Território Federal de Roraima é arbitrária, face à inexistência de dados globais, que permitam processar a quantificação. São desconhecidos os contingentes populacionais dos grupos indígenas isolados, sobre os quais apenas se podem fazer estimativas, sem maior rigor estatístico.

Os índios enquanto tais não são atingidos pelos censos gerais e decenais realizados pela FIBGE junto à população nacional. Cabe aos Postos Indígenas da FUNAI proceder aos censos nas aldeias. Em Roraima, porém, a Fundação Nacional do índio ainda não foi ao encontro de todas as aldeias indígenas, mesmo daqueles índios em prolongado convívio com a sociedade nacional, estando sob o controle do órgão oficial um número ainda reduzido de aldeias (6).

Quando indivíduos indígenas habitantes em zonas rurais ou em centros urbanos são atingidos pelos censos demográficos nacionais não o são na qualidade de índios, ficando qualificados no conjunto da população nacional, o que elimina a possibilidade de separá-los para efeito de contagem da população indígena.

A SUCAM — órgão do Ministério da Saúde, que oferece cobertura epidemiológica extensivamente às populações do Território — registra a presença de 207 malocas na área da 10a. Delegacia da FUNAI, das quais 57 são constituidas de apenas uma casa (cf. informação daquela Delecacia Regional do órgão indigenista). Convém que se note, entretanto,

que aquela repartição federal de saúde não inclui naquele cômputo de malocas a totalidade das habitações indígenas existentes naquela unidade da Federação. As malocas localizadas nas áreas florestais do noroeste do Território —para exemplificar — estão fora daquele cômputo (7).

Qualquer esforço de quantificação de populações indígenas deve partir da adoção de um conceito (ou vários) de índio, como um pressuposto teórico, medida esta indispensável para distinguir as populações indígenas das não - indígenas. Para efeito deste estudo, é adotado o conceito de indígena apresentado por Ribeiro (8): "Índio é todo indivíduo reconhecido como membro de uma comunidade de origem pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato".

Em Roraima, resta à Antropologia a dificuldade em identificar "quem é" e "quem não é" índio entre os indivíduos com características físicas evidentemente indígenas, que habitam nos centros urbanos. Muitos destes moram há muitos anos em cidades e nelas integram o mercado de mão-de-obra; outros, recém-chegados, ainda estão ligados de alguma maneira à vida tribal, mantendo, com freqüência, residências na periferia da cidade e também em suas aldeias indígenas de origem. A abordagem psico-cultural poderia abrir perspectivas para a tentativa de identificação étnica.

A FUNAI não emancipou qualquer indivíduo ou comunidade indígena em Roraima (9).

Pesquisas exaustivas e em profundidade que se realizarem nas cidades e nas zonas rurais poderão conduzir a uma possível caracterização, inclusive do aspecto quantitativo, das populações indígenas em processo de integração à sociedade nacional. Quanto ás comunidades indígenas isoladas, apenas a chegada até elas de representantes de nossa sociedade —FUNAI, antropólogos — permitirá sua quantificação demográfica.

2 — ÍNDIOS DOS CAMPOS E SAVANAS

2.1 — *Os Makuxí*

Os índios Makuxí aldeados, os que habitam em casas isoladas, bem como os que encontram dispersos nas populações "civilizadas" em aglomerados rurais ou urbanos, estão localizados no nordeste do Território de Roraima. Alguns remanescentes ainda podem ser encontrados na República da Guiana, às proximidades da fronteira com o Brasil.

Os acidentes geográficos que estabelecem o limite ocidental da região habitada pelos Makuxí são o Rio Parimè e a ilha fluvial Maracá, no Rio Uraricuera. São índios do "lavrado" onde sempre habitaram, conforme a memória tribal dos mais antigos.

Historicamente, dominaram essa região e submeteram ao seu domínio outros grupos tribais, como os Wapixána, com os quais hoje convivem pacificamente.

A população Makuxí está distribuída parte em território patrimonial da FUNAI, na Fazenda São Marcos, e parte além dos limites desta fazenda, para leste e para oeste.

Seus aldeamentos são predominantemente habitados apenas pelos Makuxí; há entretanto, aqueles nos quais também se encontram índios Wapixána e mesmo, Taurepán.

Na pesquisa de campo, diversas aldeias Makuxí foram visitadas. A aldeia Vista Alegre está localizada em terras da Fazenda São Marcos, nas proximidades do Rio Uraricuera a cerca de 10 km da sede da fazenda. Nela está instalado um Posto Indigena da FUNAI e também residem duas família de índios Wapixána.

Nesta aldeia, habitam 199 índios, dos quais 17 são Wapiána e os demais, Makuxí. Para essa aldeia estão se transferindo os Makuxí da aldeia Daroura, situada em área próxima, ás margens do Rio Tacutú, sob o pretexto de que as terras de Daroura são impróprias à agricultura. Na realidade, Vista Alegre, face à ação do então Chefe do P. I., em coordenação com os líderes tribais, tendia a tornar-se um importante núcleo de concentração de populações Makuxí, a partir de um cuidadoso trabalho comunitário de auto-promoção, que se encontrava em desenvolvimento.

Na aldeia Daroura, ainda residiam 58 Makuxí, já se tendo transferido para Vista Alegre 21 índios.

Na aldeia Vista Alegre, encontram-se 27 casas habitadas por famílias indígenas nucleares, em alguns casos, extensas, em outros, com 7,3 habitantes, em média, por residência. A agricultura é praticada em um grande roçado dividido em porções familiares. Está equipada com duas casas de farinha. Ainda se encontra na aldeia, a sede do clube de futebol com seu campo, a cantina, uma escola e a sede do Posto Indígena da FUNAI. Esta comunidade está construindo uma grande cerca divisória de arame farpado, para separar do resto da Fazenda São Marcos, a área que servirá a seu projeto pecuário autônomo, fato que dá a medida da penetração desta comunidade na economia da sociedade inclusiva.

A aldeia Raposa está localizada fora da Fazenda São Marcos, a leste desta fazenda. Esta aldeia desfruta de uma posição de significativo realce entre os Makuxí, por se constituir no mais importante centro de liderança política a leste da Fazenda São Marcos. Em torno desta aldeia, se distribuem, despersas no "lavrado", 22 aldeias Makuxí, além de numerosas casas isoladas ou pequenos agrupamentos de casas, em um raio de cerca de 100 km.

A comunidade da aldeia Raposa tem 39 casas, apresentando a média de 8,4 indivíduos por residência, de vez que neste aldeamento moram 330 índios Makuxí. No período fevereiro-abril de 1964, a população da Raposa era de 177 pessoas (10). A população dessa aldeia se encontra em franco crescimento vegetativo.

As aldeias Makuxí estão inseridas na zona de pecuária extensiva e tradicional de Roraima. Os reflexos da frente pecuária se projetam sobre os grupos tribais localizados na área. Com efeito, a comunidade da aldeia Raposa conseguiu acumular um pequeno, diversificado e significativo criatório. Convém ressaltar sua condição indígena, pois apesar de se manter em contato permanente com a sociedade nacional, nela não está integrada, conservando-se aldeada. Essa comunidade de pequenos produtores não desfruta de crédito bancário, nem tem capital de giro. Está nos limites de uma economia tribal. Apesar destas circunstâncias restritivas, aquela comunidade, em setembro de 1976, tinha um rebanho assim constituído:

Rebanhos	*Unidades*
Vacum	168
Ovino	103
Caprino	47
Suino	92
Eqüino	162

A aldeia Guariba, dos Makuxí, também visitada, apresentava uma população de 279 pessoas distribuidas em 51 casas, com a média de 5,4 indivíduos por habitação.

Outras aldeias sob a jurisdição do P.I. Raposa — estando este localizado na aldeia do mesmo nome — apresentavam os seguintes dados referentes à população e residência:

Aldeia	*Habitantes*	*Casas*	*Hab./Casa*
Napoleão	284	47	6
Sta. Maria	141	18	7
Aratanha	259	35	7
Chumínã	201	23	8
Maracanã	130	28	4
Morro	65	8	8
Macedônia	130	13	10
Perdiz	182	32	5
Pacú	86	15	5
Limão	120	25	4
Cachoeirinha	172	32	5

Duas outras aldeias da mesma área apresentavam as seguintes populações: Aracá — 98 habitantes; Contão — 279 habitantes.

Um informante índio que mora na aldeia Raposa (11) fez referência a denominações de grupos indígenas de sua região que não coincidem com as denominações correntemente aceitas para os mesmos grupos. Destarte, aquele informante diz ser a aldeia Contão habitada por índios Monaykó, que falam uma língua muito semelhante ao idioma dos Makuxí,sem, no entanto, ser igual. A inferência que flui dessa informação, mas que apenas pode ser verificada através de estudos lingüísticos, é de que a comunidade indígena de Contão fala também uma língua Karib, que, no entanto, não é igual à língua falada pelo índio Makuxí informante. Diniz (12) e Migliazza (13) indicam a aldeia Contão como sendo Makuxí.

Ao norte da zona campestre e de savanas, e em torno do eixo da rodovia BR-174, localizam-se aldeias que estão sob a jurisdição do P.I. Boca da Mata. As aldeias Curicaca (Makuxí), Orocaima ou Santa Rosa (Makuxí) e Boca da Mata (mista Makuxí, Taudepán, Wapixána e raros elementos Ingarikó encontram-se dentro dos limites da Fazenda São Marcos; a aldeia Ereu (Makuxí) está fora, a oeste da Fazenda. Nesta última aldeia moram 80 índios; na aldeia Oracaima, moram 66; na Curicaca, 40 e na Boca da Mata, onde se encontra instalado o Posto Indígena, habitam 32 Makuxí de permeio com representantes de outros grupos tribais (14).

Na sede da Fazenda São Marcos pode ser encontrada uma comunidade indígena em franco processo de integração à sociedade nacional. Neste local, habitam 122 pessoas, entre índios Makuxí, Wapixána, mestiços Makuxí-Wapixána, índio-"branco", índio-negro e "brancos", estando entre estes últimos, administrador da Fazenda e sua família. Todos — mestiços, índios e "brancos" — são funcionários da FUNAI.

2.2 —*Os Wapixána*

Os índios Wapixána— denominação pela qual os próprios integrantes desse grupo tribal se auto-referem e são referidos pelos Makuxí —, registrados na literatura antropológica predominante como Wapitxána (15), têm suas habitações isoladas ou congregadas em aldeias espalhadas pelo "lavrado". Ainda se podem encontrar remanescentes Wapixána em território da República da Guiana, nas proximidades da fronteira com o Brasil.

As habitações Wapixána estão localizadas dentro e fora da Fazenda São Marcos, em aldeias exclusivamente Wapixána, ou compartilhadas com índios Makuxí e mesmo com Taurepán e Ingarikó. As aldeias Wapixána estão em maior concentração na região do Rio Amajari; ao sul do Rio Uraricuera e a oeste do Rio Branco; e a leşte deste último rio, norte do Rio Quitauaú e sul do Rio Tacutú; portanto, em três áreas bem definidas.

Na porção sudeste do "lavrado" — região da Serra da Lua — está localizada aquela área do território brasileiro delimitada pelos rios Branco, Quitauaú e Tacutú. Estas terras são cortadas ao norte pela rodovia BR-401, que faz a ligação entre Boa Vista e a República da Guiana. Os aldeamentos Wapixána disseminados nesta área, ora são exclusivos desse grupo tribal, ora se encontram de permeio índios Makuxí e/ou "civilizados".

Na aldeia Tábua Lascada, encontram-se 17 famílias, com um total de 94 pessoas. Aí, apenas o velho taxaua ainda é capaz de falar a língua Walixána. Nesta aldeia são hospedados alguns índios Makuxí.

A aldeia Malacaxeta congrega 350 Wapixána distribuídos em 45 famílias. Muitos dos índios desse aldeamento são originários da Guiana.

Estão concentrados na aldeia Canoani 19 famílias Wapixána e raros índios Makuxí. Esta comunidade mantém grande unidade em torno de seu tuxaua.

Doze famílias, nas quais índios Wapixána estão misturados com "brancos". habítam na aldeia Pedra Branca. Face ao convívio interétnico, no interior desta comunidade, não há tuxaua.

A comunidade da aldeia de São Francisco, constituída de 8 famílias Wapixána e Makuxí, está em desagragação, sem liderança política tribal. Um fazendeiro "civilizado" intenta a expulsão desses índios de suas terras.

Na aldeia Wapixána chamada Maneuá, também residem uns poucos Makuxí. Nesta aldeia, vivem 190 pessoas distribuidas por 44 famílias.

Às vizinhanças da Vila Bonfim, próximo da fronteira do Brasil com a Guiana, há uma comunidade Wapixána, na aldeia Pium, formada por 12 famílias, em um montante de 80 pessoas, sob a liderança de um tuxaua. Essa aldeia também enfrenta graves problemas de disputa de terras com os fazendeiros "brancos".

Tucano é um aldeamento que reúne 10 famílias compostas de "brancos" e índios Wapixána acaboclados. O vilarejo está localizado à margem da rodovia BR-401.

Nas vilas Sucuriju e Nova Esperança convivem índios Wapixána e Makuxí, além de indivíduos "brancos", sendo que na primeira daquelas vilas habitam 55 pessoas distribuídas em 10 famílias.

Por último, resta referir, com relação a essa área, á Serra da Lua, onde estão localizadas 5 comunidades Wapixána, que perfazem um total de 400 pessoas que compõem 80 famílias. A aldeia Jacamim daquelas comunidade é a que se encontra mais distanciada das frentes de populações nacionais e, dado esse isolamento, apenas raros índios falam a língua portuguesa.

Em outra área, no interior da Fazenda São Marcos, 116 índios Wapixána e uma família de 7 makuxí constituem a população da aldeia do Lago Grande (16). Os Wapixána se recusam a aceitar como um fato consumado a presença da família Makuxí em sua aldeia. O evidente estado de tensão existente entre os grupos hospedeiro e hospedado à primeira vista é provocado pela rebeldia dos Makuxí, que não aceitam a liderança do tuxaua Wapixána. Porém, esta situação antagônica pode ser reflexo, no presente, de antigas rivalidades no âmbito das relações sociais mais amplas entre os dois grupos étnicos.

Os Wapixána do Lago Grande se auto-denominam "Epignãnão", expressão esta que pertence a sua língua nativa. Esta é falada por todos os adultos da aldeia. Há na aldeia do Lago Grande 11 habitações indígenas mais uma casa na qual está instalada a escola.

Também no interior da Fazenda São Marcos, a aldeia Perdiz é referida por Diniz (*op. cit.*) *e por* Migliazza (*op. cit.*) como uma aldeia de índios Wapixána. Todavia, o índio Agostinho — Makuxí — informa que "os índios da aldeia Perdiz são Erián; eles falam uma língua muito diferente, que não entendo". Provavelmente o informante se refere a um idioma Aruak, que poderia ser o próprio Wapixána, ou uma variante dialetal do Wapixána, oú mesmo outro idioma filiado à família linguística Aruak.

Na área norte da Fazenda São Marcos, na aldeia Boca da Mata, 10 índios Wapixána vivem lado a lado com índios Makuxí, Taurepán e Ingarikó. Ao sul, na aldeia Vista Alegre, 17 Wapixána são hóspedes da comunidade maior Makuxí.

2.3 — *Traços Sócio-econômicos e culturais dos Makuxí e dos Wapixána*

Indios Makuxí e Wapixána têm emigrado para Boa Vista, capital do Território de Roraima. A região de campos e savanas do nordeste de Roraima é pontilhada, porém, de aldeias e de habitações isoladas desses indígenas, onde conseguem conservar-se em relativa segregação, embora mantendo com a sociedade nacional contatos permanentes.

São agricultores e plantam seus roçados onde restam matas ciliares e nas encostas dos montes. Os campos e savanas não se prestam à agricultura e as terras indígenas têm sido objeto de espoliações no processo de expansão da economia pecuária "civilizada". Suas roças são coletivas com subdivisões familiais, ocorrendo também as roças familiais isoladas.

Estando envolvidos por fazendas de gado da frente pecuária nacional, inevitavelmente os Makuxí e Wapixána passaram a receber em sua comunidades as influências desse tipo de atividade econômica, que no passado lhes era estranha. Em conseqüência, paulatinamente se vão envolvendo na pecuária, ora como trabalhadores temporários, ora como cria-

dores em embrião, sendo esta última opção possível a alguns indígenas, face à sua passagem anterior pelo papel de vaqueiro nas fazendas.

São caçadores, e pescam nos lagos e rios.

Ainda mantêm um artesanato elementar. Sua producção artesanal está voltada para a produção de cestos, paneiros, redes de algodão para dormir, arcos e flechas, sendo ainda possível encontrar-se os trabalhos em cerâmica em algumas aldeias. Os arcos e as flechas — armas tradicionais desses povos indígenas — são cada vez menos usados, na medida em que vão sendo substituídos pelas espingardas "civilizadas", mais eficazes na caça.

Conservam suas línguas indígenas, apesar de, em geral, todos saberem falar o português. Em algumas aldeias, as crianças apenas falam o português, mas compreendem as línguas de seus país.

Sob a influência de missionarios, muitos se consideram integrantes de religiões e seitas cristãs, sem, no entanto, renunciarem às suas crenças tradicionais. As mitologias Makuxí e Wapixána, suas entidades míticas, a magia xamanística permanecem vivas e no âmago das estruturas culturais desses grupos tribais.

Os Canaimés, entidades malígnas, que podem causar a morte e outros males físicos, são personagens que povoam o pensamento mágico dos Makuxí.

As festas Makuxí tradicionais — Parixára (folha de inajá) e Tucúi (beija-flor) —, embora caindo em desuso, são lembrados com saudosismo ardente e é desejada a sua prática.

Da mandioca produzem a farinha, o beijú e as bebidas indígenas fermentadas, caxirí e pajuarú, que consomem abundantemente.

Os índios Makuxí apresentam uma terminologia de parentesco de fusão bifurcada na primeira geração ascendente. Os termos de "primos" correspondem ao tipo Iroquês... (Cf. Diniz, 1972: 79).

Em geral, esses indios se mantêm coesos em suas comunidades aldeadas, sob a liderança de chefes indígenas (17).

3 — INDIOS DAS ÁREAS DE FRONTEIRA

3.1 — *Os Taurepán*

Os índios Taurepán (denominação com a qual se auto-referem e são referidos por outros grupos tribais da mesma área) ou Taulipang (18) ou Arekuna (19) ou Jarikúna (20) se filiam à família linguística Karib. Seus aldeamentos estão de ambos os lados da fronteira do Brasil com a

Venezuela, encontrando-se, porém, o grosso de seus contigentes populacionais no território do país vizinho.

Em território brasileiro há apenas três aldeias com populações Taurepán (cf. informaram os chefes tribais e o chefe do Posto Indígena entrevistados), sendo duas exclusivamente Taurepán, chamadas Bananal, e Sorocaina, e uma mista, a aldeia Boca da Mata, já referida anteriormente (21).

As três aldeias localizam-se no interior da Fazenda São Marcos, próximas à fronteira internacional, em área cortada pela rodovia Manaus — Caracas (BR-174).

Em cada uma das aldeias Bananal e Soracaina habita um clã familiar sob a liderança de Tuxauas. Estes são homens velhos, que desfrutam *status* de chefes clânicos, dada a sua posição na linguagem familiar associada à função de "ancião" (líder religioso) da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

A aldeia Bananal se encontra em grande isolamento na floresta dos contrafortes brasileiros da Serra do Paracaima, em local de difícil acesso, através de alagadiços, igarapés e elevações acentuadas. A aldeia compõe-se de sete habitações, um barracão com a função de templo religioso adventista, onde funciona a escola indígena, uma casa de farinha, uma casa velha abandonada, um chiqueiro de porcos e um galinheiro, tudo disposto sobre duas colinas separadas pelo igarapé Bananal (Makayapán, na linguagem dos Taurepán), em uma região de grande beleza paisagística.

A agricultura é praticada em um grande roçado dividido em porções familiais, onde os Taurepán cultivam mandioca, banana, cará, abacaxi, cana-de-açucar, laranja, café, cuja produção atende às necessidades de subsistência do grupo. Ocasionalmente, resta algum excedente daqueles produtos, o qual é comercializado pelos indígenas na cantina ("cooperativa", como é chamada no local) existente à margem da rodovia BR-174, pertencente à aldeia Sorocaina.

A população indígena da aldeia Bananal constitui-se de 38 pessoas distribuidas em residências, que se espalham nos topos das duas colinas. Essa separação não é apenas um mero episódio de ocupação territorial; ela resulta da cisão existente no interior do grupo local, em decorrência da qual uma família rebelde projeta retornar a Venezuela, país do qual são originários todos os adultos aldeados em Bananal.

A aldeia Sorocaina localiza-se no meio da floresta, a cerca de três quilometros da rodovia BR-174. Nesta aldeia, há dez casas, entre as quais o templo adventista. Quando da vista à aldeia, havia apenas um bananal em produção e quatro roças familiais brocadas. Esse grupo local Taurepán constitui-se de 41 indivíduos.

A pequena venda existente nas proximidades da aldeia, à margem da rodovia Brasil-Venezuela, pertence aos três filhos do tuxaua e chefe religioso adventista da comunidade. Nela são comercializados os excedentes de produção das aldeias Bananal e Sorocaina, bem como os raros produtos manufaturados de origem "civilizada".

A aldeia Boca da Mata está localizada justamente na linha em que os campos e savanas dão lugar às matas de montanhas nos contrafortes da Serra de Paracaima ou Parimá. A convivência nesta aldeia de contingentes populacionais que integram quatro grupos indígenas diferentes — Taurepán, Makuxí, Wapixána e Ingarikó — propiciou um estreito relacionamento social entre eles, com a ocorrência de intercasamentos e o conseqüênte surgimento de uma descendência mestiça, cujos indivíduos, com frequência, sentem dificuldades em definir a própria filiação étnica.

No âmbito da lidarança política, ocorrem rivalidades entre facções, que, em geral, podem identificar-se com os contingentes tribais alí estabelecidos. O Posto da FUNAI presente na aldeia procura minimizar as rivalidades, ao mesmo tempo em que tenta mostrar aos indígenas que o problema mais grave que emerge no momento naquele território indígena é o lento, mas constante aumento de posseiros e empresários "brancos", que se vêm estabelecendo naquela área de fronteira.

Na aldeia Boca da Mata habitam 32 índios Taurepán.

Uma escola "primária" encontra-se em funcionamento, construída pela Secretaria de Educação do Território de Roraima. Escolas semelhantes estão em funcionamento nas aldeias Ereu, Curicaca, Orocaima e mais uma à margem da estrada BR-174, todas com professores leigos mantidos pelo Governo do Território. No entanto, a escola que se instala na aldeia Bananal é de iniciativa particular da comunidade indígena, com o apoio do Posto Indigena.

3.1.1. — *Traços Sócio-econômicos e culturais dos Taurepán.*

Além de agricultores, os Taurepán são caçadores, pescadores e coletores de frutas silvestres. O criatório de gado é estranho aos seus costumes de índios da floresta; no que tange, porém, aos índios aldeados na Boca da Mata, a proximidade das fazendas de gado espalhadas pelos campos e savanas leva-os aos primeiros contatos com a pecuária, na condição de trabalhadores temporários nas fazendas e/ou como proprietário de raras cabeças de gado.

As terras dos Taurepán desde muitos anos vêm sendo invadidas por aventureiros em busca de riqueza, os garimpeiros do diamante, no Brasil e na Venezuela.Neste país vizinho, a exploração diamantífera hoje é realizada por empresas mineradoras. No Brasil, o empirismo da garimpagem continua. Alguns aventureiros ainda conservam a crença na existência de um "El Dou-

rado" em meio às matas das serras de fronteiras, portanto, no interior do grande território histórico dos Taurepán. Inevitavelmente, esses índios foram atraídos pela economia diamantífera, em cujos garimpos têm trabalhado: como empregados de conpanhias mineradoras, na Venezuela, e como garimpeiros, no Brasil.

Apesar de se considerarem adventistas, os Taurepán conservam fortes traços da cultura indígena, pela manutenção da língua nativa, da tradição da memória mítica tribal, da estrutura familiar de caráter clânico, da organização do trabalho no interior do grupo, da preparação de alimentos indígenas, tais como o mingau de banana, a damorida e o aluá, este último fabricado de cará ou de milho.

O puritanismo protestante impede-os de tomar o caxirí, bebida fermentada preparada de mandioca, e de praticarem qualquer tipo de dança indígena ou de origem "civilizada". Todavia, no âmago de seu pensamento, exteriorizado ao longo das entrevistas, apreende-se sua cosmovisão mítica orientando a racionalidade de seus comportamentos e a compreensão do mundo natural e das relações e interações sociais em que estão envolvidos, em meio às quais, nos momentos cruciais, os Taurepán ainda reagem como índios.

3.2. — *Outros grupos das fronteiras internacionais*

"O índio Ingarikó ainda é brabo, vive na mata", disse o informante índio Agostinho. Os Ingarikó habitam a região da Serra do Sol, próximo à fronteira do Brasil com a República da Guiana, sendo eles originários deste último país. Nesta área também é registrada a presença de índios Makuxí. Como estes, os Ingarikó também são Karib.

A mudança espontânnea de índios Ingarikó da Guiana para o Brasil ainda continua. Em nosso país, há grupos Ingarikó isolados e grupos em contato superficial com um missionário da Assembléia de Deus, que atua naquela região setentrional do Território.

Os índios Mayongong (assim são referidos, no Brasil, pelos Makuxí) ou Makiritáry (como são conhecidos na Venezuela) habitam neste último país, tendo apenas uma aldeia no Brasil, localizada no extremo noroeste do Território de Roraima, em área cortada pelo rio Auraris, próxima da fronteira do Brasil com a Venezuela. São índios de língua Karib.

Excelentes navegadores, são fabricantes de canoas, que comerciam, inclusive, com as frentes de nossa sociedade. Fazem grandes roças. Mantê-se em acentuada unidade interna. Habitam em uma ampla maloca comunal, apesar de algumas famílias morarem em casas menores, na aldeia. Seus vizinhos indígenas são os Samumán, do grupo Yanoama, sobre os quais têm exercido certa influência cultural. Os Mayongong ("gente que vive no mato", na linguagem dos Makuxí) participam de um processo acul-

turativo com o mundo dos "brancos", que já se vem desenvolvendo há cerca de um século, através de contatos esporádicos.

Outro grupo Karib, os Way-Way, está se transferindo da República da Guiana para o território brasileiro. Vém fixando-se parte no norte do Estado do Pará (Rio Mapuera), e parte junto ao Rio Anauá, em Roraima. Esta última área encontra-se próxima do ponto em que a linha limítrofe entre o Estado do Pará e o Território de Roraima encontra a fronteira do Brasil com a Guiana, ao norte do eixo da rodovia Perimetral Norte.

Trezentos e cinquenta Way-Way intalaram-se em três aldeias, no Rio Anauá. Sua língua é muito semelhante à língua falada pelos Waimirí e Atroarí, estes, como aqueles, Karib. Os Way-Way e os Waimirí-Atroarí realizam recíprocas visitas a seus aldeamentos.

4 — ÍNDIOS DA FLORESTA

Os índios Waimirí e os Atroarí têm seus aldeamentos localizados predominantemente no Estado do Amazonas, havendo, entretanto, aldeias no Território de Roraima, na região do Rio Alalaú.

O sudeste do Território de Roraima é área de perambulação dos Waimirí-Atroarí, que chegam a ultrapassar a rodovia Perimetral Norte, localizada muito ao norte de seu território indígena. Essas viagens são realizadas quando de suas visitas aos Way-Way.

Encontrando-se isolados na floresta, ainda podem decidir sobre as formas de contato que fazem esporadicamente com representantes da sociedade nacional, inclusive com a FUNAI, se pacíficas ou agressivas. Mantem-se em estado de guerra com o "mundo dos brancos".

Os Yanoama, que tem seus grupos locais disseminados nas florestas do noroeste do Território de Roraima e do Norte do Estado do Amazonas, estão sendo objetos de estudo em outro trabalho.

5 — SITUAÇÃO DE CONTATO COM A SOCIEDADE NACIONAL

Face à marcha contante das frentes pioneiras da economia nacional, através das terras ocupadas por grupos indígenas, estes são levados a comportamentos sociais específicos, que identificam diferentes graus de contato com os complexos estruturais pertinentes às diferentes áreas econômico-sociais presentes em Roraima. Este amplo cenário social, que se espraia por todo Território Nacional, levou Ribeiro (22), em uma perspectiva histórica, a classificar grupos tribais do Brasil, segundo as seguintes categorias: extintos, integrados, em contato permanete, em contato intermitente e isolados.

No Território Federal de Roraima, o processo histórico de formação da sociedade brasileira tem conduzido à extinção uma população indígena

impossível de ser quantitativamente avaliada. Um informante indígena, que integra a comunidade da aldeia Boca da Mata, narrou um momento da vida de sua aldeia, na década dos anos dez, neste século, ocasião em que morreram 5.000 índios Makuxí, Wapixána e Taurepán. A interpretação mágica das mortes, que, segundo o informante, teriam sido provocadas "por um feitiço dos Ingarikó", certamente, encobria a percepção da causa real, que seria a contaminação dos índios por doenças levadas por representantes da sociedade nacional, que avançavam pelos territórios indígenas com as frentes econômicas pastoril e extrativista de minérios.

Os Moyongong, embora mantenham seu aldeamento em grande isolamento, neste mesmo local estão em contato com missionários protestantes. Periodicamente realizam viagens até Boa Vista, bem como se dirigem ao território venezuelano, em busca de contato com os "civilizados", para realizarem negócios, objetivando a aquisição de bens manufaturados nas cidades. Estes contatos já se vêm efetivando há cerca de um século, razão porque o grupo está submetido a um processo de mudança cultural persistente e efetivo.

Os Waimirí-Atroarí ainda se encontram isolados. Realizam esporádicos contatos com funcionários da FUNAI, nos Postos Indígenas existentes em sua Reserva, bem como com os construtores da rodovia BR-174, no trecho Manaus-Caracaraí. Esses grupos tribais estão revoltados e sentem-se perseguidos pela sociedade nacional, que avança através de seu território indígena construindo aquela rodovia.

Na história recente desses índios, são registrados muitos conflitos entre seus guerreiros e representantes de nossa sociedade, encontrando-se entre estes alguns funcionários da FUNAI. Os índios têm sido agredidos e respondem violentamente. Mortes de elementos integrantes das frentes em confronto, neste contexto de interesses muitas vêzes conflitantes, têm sido o saldo deixado pelos contatos violentos.

Os índios Way-Way, empreendendo sua mudança das florestas da República da Guiana para o Brasil, encontram-se isolados em relação à sociedade nacional em seu escalão local; mantêm, porém, contato constante com missionários da MEVA e com funcionários da FUNAI.

A vinda desses índios da Guiana — como de outros grupos tribais — decorreria, segundo a percepção de um missionário da MEVA, do fato de os indígenas se sentirem desassistidos naquele país, em conseqüência do que buscam o Brasil, na expectativa de serem atendidos e protegidos por entidades religiosas e pela FUNAI.

No extremo norte de Roraima, alguns grupos locais Ingarikó mantêm-se isolados nas florestas de montanhas. Outros vêm estabelecendo contatos esporádicos com missionários da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, na região da Serra do Sol.

Os Taurepán transitam com facilidade pela fronteira do Brasil com a Venezuela, quer pela via regular, através da rodovia Manaus-Caracas, transpondo a fronteira no BV-8, como por outras vias existentes nas montanhas, através da floresta, conforme os depoimentos de informantes indígenas.

Aqueles que habitam nas aldeias Boca da Mata e Sorocaina estão em contato permanente como os pioneiros brasileiros e venezuelanos que transitam pela estrada.

A mudança de índios Taurepán da Venezuela para o Brasil, conforme a explicação oferecida por integrante desse mesmo grupo, advém da descoberta feita pelos próprios Taurepán de que no país vizinho não desfrutam de uma política oficial especificamente voltada para assistência às populações indígenas, nem têm direitos especiais sobre as terras que ocupam; em contraposição, estão informados de que no Brasil há um órgão tutelar dos índios e uma legislação indigenista que contém dispositivos protecionistas e que estatui sobre o direito indígena em relação as terras ocupadas por grupos tribais.

Ainda na Boca da Mata, enfrentam as atividades dos pecuaristas nacionais e a invasão de posseiros e aventureiros sobre áreas territoriais indígenas, no interior da Fazenda São Marcos. Não se têm registrado, entretanto, conflitos abertos entre índios e "brancos", sendo a presença da FUNAI, na área um fator de apaziguamento entre as partes.

Todavia, nessa região de fronteira, vizinha à área de garimpo, cortada por uma rodovia internacional e onde são praticados os comércios ilícitos de produtos madereiros e de carne, os índios Taurepán, Makuxí e Wapixána encontran-se em tensão, sob as pressões que vêm sofrendo.

O grupo Taurepán da aldeia Bananal mantém-se tranqüilo enquanto isolado em meio à floresta. Seu isolamento geográfico não significa, entretanto, pureza cultural, já que estabeleceram contatos com a sociedade "civilizada", na Venezuela e no Brasil, há dezenas de anos, sendo a via principal do diálogo a ação missionária da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que atua em seus aldeamentos.

Os Taurepán têm voluntariamente integrado a mão-de-obra empregada na economia mineradora da Venezuela e na garimpagem naquele país e no Brasil. Sua participação verifica-se nas mesmas condições em que ocorre a inserção de trabalhadores não-índios no mesmo setor econômico. São contratados por companhias de mineração na Venezuela. Praticam a garimpagem segundo o sistema de "meia praça", integrando turmas de garimpeiros, que dividem o produto da cata diamantífera com o "patrão"; a participação deste corresponde aproximadamente a 50% do dinheiro bruto apurado na venda dos diamantes, sendo o restante — abatidas as des-

pesas de manutenção — dividido em partes iguais pelos garimpeiros, sobrando livres 4% a mais para o garimpeiro-gerente de turma.

Nos campos e savanas, os Makuxí e Wapixána bem como raros remanescentes de outros grupos tribais, como os Máku, estão em contato permanente com a sociedade nacional, por via de sua frente pastoril. Mantêm-se aldeados, os que lhes assegura a coesão de suas comunidades, condição indispensável para que enfrentem o avanço da frente pastoril sobre suas terras.

Alguns têm se empregado, esporadicamente e por períodos curtos, como mão-de-obra em fazendas, como diaristas, ganhando, em agosto de 1976 Cr$20,00 mais as refeições, para a realização de trabalhos marginais, tais como levantamento de cercas. Raros têm se dedicado ao criatório de gado, como vaqueiros, mas os que o fazem, têm a participação em quarta parte das crias.

O avanço da economia pastoril têm subtraído desses índios partes substanciais de suas terras, muitas vêzes penetrando com suas cercas pelo interior de roças e até de aldeias indígenas.

A Fazenda São Marcos — território patrimonial da FUNAI — não ficou a salvo da ocupação de suas terras por invasores pecuaristas e por pequenos posseiros, o que trouxe a intranquilidade aos grupos tribais existentes em seu interior.

Os Makuxí e os Wapixána fazem constantes contatos com cidades, vilas e com fazendas de gado. Um número desconhecido desses índios reside em Boa Vista, a capital do Território, em franco processo de integração à sociedade nacional. Os aldeados, apesar de idealizarem a vida nas cidades, onde — pensam — desfrutariam dos bens produzidos pela sociedade urbana, preferem ainda conservar-se aldeados, mantendo sua identidade indígena, conservando traços da cultura antiga, na expectativa, frequentemente vã, de se garantirem o direito à ação assistencial da FUNAI, inclusive com a defesa de suas terras.

6 — TERRITÓRIOS INDÍGENAS

No Território Federal de Roraima há apenas uma áreas legalmente reservada com exclusividade aos índios (23), apesar de essa unidade administrativa ter, praticamente, toda sua superficie comprometida com a presença de populações indígenas.

Trata-se da Fazenda São Marcos, uma das três antigas fazendas nacionais, ex-fazendas reais criadas nos últimos anos do século XVIII. A outras duas fazendas chamavam-se São José e São Bento, estando hoje extintas. A Fazenda São Marcos foi fundada em 1793, pelo Capitão Sá Sarmento, Comandante da Fortaleza de São Joaquim, localizada às proximidades, na mar-

gem oposta do Rio Tacutu. O fundador da fazenda deu início ao criatório de gado com a aquisição de novilhas da Fazenda do Rei (24).

A Fazenda São Marcos veio posteriormente integrar o patrimônio do Ministério da Agricultura, ao qual estava subordinado o antigo Serviço de Proteção ao Indio. Com a totalidade de sua área pontilhada por malocas indígenas, a Fazenda era administrada pelo S.P.I., passando, mais tarde para a jurisdição administrativa da Fundação Nacional do Indio, onde se encontra vinculada ao Departamento Geral do Patrimônio Indígena.

Em maio de 1976, a Fazenda São Marcos foi demarcada com os seguites limites: ao sul, confluência dos rios Tacutu e Uraricuera, no ponto em que formam o Rio Branco; a leste, o Rio Tacutu, até a foz do Rio Surumu, seguindo o limite por este rio até a foz do igarapé Miangue, subindo por este até a fronteira do Brasil com a Venezuela, na Serra de Paracaima; ao oeste, o Rio Uraricuera, até a foz do Rio Parimé, seguindo por este até a Serra de Paracaima; ao norte, parte uma linha seca da nascente do Rio Parimé, até a linha divisória da fronteira com a Venezuela, seguindo por esta, no alto da cordilheira de Paracaima, até a nascente do igarapé Miangue.

A área da fazenda é de aproximadamente 790.000 hectares. É a mais antiga reserva indígena do país, e dentro de seus limites encontra-se índios Makuxí, Wapixána, Taurepán e raros Ingarikó. Em seu interior estão instalados, além da sede administrativa da fazenda, os Postos Indígenas Vista Alegre e Boca da Mata.

Na fazenda, há sete retiros e um rebanho de gado vacum da ordem de 5.000 cabeças (cf. estimativa do administrador), estando, porém, cadastradas apenas 3.700. A esse rebanho se podem acrescentar 400 cabeças de gado cavalar.

No extremo norte da fazenda, por cessão da FUNAI (cf. informação do administrador), encontram-se intaladas algumas dependências do 2º Batalhão de Fronteiras — BEF — do Exército Nacional. O Governo do Território tem um projeto de construção de uma cidade, que se chamaria Paracaima, naquela faixa de fronteira.

Dentro dos limites da Fazenda São Marcos — uma reserva indígena! —, ainda permanecem 64 fazendas de gado particulares, algumas dos quais instaladas às proximidades das comunidades tribais. No entanto, (cf. informação do administrador,) não tramita nenhuma lide judicial tendo por objeto as terras invadidas da fazenda.

Ainda ao nível das áreas institucionalizadas, nas quais os indígenas têm direitos assegurados sobre as terras que ocupam, foi criada, através do Decreto N. 51. 042, de 25 de julho de 1961, a Reserva Florestal

do Parimá, no Território Federal de Roraima, localizada ao norte do Território com seu limite setentrional coincidindo com a linha de fronteira do Brasil com a vizinha República da Venezuela.

O artigo 5º do Decreto N. 62.998, de 16/07/1968, que criou o Parque Indígena do Tumucumaque, assim determina: "São consideradas áreas reservadas aos índios, os parques ou reservas florestais, criadas em leis ou decretos, desde que neles habitem, no todo ou em parte, tribos indígenas, aplicando-se no que couber, o regime estabelecido neste Decreto".

Por sua vez a Lei N. 4.771, de 15/09/1965 — Código Florestal — considera de preservação permanente as florestas e demais formas de vegetação natural destinadas "a manter o ambiente necessário à vida das populações silvicolas" (letras "g", do art. 3º), ficando as florestas que integram o patrimônio indígena sujeitas ao regime de preservação permanente pelo só efeito daquela lei (§ 2º, do art. 3º).

A Reserva Florestal do Parimá não tem administração instalada em seu interior, não foi ainda ativada pela IBDF, a quem incumbe geri-la. Dentro de seus limites encontram-se índios Yanoama.

A Reserva Indígena dos Waimirá-Atroarí está situada inteiramente no Estado do Amazonas.

Desta maneira, não estão institucionalizadas como patrimônio indígena todas as demais terras do Território Federal de Roraima que estão ocupadas por silvícolas, as quais ainda não foram reconhecidas como territórios indígenas através de atos juridicos adequados e eficazes (Decreto de criação, demarcação judicial ou administrativa).

Isto não significa que os índios localizados fora da Fazenda São Marcos não têm direitos às terras em que vivem. A garantia da prerrogativa que eles desfrutam sobre as terras que ocupam é assegurada pela própria Constituição Brasileira — Emenda Constitucional N. 1/69, que estabelece, em seu art. 198, que as terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis e a eles cabe posse permanente, sendo reconhecido seu direito ao usofruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes. A Lei N. 6.001, de 19/12/1973 — Estatuto do Índio —, repete, enfatiza e explicita em detalhes o direito constitucional do índio às suas terras, em seu Título III, que trata das terras dos índios.

A indefinição, porém, de limites territoriais para os grupos indígenas expõe esses agrupamentos humanos aos perigos de ocupações, invasões, esbulhos e alegações de falsos direitos sobre suas terras por estranhos. Daí a necessidade de serem tomadas prontas medidas pelo órgão indigenista oficial, objetivando o resguardo dos direitos indígenas, inclusive à própria sobrevivência biológica e sócio-cultural. A primeira providencia, deve ser a identificação e a institucionalização das terras dos índios. Para a efeti-

vação dessas medidas é indispensável a participação dos antropólogos e de indigenistas, através de estudos e propostas objetivas, bem como da opinião pública nacional solidária com os direitos indígenas (25).

NOTAS

(1) — Stewart, J. — *Handbook of South American Indians,* B.A.E., Vol. 5, Washington, USA, 1949.

(2) — Galvão, E. — "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959", *Bol. M. Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* n.o 8, Belém, 1960.

(3) — V. mapa do "Território de Roraima e Alto Orinoco — População Indígena", 1970, de autoria de Ernesto Migliazza, col. do Governo do Território F. de Roraima.

(4) — Na pesquisa de campo, foram entrevistados antropólogos, administradores, Chefes de Postos Indígenas, sertanistas, no Museu do Índio (Rio de Janeiro), na sede da FUNAI (Brasília), na 10.a Delegacia Regional da FUNAI (Boa Vista-RR), na Fazenda São Marcos da FUNAI (Roraima) e em 4 Postos Indígenas (Roraima); foram visitadas 8 aldeias indígenas.

(5) — Ramos (in *Manual para Treinamento na Língua Yanomam,* Univ. de Brasília, 1975) e Taylor (in *Projeto Yanoama,* Univ. de Brasília, 1975) referem-se às duas denominações desta família lingüística.

(6) — Em conseqüência, são apresentados apenas alguns dados quantitativos referentes aos grupos tribais visitados e/ou sob controle da FUNAI ou com assistência de missões religiosas.

(7) — O então Delegado da FUNAI em Roraima, deixando transparecer sua inevitável insegurança, estimava em 16.000 indivíduos a população indígena do Território.

(8) — Ribeiro, D. — "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil", in *Educação e Ciências Sociais,* CBPE, Vol. 2, n.o 6, Rio de Janeiro, 1957.

(9) — O Estatuto do Índio — Lei n.o 6.001, de 19/12/73 —, nos artigos 9º, 10 e 11, regula a libertação do regime tutelar para o indivíduo e comunidades indígenas.

(10) — Cf. Diniz, É. — *Os Índios Makuxí do Roraima,* Col. Teses n.o 9, Fac. Fil., C. e Letras de Marília, 1972.

(11) — O índio Agostinho, informante, considerava-se "vice-Tuxaua" da aldeia Raposa.

(12) — *Op. cit.*

(13) — *Op. cit.*

(14) — Durante a pesquisa de campo, a aldeia e o P.I. Boca da Mata, bem como a sede da Fazenda São Marcos foram visitados.

(15) — V. g. Ribeiro, op. cit.; Galvão, op. cit.; e Oliveira, R. C. — "O Contato Interétnico e o Estudo de Populações", in *Rev. de Antropologia,* Vols. 17-20, S. Paulo, 1969-72.

(16) — A aldeia do Lago Grande foi visitada no decorrer dos trabalhos de campo.

(17) — Em 1966, Migliazza se refere à existência de "apenas três falantes da língua Máku, no Rio Uraricuera". Possivelmente trata-se de uma língua Tupi, segundo o mesmo autor, *in* "Grupos Linguísticos do Território Federal de Roraima", *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica,* Vol. 2 (Antropologia), 1967. O administrador da Fazenda São Marcos fez referência à existência de raros remanescentes de uma última família Maruai, grupo de língua Karib, da qual um elemento foi motorista da Fazenda.

(18) — Cf. Oliveira, *op. cit.*

(19) — Cf. Migliazza, *op. cit.*

(20) — Cf. depoimento do índio Agostinho (Makuxí).

(21) — As 3 aldeias foram visitadas por ocasião da pesquisa de campo.

(22) — Ribeiro, D. — "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil", in *Educação e Ciências Sociais*, Vol. 2, n.o 6, CBPE, Rio de Janeiro, 1957.

(23) — "As áreas reservadas aos índios no Brasil, são suscetíveis de serem agrupados em duas grandes categorias: — áreas reservadas exclusivamente aos índios e áreas reservadas não exclusivamente aos índios, mas nas quais os silvícolas têm garantidos seus direitos à terra e à auto-preservação cultural e bio-social" (cf. Silva, O. S. — "Territórios Indígenas no Tocantins", separata dos *Cadernos Rurais* n.o 7, Centro de Estudos Rurais e Urbanos, São Paulo, 1974).

(24) — Cf. *Anotações sobre a Fazenda Nacional de São Marcos*, Min. da Agricultura, 1947.

(25) — As análises procedidas mostram a imperativa necessidade da realização de novos, detidos e imediatos estudos técnicos objetivando a criação de reservas indígenas no Teritório Federal de Roraima, mas quais os grupos tribais remanescentes sobrevivam e possam reorganizar sua dinâmica social — nos casos em que já ocorreram deformações nas estruturas sócio-culturais — e praticar, livres, suas formas de economia, vivendo segundo seus padrões culturais.

Em todo o país, nenhuma área se presta tanto à criação de um Território Federal indígena, quando o Território Federal de Roraima. O art. 30, do Estatuto do Índio, apresenta a seguinte definição: "Território federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formada de índios". Mais da metade da população do Território de Roraima se compõe de indígenas. Aquela seria uma alternativa a ser adotada pelo Governo Federal, para solucionar de vez o problema das terras indígenas desta área do território brasileiro. No entanto, é pouco provável sua adoção, face às riquezas naturais existentes, principalmente no sub-solo, e aos grandes interesses que elas despertam em corporações econômicas nacionais e internacionais.

POR FALAR EM SURUÍ . . .

Renato da Silva Queiroz
(Depto. de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

"Kamará punura". Por que assim me chamavam os índios Suruí logo nos primeiros dias de minha permanência em sua aldeia? Pela maneira como eram pronunciadas, não pareciam palavras elogiosas à minha pessoa. "Cristão ruim": talvez seja esta a sua tradução mais correta. Quando soube disto, lembrei-me imediatamente das lições de Antropologia, todas elas condenando os indígenas ao grau máximo de etnocentrismo — "a humanidade termina nas fronteiras da tribo", garantia Lévi-Strauss. Tranqüilizei-me. Mas, não por muito tempo.

—Quem é "Kamará punura"?

—Você é.

Sempre a mesma resposta, porém ainda incompleta. Algum tempo depois, esta mesma expressão foi empregada para designar uma estranha categoria de "seres":

—"Kamará punura" é o povo do mato.

—Que povo do mato?

—Terrorista.

As coisas começavam a ficar claras, e eu a me preocupar. Certa ocasião, em 1973, li num sanitário da Universidade uma inscrição que dizia "viva os guerrilheiros do Pará". Não viveram. Em 1975, já tinham sido mortos, presos, derrotados. Mas os Suruí pareciam atemorizados com a hipótese de que houvesse alguns sobreviventes deste temido grupo. Vez ou outra, o senhor Mariano, funcionário braçal da FUNAI na aldeia, falava aos índios:

—Viram o Oswaldão atravessar lá pro lado do "Some-Home" (1).

E o temor crescia, contaminava a todos. Não se andava em paz pela floresta.

Como saber ao certo dos motivos que levaram os Suruí a se envolverem na "Guerra do Araguaia"? De qualquer forma, não se aliaram aos guerrilheiros. Este envolvimento só lhes trouxe prejuízos. A tensão que ainda dominava o grupo reforça essa opinião. Aliás, não tem sido outro o destino deste pequeno grupo indígena desde o início de seus contatos com a sociedade nacional.

Felizmente, entre as minhas coisas estava o livro de Roque de Barros Laraia e Roberto Da Matta, *Indios e Castanheiros*, um estudo sobre três sociedades indígenas do Pará (Gaviões, Suruí e Akuáwa-Asurini). Era preciso, urgentemente, fornecer aos Suruí uma explicação convincente dos propósitos de minha permanência em sua aldeia. Mostrei-lhes então o livro, onde descobriram também a reprodução de fotografias de alguns companheiros. Disse-lhes que iria escrever um livro igual àquele, com fotografias em suas páginas. Aceitaram minha explicações. Não me chamaram mais de "Kamará punura" a partir dessa data. Um deles encerrou a conversa:

—Eu andava com o Roque, eu lembro do Roque.

A chegada à aldeia já não tinha sido nada agradável. Levados por um helicóptero, eu e a profª Lux Vidal fomos recebidos por um único índio, armado e nervoso. As mulheres e as crianças estavam escondidas. Os demais, encontravam-se em pontos diversos do território tribal. Kuimoá, nosso anfitrião, partiu à procura de Antônio Pereira Neto, chefe do PI Sororó na ocasião (2). Ficamos na companhia das mulheres e crianças. Enquanto aguardavamos pela presença de Antônio Pereira, um menino levou-nos para conhecer a roça mais próxima. Na volta, a profª Lux Vidal conversou a sós com o chefe do posto, e o motivo de diálogo tão reservado não poderia ser outro: Antônio Pereira seria substituído na chefia do PI, acusado de apoiar ostensivamente os Suruí na disputa de terras com os fazendeiros.

Algumas horas mais tarde, o helicóptero retornou para apanhar a profª Lux Vidal. Com sua partida, aumentou a minha insegurança. Eu deveria realizar um levantamento das condições de vida dos Suruí, apontar os problemas que os afligiam, formular sugestões que orientassem a elaboração de um plano de desenvonvimento comunitário adequado ao grupo (3). Difícil missão para um antropólogo inexperiente. Não me parecia agora tão irônica e chocante a frase atribuída a *sir* James Frazer, aquele que quando indagado se já havia estado junto aos povos sobre os quais escrevera tantas páginas, teria assim respondido: "Deus me livre!"

Os Suruí são hoje bilíngües: falam o português mas preservam o dialeto Tupi de seus antepassados. Estão localizados na região do médio Tocantins, a 120 km da cidade de Marabá, no Estado do Pará. Foram pacificados em 1953, por iniciativa de frei Gil Gomes, missionário dominicano. No entanto, até 1960 permaneceram relativamente isolados e

arredios. Com a intensificação do convívio com os brancos, diversas epidemias de gripe, sarampo e varíola ceifaram a vida de muitos deles (4). Dos 100 índios contados em 1953, restavam apenas 40 em 1960. Assim Laraia descreveu a situação em que encontrou a tribo:

> "Um ano antes de minha primeira estada, em 1960, uma epidemia de gripe tinha aniquilado 2/3 da população Suruí. O que poderiam, então, esperar os desalentados 14 homens, sete mulheres e 19 crianças, atemorizados pela iminência de verem suas terras tomadas pelo avanço cada vez mais intenso da frente de expansão[4] da sociedade regional? Muitas vezes surpreendi Kuarikuara, o jovem 'moroubixawa', que um ano antes herdava de seu pai uma tribo composta de perplexos sobreviventes, chorando baixinho em sua rede e ele me explicava, então, que tinha medo" (Laraia e Da Matta, 1978:10).

Este processo de depopulação produziu profundas alterações na organização sócio-política da sociedade Suruí. A escassez de mulheres levou os Suruí a adotarem, transitoriamente, "arranjos poliândricos", contrariando de forma radical o ideal polígino do grupo (cf. Laraia, 1963). A chefia, monopólio hereditário de um único clã (Koati), passou a ser exercida por um membro de clã Karajá, pois

> "em 1962 uma epidemia de varíola atingiu a tribo, matando sete índios, entre eles Kuarikuara e seus dois irmãos, Sarakoa e Koati. O clã Koati ficou, então, reduzido a quatro crianças" (Laraia e Da Matta, 1978:10).

Em 1975, contrariando as previsões pessimistas de Laraia (como ele mesmo reconhece no prefácio à 2ª edição de *Indios e Castanheiros*), o grupo havia crescido. Cem pessoas em 1953; apenas 40 sobreviventes em 1960. Já em 1969, Vieira Filho contou 42 índios (5). Subiu para 64 o total da população em 1975, segundo o censo que realizei durante a pesquisa. No ano seguinte, Antônio Pereira Neto visitou a aldeia e contou 75 pessoas (cf. Laraia e Da Matta, 1978:11).

Decorrido algum tempo desde a minha chegada à aldeia, ocorreu a esperada substituição: Antônio Pereira Neto transmitiu a chefia do PI, cedendo seu lugar a Mário Barbosa dos Santos, o novo chefe. A situação ficou ainda mais tensa. Enquanto aguardava o momento de ser substituído, Antônio Pereira demonstrava muito nervossismo e profundo descontentamento. Os Suruí pareciam reagir da mesma forma, e eu mesmo me sentia cada vez mais apreensivo. Para minha surpresa, Mário Barbosa revelou-se inseguro e desorientado. Certa manhã, já em São Paulo, via no jornal a notícia de sua expulsão da aldeia, só que desta vez provocada não pela FUNAI, mas por iniciativa dos próprios índios (6).

Naquela oportunidade, dois problemas preocupavam os índios: a disputa territorial e o trabalho de coleta da castanha. Com o território ameaçado, os Suruí estavam próximos de uma ação violenta, e alguns homens, mais exaltados, já me haviam dito que matariam um branco invasor a qualquer momento. A disputa era dupla: pela posse de extensões de terra sobre as quais os Suruí afirmavam seu direito imemorial — a terra dos antepassados, onde existiam vestígios de antigas aldeias; e pelos pontos ricos em castanheiras, espalhados por amplas porções do território, percorrido e explorado tanto pelos índios quanto pelos fazendeiros.

Ao que tudo indica, frei Gil Gomes, apesar de sua boa intenção e da dedicação que devotou aos Suruí, acabou cometendo dois equívocos durante o período em que zelou pelo bem-estar dos mesmos. Arrendou parte do território tribal a exploradores de castanha, permitindo assim que os beneficiários dessas concessões permanecessem na posse das terras ocupadas e delas não mais saíssem, para prejuízo e revolta dos índios (7). Mais tarde, levou para São Paulo e Minas Gerais crianças órfãs de tribo, talvez por falta de chances de sobrevivência entre os seus, justamente no período mais desfavorável dos contatos com os brancos. Acontece que estas crianças, alguns anos depois, retornaram à aldeia, por determinação do mesmo frei Gil, transformando-se uma delas num caso típico de marginalidade. Trata-se de Tibakou, que se encontrava em situação difícil na aldeia, dividido entre o mundo dos brancos que o adotara temporariamente e o mundo do qual havia sido retirado e que relutava em aceitá-lo de novo (8).

Com o afastamento de frei Gil do comando do grupo, a FUNAI implantou na aldeia um posto indígena (PI Sororó) e, imediatamente, colocou os Suruí no trabalho da coleta da castanha (9). Durante a safra da castanha, que se estende geralmente pelos meses de dezembro a abril, os Suruí se dispersam, dirigindo-se em pequenos grupos (2 ou 3 famílias ou homens solteiros) para as "colocações" na floresta (10). Nesta época, a aldeia fica vazia, triste e solitária. A FUNAI, através do chefe do PI, contrata alguns regionais para a execução dos serviços que antecedem a coleta propriamente dita: limpeza de caminhos, abertura de picadas, construção de mata-burros, etc. Trabalhadores regionais são também empregados na coleta e no transporte da castanha. Quando chega à aldeia, a castanha é lavada, medida e armazenada, aguardando o momento de ser transportada até Marabá e Belém. Os que se encarregam do transporte dentro da área indígena são os "*tropeiros*", regionais que possuem burros, no lombo dos quais a castanha é levada das colocações até a aldeia. Índios e regionais são "aviados" pelo PI, isto é, recebem mantimentos anticipadamente — arroz, açúcar, cartuchos, sal, fumo, etc. Finda a safra, o chefe do PI procede à contabilização, verificando o montante da dívida contraída e o valor da produção obtida de cada trabalhador (índio ou regional). Quando há "saldo", remunera os regionais em moeda corrente. Os índios são pagos com mercadorias que eles mesmos escolhem, compradas em Marabá pelo chefe do PI (11). Ao longo da safra

da castanha as chuvas são abundantes, os alimentos escassos, as doenças se multiplicam.

A situação dos brancos fixados nas imediações da aldeia era bem mais precária do que a dos Suruí. Isolados, doentios, esquecidos no interior da floresta, estes regionais e suas famílias faziam-me pensar, por confronto, em quão rica deveria ser a vida no interior dos nosso bairros rurais, organizados, segundo Antonio Candido, a partir de padrões mínimos de sociabilidade e solidariedade. Certa tarde chegaram à aldeia duas dessas famílias. Pediram aos índios uma porção de farinha de mandioca, no que foram prontamente atendidas. Queixaram-se também da doença de uma criança, pálida e febril. Para meu espanto, o próprio Assaí, tido como "shamã" do grupo, foi até a farmácia do PI e voltou com um vidro de remédio, dizendo ao pai da menina como deveria ser ingerido o medicamento. Aconselhou ainda a aplicação de uma injeção no combate à gripe. Os Suruí conviviam harmonicamente com estes pobres coitados. Sabiam distinguir muito bem entre os fazendeiros e seus capangas, destinando-lhes um tratamento duro e implacável, e seus vizinhos miseráveis, sempre acolhidos com gentileza e generosidade.

Como explicar a sobrevivência desta pequena sociedade indígena, após todos estes anos de sofrimento conspirando a favor de sua extinção? Afinal, a história da maior parte de nossa população indígena é o relato da trajetória sem retorno que a tem conduzido ao não-ser, à negação de sua existência. A resistência obstinada dos Suruí encontrou apoio sólido na atuação de várias pessoas: frei Gil Gomes, prof. Roque de Barros Laraia, Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho, profª Lux Vidal, Antônio Pereira Neto, e muitos outros "cristãos" anônimos. Cada um à sua maneira, empunhando diferentes armas — a denuncia através do relato escrito, o envio de dinheiro e de medicamentos, a assistência médica e o programa de vacinações, a execução de uma política indigenista corajosa e sensata — prestaram-lhes todos valioso auxílio.

Mas, foi no interior de sua própria sociedade que os Suruí encontraram forças para a luta. Registro aqui duas situações que ilustram esta convicção. Uma é tragicômica, e me foi contada por Antônio Pereira Neto: um dia, no auge dos conflitos com os brancos pela posse da terra, Arekachou, valente Suruí, pintou-se e dirigiu-se despido até o local onde estavam os invasores. Outros índios acompanharam-no. Quando viram os brancos, Arekachou passou a falar em Tupi, gritando e gesticulando muito. Os outros índios "traduziam" o seu discurso:

—Ele é índio bravo, e tem muito índio bravo no mato. Ele é nosso irmão, e está dizendo que vai trazer muito índio bravo pra matar os "kamarrá" que estão na nossa terra.

A encenação produziu os efeitos esperados: os invasores abandonaram rapidamente o local, temendo uma represália dos "irmãos bravos do mato".

Por várias noites os Suruí reuniram-se para recordar, alegremente, o acontecimento.

A outra situação diz respeito ao nascimento do filho de Ukaká e Wassakuai. Ao longo de toda uma noite, Wassakuai permaneceu em trabalho de parto. Todos pareciam temer pela sorte da mãe e do filho. No princípio da manhã nasceu, finalmente, a criança, e os Suruí fizeram enorme algazarra de contentamento. Ouviam-se tiros, gritos e conversas por toda a aldeia. O pai da criança dizia:

—É macho, é macho! É mais um, é mais um!

Mas, como, se era o seu primeiro filho?! Aí pensei comigo mesmo:

—É mais um Suruí, é mais um Suruí!

NOTAS

1) "Some-Home" é um local próximo à aldeia Suruí. Segundo me informaram os regionais, era o lugar adequado para as tocaias em que se matavam os castanheiros que decidiam deixar o "emprego", quando conseguiam saldo, ou quando estavam muito endividados com o patrão. Depois de mortos, tirava-se o "couro" de seus rostos, para que não fossem identificados. "Ali naquele lugar sumiu muito homem", diziam os regionais. Já o Oswaldão, era o líder guerrilheiro mais procurado pelas forças da repressão.

2) Posto Indígena Sororó, como é conhecido na FUNAI, pois é o posto localizado às margens do rio Sororó, afluente do Tocantins, na aldeia Suruí.

3) Em 1975, foram realizados trabalhos semelhantes entre os Gavisões (por Iara Ferraz) e junto aos Parakanã (Por Antônio Carlos Santos).
Todos visavam o mesmo objetivo: melhorar as condições de vida deste três grupos através da formulação, para cada um deles, de um projeto específico de desenvolvimento, proposta que partiu inicialmente da própria FUNAI, entidade que financiou parte de nossa viagem.

4) Frente composta na época de castanheiros e caçadores de pele.

5) Vieira Filho, 1970:184.

6) Ver matéria publicada em *O Estado de S. Paulo*, de 12 de abril de 1975, p. 12 com o título "Funcionário da FUNAI no Pará expulso pelos índios".

7) Um dos fazendeiros em litígio com os Suruí justificou-se dizendo que os índios dispõem de muita terra e são preguiçosos e improdutivos. Para ele, todos os índios brasileiros deveriam ser reunidos num único local.

8) O depoimento de Tibakou foi por mim gravado e, posteriormente, publicado. Ver Queiroz, 1976.

9) As informações a respeito da coleta da castanha baseiam-se nas observações que realizei durante permanência entre os Suruí, nos meses de jantiro e fevereiro de 1975. Não posso garantir que os procedimentos adotados na época sejam os mesmos de hoje.

10) A "colocação"é o conjunto de castanheiras, também chamado de jardim, delimitado por marcos naturais, possuindo geralmente uma denominação.
Ver *Silva*. 1973:10.

11) Somente os homens coletam castanhas, subordinando-se ao chamado "sistema do barracão", adotado antigamente apenas pelos brancos.

BIBLIOGRAFIA

LARAIA, Roque de Barros e DA MATTA, Roberto
1978 *Índios e Castanheiros*: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra (1ª ed. DIFEL, 1967).

LARAIA, Roque de Barros
1963 "Arranjos Poliândricos na sociedade Suruí". *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. XIV, São Paulo.

QUEIROZ, Renato da Silva
1976 "O depoimento de Tibakou: as experiências de vida de um índio Suruí". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da USP*. nº 18, São Paulo.

SILVA, Darcy da
1973 "A castanha do Pará como fator inicial de desenvolvimento de Marabá". *Geografia Econômica*. USP, Instituto de Geografia, São Paulo.

VIEIRA FILHO, João Paulo Botelho
1970 "Vacinação dos índios Suruí contra o Sarampo". *Revista da Associação Médica Brasileira*. vol. 16, nº 6, São Paulo.

O PROTESTANTISMO ENTRE OS ÍNDIOS PALIKÚR DO RIO URUCAUÁ (OIAPOQUE, BRASIL) (*)

— NOTÍCIA PRELIMINAR —

Expedito Arnaud
(Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém)

Os Palikúr foram identificados inicialmente por Vicente Pinzon, em 1550, na costa situada à margem esquerda da foz do Amazonas (Brasil-Tratados, 1899, 1:28). Em 1729, D'Anville já os indica mais para o interior, entre o Curupi e as cabeceiras do Calcoene (*ibid.*: mapa 19). Em 1813, segundo Leprieur, estavam espalhados pelo Curipi, Uaçá e sobretudo pelo Urucaúa (Coudreau, 1886/7, 2:430). E pela década de 1980, a população do Curipi estava constituída principalmente por "brasileiros refugiados", a do Uaçá por índios Aruán e a do Urucauá por Palikúr, estes variando entre 200 e 300 (*id.* 1893: 377-79). Assim que findou o *contestado franco-brasileiro,* em 1900, os Palikúr se transferiam para a margem esquerda do Oiapoque (Guiana Francesa), porém, tendo sofrido significativas baixas por motivo de enfermidades, retornaram para o Urucauá, excetuando 58 indivíduos que permaneceram no lado francês (Nimuendaju, 1926:17). Entretanto, os que retornaram, continuaram mais ligados aos crioulos guianenses "amáveis e pacíficos", do que aos brasileiros do Oiapoque que ainda consideravam os índios como "bichos" e os tratavam rudemente (*ibid.*:110). Os batizados iam os Palikúr, geralmente, realizar na cidade de Saint Georges; e, 20 anos após a extinção do *contestado,* seu capitão continuava usando uma farda de acordo com o modelo francês (*ibid.*: 104). Em 1943, o S.P.I. estabeleceu um posto na confluência dos rios Curipi e Uaça, mas os Palikúr sempre se mostraram menos inclinados a aceitar a tutela oficial que seus vizinhos Galibí e Karipúna, e os elementos mais velhos chegaram a definir a instrução escolar como uma forma de escravidão (Arnaud, 1969:17). Presentemente, os Palikúr da Guiana Francesa e do Brasil, somando 360 e 500 indivíduos, respectivamente, constituem unidades distintas, mas estreitamente relacionadas entre si.

(*) — Comunicação aprestntada na XII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro (14 a 17 de junho de 1980).

Os Palikúr conservam bem vivo seu dialeto *Aruak*. Permaneceram com estruturas em clãs exogâmicos patrilineares, funcionando com respeito ao casamento e cerimonial fúnebre, mas deixaram esses clãs de ter localizações separadas, distribuindo-se seus componentes entre diversas aldeias, indistintamente (*id.*, 1968:8). A antiga submissão dos genros para com os sogros desapareceu quase por completo no âmbito do grupo; e em razão disto, os maridos deixaram de dispensar bom tratamento às mulheres e aos filhos. A chefia que, antigamente, era em regra ocupada por um dos homens mais velhos (Nimuendaju, 1926:37) passou a ser exercida por alguém indicado pelo S.P.I., porém, pela metade da década de 1960, não existia verdadeiramente nenhum chefe indígena no Urucauá. A economia continuou essencialmente de subsistência (agricultura, pesca, caça, coleta), ocorrendo precariamente a produção de excedentes para comercialização. Tradicionalmente, consumiam a tabaco sob a forma de cigarros e o caxiri (bebida fermentada), mas desde muito tempo que se tornaram também consumidores de aguardente de cana importada, não raro em excesso, sobretudo por ocasião dos folguedos. O xamanismo perdurou de forma bastante ativa. E também foram mantidos os rituais relacionados ao ciclo de vida, como as festas tradicionais e as antigas crencas religiosas, embora com acréscimo e/ou alteração provocadas pelos contatos externos (Arnaud, 1970).

A primeira tentativa que conhecemos para a introducão do protestantismo entre os índios do Uacá, foi efetuada, em 1954, por dois missionários da "Missão Novas Tribos do Brasil", os quais, entretanto, possivelmente face à indiferenca com que foram recebidos, cedo se retiraram e não mais retornaram à região. Em 1965, os lingüístas do Instituto Lingüístico de Verão, Harold e Diana Green, iniciaram no Urucauá estudos sobre a língua Palikúr, mas sem procurar exercer, pelo menos nessa fase inicial, qualquer influência religiosa sobre o grupo indígena. A partir de 1967-68 é que os Palikúr comecaram a ser, efetivamente, iniciados no protestantismo (movimento pentecostal), por intermédio de um índio do próprio grupo (Paulo Orlando), com instrução escolar de nível elementar e falando com certo desembaraco a língua portuguesa, e que, desde algum tempo, aspirava assumir uma posição de liderança. Segundo informou, decidiu converter-se ao pentecostalismo e orientar para o mesmo caminho "seus irmãos de raça", influenciado pelos conselhos e ensinamentos que lhe ministrou o pastor norte-americano Gleen Johnson. Desde então, Paulo Orlando que, costumeiramente, se conduzia de modo desregrado, passou a levar uma vida austera, ao mesmo tempo que ia fazendo proselitismo através de prédicas, que consistiam na tradução oral, para o dialeto Palikúr, de trechos da Bíblia e da doutrina pentecostal. Por essa forma, conseguiu converter todos os habitantes do Urucauá (excetuando os *mestiços* das aldeias Flechas e Tipoc), reunindo-os na própria aldeia (*kunaen*, depois Vila do Salvador) e assumindo, como desejava, as lideranças espiritual e política da comunidade.

Após a adoção da nova religião, as condições econômicas dos componentes do grupo melhoraram sensivelmente, face a uma maior dedicação ao trabalho. Suas relações pessoais, internas e externas, se tornaram excelentes, inclusive com os funcionários da administração oficial, pois, conforme costumavam dizer, havia aprendido que, para ganhar a graça de Deus, deveriam "amar os outros como a si próprios e respeitar as autoridades". A instrução escolar passou a ser procurada, até pelos mais velhos, sobretudo para obtenção de um melhor conhecimento da Bíblia. O fumo e as bebidas alcoólicas (incluindo o caxiri) foram abolidos. Mas deixaram também de ser realizados os rituais do nascimentos e da puberdade, assim como as festas tradicionais, tendo sido destruído o equipamento usado na importante "Festa do Turé". As cerimônias fúnebres foram alteradas. E as antigas idéias religiosas passaram a ser abertamente abjuradas, e os próprios xamãs e feiticeiros (sopradores) se tornaram crentes.

Aconteceu que, decorrido algum tempo, o lado emocional e mistico do pentecostalismo acabou por prevalecer entre numerosos membros da Igreja, que se tornaram desinteressados pelo trabalho e, em conseqüência, chegaram a sofrer necessidades. Os representantes do Instituto de Lingüístico resolveram então intervir, e através de várias exortações com base no preceito de São Paulo: "Quem não trabalha não deve comer" —, conseguiram fazê-los retornar ao labor quotidiano. Mas, entrementes, a Igreja começava a entrar em crise, devido à destituição do *pastor* Paulo Orlando num julgamento inquisitorial, no qual foi considerado não ser mais digno de permanecer no cargo, dada a forma irregular como estava se comportando. A direção da Igreja foi assumida por outro índio (Moisés Yapahá), porém, Paulo Orlando conseguiu se manter como líder político, prestigiado pela maioria dos índios, que gradativamente foram deixando de comparecer aos oficios religiosos. Os que assim procederam, voltaram novamente a fumar, a ingerir bebidas alcoólicas e a realizar a "Festa do Turé". Ao mesmo tempo, alguns deles começaram a reagir contra a participação nos serviços propostos pelo chefe do Posto em benefício da comunidade, havendo um deles assim se expressado a respeito — "Para o Governo não vou fazer mais nada de graça". Em Setembro de 1978, ou seja, 10 anos após o início do movimento pentecostal no Urucauá, apenas umas 20 pessoas adultas ainda se mantinham como *crentes*. Contudo, a comunidade permanecia agrupada na mesma aldeia, não ocorriam entre seus membros rivalidades por motivo religioso, sendo que *crentes e não - crentes* indistamente, realizavam trabalhos em cooperação, e mostravam-se interessados em progredir economicamente.

BIBLIOGRAFIA

ARNAUD, Expedito

1968 — Referências sobre o sistema de parentes dos índios Palikúr. *Bol. Museu Pa. Emílio Goeldi.* Belém, n. série. Antrop., 36, 21 p. il.

1969 — Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. *Bol. Mus. Pa. Emílio Goeldi.* Belém, n. série, Antrop. 40, 37 p. il. mapa.

1970 — O xamanismo entre os índios da região Uaçá (Oiapoque, Território do Amapá). *Bol. Mus. Pa. Emílio Goeldi,* Belém, n. série. Antrop. 44, 22 p. il.

BRASIL — TRATADOS

1899 — *Frontières entre le Brésil e la Guyana Française. Seconde Memoire presenté par les Etats Unis du Brésil au Gouvernement de la Confédération Suisse.* Berne Imp. Staepeli, 6 v. anexo, facs. mapas.

COUDREAU, Henri A.

1886/1887— *La France Equinoxiale.* Paris, Challamel Ainé. 2 v. 495 p. il. mapas.

NIMUENDAJU, Curt

1926 — Die Palikur Indianer und ihre Nachbarne. *Kungl. Vetenshaps-Och Vitterhets-Samnaelles Handlingar.* Goetborg, Fjaerde Foeljden 31(2). 144 p. il. mapa.

CONTO RUSSO EM VERSÃO NORDESTINA

Jerusa Pires Ferreira

(Universidade Federal da Bahia e Centro de Estudos de Sociologia da Arte, Universidade de São Paulo)

INTRODUÇÃO: AO PÉ DA LETRA.

Quando chamei de "No Metal da Fala" a um trabalho, que se queria uma leitura de folheto nordestino de encantamento, estava repetindo uma expressão do poeta João Martins de Athayde (1). Ele dizia que não inventava suas estórias; o que fazia era colocar o que recolhia no metal da fala.

Acho que esta é uma expressão muito feliz, e ainda mais porque sintetiza os percursos possíveis do relato oral-escrito-oral, lembrando até os aspectos mecânicos de impressão de um folheto de cordel. É também uma pista, quando se está seguindo os vários rumos da tradição.

Muitas vezes, temos a tendência de atribuir à tradição oral um desmensurado relevo ou, somos tentados a interpretar certas passagens da literatura de folhetos, atribuido-lhes uma originalidade que lhes escapa.

Fica, então, cada vez mais necessária a localização da matriz escrita, fonte mais imediata de algumas estórias de encantamento, contando-se sempre com a interferência da transmissão oral. Procurar entender um folheto, em si, é ignorar o modo pelo qual ele foi criado. Por isso é que é tão proveitoso percorrer exaustivamente as coleções de brochuras, as edições populares, livros infantis, estórias da carochina e da baratinha, textos em português, accessíveis aos poetas populares, e que formam o grande apoio para a produção destes "romances".

O procedimento poderia evitar, por exemplo, interpretações apressadas e até pitorescas: o disparate de se atribuir à psicologia social esta ou aquela passagem, quando se trata de adaptação de um texto, de um repertório, de um gosto a uma situação social condizente.

Daí, a importância de acompanhar como se dá esta adaptação. As condições mais diversas fazem com que uma estória tenha maior ou me-

nor aceitação, ficando em foco o atuar do poeta, do editor, do público, o que vale dizer, expressar, laçar, solicitar.

Acontece, porém, que são muitas as edições dos referidos textos, assim como dos folhetos, o que vem dificultar o acompanhamento; atenuando, há o fato de uma estória, que agrada ao público, ser impressa sucessivas vezes, com pequenas modificações, que não lhes causa alterações básicas. São em geral, adaptações ortográficas ou interferências do impressor do folheto.

O PÁSSARO DE FOGO

A Princesa Maricruz e O Cavaleiro do Ar (2), é um folheto, com título e capas a sugerirem especial interesse. Vai-se então à sua leitura e se percebe, por menção bem clara, tratar-se de versão de uma das estórias, por onde passou a de Pássaro de Fogo, a exemplo daquele, que recolheu Afanasiev, e constando de antologia (3). Seu autor, Severino Borges da Silva, identificado no final do folheto como Borges, parece ter tido acesso a muitos livros (4).

Foi então feita a primeira comparação entre o texto nordestino e a estória russa, naquela versão, e ficou visto que, se havia as previsíveis aproximações, também as grandes diferenças de tema e de tratamento. Seria preciso estar desperto para o fato de que a versão russa aparece aí, a partir da recolha e apresentação de um escritor culto (5).

Parti, depois, para a procura de vários espécimes de contos russos, publicados em língua portuguesa, por editores como a Vecchi ou a Quaresma, de acesso ao grande público. E foi neste acervo que consegui localizar uma versão dita tcheca e que tem diretamente a ver com a de Afanasiev (6).

Mas o fato importante e decisivo desta busca foi o achado de um artigo (7), sobre um poema de P.P. Iérchov, um comentário sobre *O Cavalinho Corcunda,* uma das histórias mais populares da literatura infantil russa e escrita a partir do folclore. Vem-se a saber que o autor, nascido na Sibéria, conservou a singeleza campônia de sua região. Será oportuno transcrever então o seguinte trecho: "O autor mistura fatos lendários com homens e coisas de própria Russia de seu tempo, envolvendo tudo num halo de fantasia, que torna, entre outras coisas, possível ludi briar completamente a censura. Aparecem autoridades policiais prepotentes, camponeses escorchados pelo fisco, um czar cujo menor capricho era lei etc. Depois que Ivã passa a servir nas cavalariças do czar, este lhe exige os feitos mais extraordinários, que o rapaz sempre consegue realizar, graças à ajuda do cavalinho .... o czar morre e Ivã se casa com a prin-

cesa, sob os aplausos do povo, que o reconhece como o novo soberano (é evidente aí a simbolização política)".

Passei a procurar então, versões ou traduções brasileiras ou portuguesas desta estória, nas referidas edições de gosto popular ou infantil. Achei, numa coletânea de contos de fadas, uma de *Cavalinho Corcunda* (8), estando certa de que a continuação da pesquisa poderá revelar outras. E já que havia comparado este folheto nordestino com vários relatos de o Pássaro de Fogo (9), concluí, sem dúvida, que a *Princesa Maricruz,* é a adaptação em verso desta estória, e suponho mesmo que, através deste texto. Estão muito ligados, constatando-se, é claro, determinadas interferências do poeta, no seu ofício de artesão do verso, e sempre em relação aos valores do grupo social em que se situa.

Tentando seguir todo um trajeto, eu diria que está na origem uma lenda siberiana, contada popularmente, recolhida e posta em verso por Ierchóv, autor culto, traduzida e adaptada em português (e também nesta operação vai toda uma experiência modificadora) (10), posta depois em verso no folheto nordestino, e contando com várias interferências, inclusive a de outros textos presentes na tradição oral.

Estão presente em *A Princesa Maricruz e em O Cavalinho Corcunda* uma mesma concepção de mundo. Nestes textos se evidencia a presença das mesmas situações, a atuação dos protagonistas. Em ambos está a égua dourada, descrita preciosamente, e que o herói acreditava ser a responsável pelo estrago da plantação, sendo que no folheto, a captura ainda é mais prática; elide-se a prova de domá-lo, conduzindo-se desta forma a sequência:

> "e disse: das minhas mãos
> você se acaba e não sai
> para nunca mais acabar
> as lavouras de meu pai"
>
> (P.M. p. 2)

Esta égua é exatamente o ajudante mágico, aquele que permite ao herói a expansão de sua qualidade, expressão de sua força e capacidade (11). Ela oferece ao rapaz três cavalos, sugerindo que ele os venda por bons preços, à excessão do cavalinho corcunda, que no folheto, se chama de *Corcundo* (12).

O conto popular e, naturalmente, o folheto que aqui se comenta, manifestam índices, que nem sempre formam um quadro fácil de esclarecer. Convive muitas vezes a referência do grupo social presente com as instuições passadas. Manifesta-se no caso, não apenas o conflito entre "realidade" e plano mítico mas termina-se por retratar a sociedade no seu próprio conflito, na indefinição de um sistema, em seus aspectos de mudança

e de conflito. Se o fato se desenrola, por exemplo, num Estado que revela uma situação feudal, está presente o indício de uma atuação capitalista. Assim, as preocupações por salário e emprego, convivem com a relação vassalo-soberano, que se faz de proteção senhorial, dádivas etc. Há como que uma conciliação entre a instituição existente e a herdada, através do conto (13), e as afinidades e proximidades entre mito e vida se vão fazendo, umas vezes contraditórias, outras só aparentemente. Há ocasiões em que se arranjam dentro de uma incrível lógica histórica, achando-se explicações diretas na fundamentação econômica do grupo.

Neste folheto, assim fala o rei ao seu vassalo:

"obedecendo a estas ordens
terás um bom pagamento"

(P.M. p. 13)

É que este se emprega para tratar dos animais. É muito significativa, nesta produção de literatura popular, a menção a emprego e a ordenado. Ser empregado e ganhar um bom ordenado é ter um estatuto de herói. O acerto ou combinação entre ele e o ajudante mágico chama-se de negocio, embora o animal o trate por "meu amo". Assim, na versão em prosa de O Cavalinho Corcunda. Só que, no original russo, o termo não aparece.

Um dado interessante é o de que, ao receber do ajudante mágico os cavalos como presente, o rapaz vai *vendê-los* por necessidade, e ao beneficiar-se da venda, trata de proteger irmãos e pais, como compete à sociedade paternalista do mundo dos grandes proprietários, à solidariedade rural.

Alguns pontos dos dois textos vão merecer um confronto especial (14). Assim a localização da estória aparece, obedecendo a fórmulas semelhantes:

"Nos confins do horizonte
Em uma *aldeia* habitava
Um velho pai de três filhos
Que tudo junto morava
Em união Santa e Pura
Assim Deus determinava"

(P.M. p. 1)

e "muito para lá dos montes, dos vales e dos vastos mares, sobre a terra e em frente ao céu, vivia em uma *aldeia um velhinho*..." (C.C. p 24), enquanto, por exemplo, a versão de Afanasiev, recorre à fórmula: "em certo reino, em certo estado, vivia um czar de nome Vslav Andronovic. Ele tinha tres filhos. O primeiro era Dimitry, o segundo o príncipe Vasily e o ter-

ceiro, o Principe Ivan, sendo que o mais jovem era o mais esperto." (P.F. p. 3).

No folheto, o velho chama-se Mariano e os três filhos são: Severino, João e Alexandrino, sendo que o caçula era "destemido para tudo o que lhe madava o destino", opção nítida pelo herói sagaz, corporificado no filho caçula. Vai aí haver uma discrepância em relação à fábula de o Cavalinho Corcunda, em sua versão russa, e na adaptação brasileira. Ali o velhinho tinha três filhos, sendo que "o mais velho era muito inteligente, o segundo assim, assim... o terceiro bobo, ao menos todo mundo assim julgava, e até chegavam a chamá-lo de Vanka, o imbecil" (C.C. p. 24).

Tem-se, então, a eleição popular do herói estúpido, tão freqüente no conto popular russo, presente na tradição européia e na nordestina de folhetos.

Nos textos em que aparece o Cavalinho Corcunda, o pai é *agricultor* e juntamente com os filhos arranjava o *pão cotidiano*. O mais novo dos filhos deveria ficar desperto para *tocaiar o bicho* que estava estragando a safra do pai (P.M.) ou o velho descobrira que lhe estavam pisando a sementeira (C.C.) Há toda uma incorporação de rotina e de vida prática, ligada ao estereótipo habitual da *vigília,* estando presentes sempre as referências ao mundo rústico e à vida agrícola em seu andamento — cultivar, vender o trigo etc, necessidades básicas que vão comandando toda a trama. Naquele outro relato de O Pássaro de Fogo (P.F.), no entanto, assim se descreve: "o jardim era belo, os frutos de ouro (conforme os mitos mais antigos), estando sempre em causa o capricho do czar, a maravilha e esplendor de seu jardim".

Quando Ivan, o filho mais moço, se propõe a partir, para resgatar o pássaro, o pai-czar lamenta a sua própria solidão, pensa em guerras, sublevação de populações, etc. A que distância estão os dois universos! Vê-se como, apesar do recurso aos componentes fantásticos habituais do conto popular, a relação econômica e a vida prática é que ditam o encaminhamento da fantasia e sugerem opções, neste mundo encantado do folheto brasileiro, assim como na estória de onde proveio.

A PENA E A PENA

Sabe-se que, no folheto de encantamento produzido no nordeste brasileiro, mantém-se um componente do conto popular, dos mitos mais antigos que cerca a condição heróica, quando se trata de viagem. É a *travessia,* que ali comparece através desta palavra.

A habitual andança que o herói realiza em seu cavalo possante, "divisa" o pássaro de fogo, que era de tamanho extravagante. Este é um traço comum aos relatos por onde passou a lenda. A ampliação envolve

um processo mágico, o mistério com apoio no extraordinário, e que fica registrado como uma preferência inconteste nas populações que ouvem tais relatos. No caso de minha região natal, creio que assim como em outros meios rústicos, é sempre o desmedido, quando se trata de contar algo. Ao ler no folheto a descrição do Pássaro de Fogo, não posso deixar de pensar naquilo que ouvia de Luis Lobo, personagem de Feira de Santana:— "tinha uns patos pretos do pescoço branco que quando dava um avoo mais parecia uns artomove"... Ligam-se, lá como aqui, as imagens e sua representação prática, o que termina por conduzir à aparição:

"O bico do pássaro era curvo como um anzol"
(p. 4)

e em outro momento já dissera o poeta que o cavalinho voou pelo firmamento, parecendo um avião. (P.M. p. 7)

Nas várias narrativas de O Pássaro de Fogo é comum a menção á grande iluminação, causada por esta presença. Fala-se de luz de mil velas, de grande clarão e um traço comum a todas elas é o resgate de uma pena pelo herói: "A Clareira do bosque era iluminada como se fosse de dia. Vanka conseguiu segurar um pela cauda (ali eram vários pássaros de fogo) mas o pássaro escapuliu, deixando-lhe nas mãos uma resplandecente" (C.C. p. 25).

Este é um objeto - prova, como em outras aventuras é o dente do dragão, que o protagonista guarda como mostra da façanha. Em nossa estória, este lance poderá servir para que se constate e diferença no espírito das diferentes versões, as condições especiais que sustentam um e outro relato. Naquele que recolheu Afanasiev (P.F), como o Principe Ivan é filho do Czar, e tem um status superior, ele se pode dar ao luxo de entregar a pena ao pai para que a guarde, como um objeto a ser conservado; afinal ela é mostra de sua vigília e coragem, a serem compartilhadas. Sua relação com os vários czares, que aparecem ao longo da trama aventuresca, é de igual para igual; ele os encara sem temor e os afronta: não há o que esconder. No C.C. e na P.M. a *pena* vai ser o objeto da perdição, da pena; é o detonador de todas as peripécias e das desacreditadas desventuras. Havendo tal disparidade entre o herói, rapaz pobre, e o czar ou rei que ele encontra, o resgate não poderia ser compartilhado.

O objeto significa e revela o conflito, que instala e propicia a delação, é o índice revelado pelo intrigante, que no folheto nordestino está tão presente sob várias denominações, como vassalo-intrigante ou cortajaca.

É por causa deste objeto maldito, que se vai transformar em bandido, que o rapaz virá a sofrer um castigo, que é ao mesmo tempo a sua salvação e a perdição do poderoso. O próprio ajudante mágico não se cansa de aconselhar para que a pena não seja vista.

"Mas um vassalo do rei
Um corta jaca pedante
Viu que Alexandrino tinha
Um pena interessante
De um farol luminoso
como pedra de brilhante
. . . . . .
Pois o vassalo sabia
Que havia uma princesa
No fundo do Oceano"

(P.M. p. 8)

ou mesmo:

Um velho cozinheiro disse que ouvira certa vez de seu avô que numa região muito distante para além dos mares existia uma princesa (C.C. p-26-7). Em várias versões de O Pássaro de Fogo, o czar pede ao herói que vá aos confins da terra, no último dos reinos, para encontrar Elena, a bela.

O episódio do resgate da princesa, que está no fundo do mar, se aproxima, no conto de Ierchóv e no de Severino Borges. Num, o herói vai pedir a mão da princesa ao sol e à lua, noutro ao rei Sabaol, Reino do Arrebol, etc., conforme componente mitológico greco-latino e bíblico, sempre presente na cultura nordestina.

Este é um dos elementos que diferenciam os dois textos em comparação direta. O folheto suprime e sintetiza etapas de determinada ação, corta muitos dos episódios e situações, revelando uma escolha. Tem-se de levar em conta o impulso e caráter sintético do verso, a quantidade de folhas a que se sujeita a coisa narrada, e a instalação de um cânone poético, à maneira de outros relatos nordestinos de encantamento.

Há sempre um tom mitológico, conduzido pelos caminhos da retórica apreendida e exercitada. Fala-se então de ninfas do Parnaso, Cupido seduzindo amantes, Deusa Maia(?) etc.

Em torno do resgate da Princesa, encontra-se o costumeiro preparo da alimentação ritual, que assim se descreve a partir da estória russa:

"Corre e pede ao rei, ordena que te dêm uma tenda bordada de ouro, acepipes os mais variados e guloseimas delicadas".

(C.C. p. 27)

E assim ocorre no folheto:

"Você vá e peça ao rei
Uma bandeja dourada
Cheio de toda comida
E muito bem preparada
Porém a comida *insossa*
Se não se perde a caçada"

(P.M. p. 10)

Acho que, aqui, mesmo levando em conta a mediação de um antigo hábito ritual, comportariam as observações feitas por Antonio Cândido, sobre a alimentação e seu valor simbólico. A escassez de alimentos, em determinado grupo social, faria ocorrer uma espécie de "fome psíquica" a que alude; aqui, a necessidade de pompa, de afrontar pela iguaria, e pela sua embalagem de luxo.

Um detalhe que merece atenção é a nota do alimento insosso, no folheto. Com a comida sem sal, o gênio, que mantinha presa a princesinha, perderia o poder. O sal é correntemente, como se sabe, considerado um elemento benéfico ou maléfico, a depender da situação e do ritual, podendo também ser vínculo com o sagrado. Nos catimbós, é por exemplo, usado para o mal (16).

Esta coisa têm grande persistência na tradição popular, no Brasil. Mereceria ser feito um levantamento, que aqui não cabe, dos tabus alimentares, das interdições rituais e sociais, que aparecem nos folhetos de cordel.

UMA NOIVA PARA O CZAR

O episódio de o herói ter de ir buscar noiva para o czar, nos textos russos, aproxima as diversas narrativas por onde transita a lenda do Pássaro de Fogo. Na de O Lobo Cinzento (P.F.), como na versão tcheca, em que o animal ajudante é um raposo, quando da busca da Bela Elena e, tendo o herói se apaixonado por ela, cabe ao ajudante mágico transformar-se à sua imagem, para enganar o soberano, ficando o herói com a belíssima noiva.

No C.C. e na P.M. comparece a habitual *prova,* remanescente dos antigos ordálios, sacrifício ritual em que o inocente se sujeitava à decepações etc, saindo sempre ileso, o que evidentemente não ocorreria com o culpado. Nestes dois textos, o herói deveria resgatar a noiva para o soberano, mas não o faz; ao contrário, solicita-a para si próprio. É importante atentar para o fato de estar em causa o direito do senhor, a vitória do povo contra os poderosos, e que assim se explicita:

"pensou em barrar o rapaz
mas foi quem ficou barrado"
(P.M.p.16)

Estas situações freqüentes no ponto popular, parecem, no folheto de cordel, querer denunciar a fundo as falhas da estrutura social consagrada, ou ao menos permitir algumas subversões.

No mito de Tristão e Isolda, em que o herói vai buscar noiva para o Rei, seu tio, os protagonistas estão sujeitos à lei de uma hierarquia, dentro, porém, da mesma classe social; para a realização deste amor, para que a noiva não fosse do soberano, teria de haver o peso da proibição e a mediação de filtros amorosos.

Na estória do folheto (P.M.) como no canto russo (C.C) a heroína impõe condições ao rei, vale dizer ao czar.

"Só me caso com o senhor
Se entrar primeiramente
Numa taxa muito funda
Cheia de água fervente
E outra de leite quente
. . . . . .

Alexandrino entrou
na taxa de água fervente
saiu bonito de formas
que admirou toda gente
o rei foi entrar também
morreu instantaneamente"
(P.M. p. 14)

"Talvez lhe concedesse minha mão se você conseguisse transformar-se num jovem formoso... faça instalar no pátio do palácio três grandes tachos; o primeiro de água fervente; o segundo de água fria e o terceiro de leite em ebulição. Você se atirará em cada um desses tachos, começando pelo de água fervente, e quando chegar ao terceiro, ao de leite estará tão jovem e formoso como o sol ... Quando o czar obriga ao herói experimentar primeiro, depois da última prova Vanka reaparece formoso como o sol. Tranquilizado por esta exepriência o velho tzar saltou por sua vez no tacho de água fervente ... mas dali não saiu, pois ficou completamente cozido" (C.C. p. 30)

Propp registra a prova do leite fervendo, e a sintetiza na fórmula "és velho e eu sou jovem . . . conheço algo que te fará rejuvenescer" (17).

O fato é que, com a morte do rei, o rapaz e sua princesa, nestes relatos, alcançam a vitória, que é afinal a do povo. Destrona-se o soberano, e casa-se a princesa com o rapaz pobre esforçado, que herda o reino e propõe um reinado de justiça e de agrado popular.

É a mesma situação que ocorre, e já se tem notado, nas estórias de vaqueiros e boiadeiros valentes. Só que aqui, não se trata de ganhar pelo combate, mas pelo ardil. Nestas façanhas de enganos estão presentes afinidades de procedimentos com o universo pícaro. As mesmas armas de que lança mão o pouco poderoso para derrotar os donos do poder, tão

presentes em tantas manifestações da cultura popular, e naturalmente, na Peninsula Ibérica e no Brasil.

Pode-se concordar plenamente com a afirmação de que: "o aspecto redentor é a eleição dos justos, que primeiro parece ser a exaltação dos pobres sobre a degradação dos ricos, bem como a dos campesinos sobre o homem da cidade" (18).

AS EXPECTATIVAS

Fica visto que o tipo de estória tem a ver com o público que a aceitou, com o poeta que a repetiu e recriou, mediada por toda uma força da tradição.

Levar em conta o quanto agradou uma estória adaptada é como verificar o termômetro da compatibilidade, do acordo ou desacordo de situações afins ou diferentes. A sugestão seria para que não se perdesse de vista: a) que tipo de público, que grupo social ainda a solicita. b) que poeta, quando possível (diante do complicado esclarecimento da autoria de folhetos), em que condições e em que época a adapta ou recria. c) qual o módulo da adaptação, aquilo que é repetido, acrescentando, transfigurado, por exemplo.

Há no relato de O Cavalinho Corcunda, aproveitado a partir de sua adaptação para o português, por Dulce Cordeiro (19, e no de A Princesa Maricruz, uma afinidade, que pode apontar para situações comuns: usos da fantasia, e denúncias, em grupos sociais tão distantes em tempo e espaço.

Aqui e lá o encantamento vai tentar o ajuste das expectativas, amenizando as insatisfações.

Como naquela antiga Rússia, o mundo encantado destes contos manifesta entre outra coisas, os índices de insatisfação; é o lugar por onde passam as reclamações de quem as não pode fazer. É muito sugestiva a informação de que estes contos estavam sujeitos à censura czarista. Sabia-se que a fantasia não significava evasão, e que as simbolizações teriam funções bem definidas (20).

O mundo maravilhoso, presente no folheto, com extrema fidelidade, e de acordo com as apontadas situações, pode ser ainda e também um disfarce, um pretexto, assim como uma poética, a força expressiva da pena luminosa de *O Passáro de Fogo.*

NOTAS

(1) — Depoimento de J. M. A. a José Lins do Rego, in *Poesia e Vida,* Rio, Universal, 1945, p. 161-62.

(2) — a) *A Princesa Maricruz e o Cavaleiro do Ar;* autor Severino Borges; editor João José da Silva; data s/ind; capa xilogravura; 16 p./O exemplar traz a assinatura de Calvalcanti Proença, tendo pertencido à sua coleção. Casa de Ruy Barbosa/b) *A Princesa Maricruz...* idem, tem as mesmas características, parece posterior e traz na capa uma xilogravura de Dila; o texto é basicamente o mesmo da versão anterior./Col. I.E.B.—U.S.P./c) *A Princesa Maricruz..* idem; traz na capa um desenho e a indicação do nome completo do autor: Severino Borges da Silva/Col. Joseph Lutyten/Outras versões poderão surgir, a cada momento.

(3) — *Antiche Fiaba Russe,* reccolte de Afanasjev, Torino, Einaudi, 1955, 794 p. V. "A estória do Príncipe Ivan, do pássaro de Fogo e do Lobo Cinzento" p.3-15.

(4) — Nascido em Aliança, Pernambuco, era, segundo informações do *Dicionário Bio-Bibliográfico de Repentista e Poetas de Bancada,* (João Pessoa, F. Universitária, 1978, 2 v) muito amigo de Luiz Gomes Lumerque, poeta e astrólogo, falecido em 1959. A ele, a viúva teria entregue os originais e inéditos do marido, um homem instruído.

(5) — Afanasiev, nascido em 1826, e morto em 1871, era um historiador, estudioso de literatura, pesquisador e divulgador do folclore, cujos trabalhos são das primeiras manifestações da escola mitológica russa. Em 1859, publicou a coletânea *Lenda Populares Russas,* proibida pela censura até 1914. Em 1860, sai, anonimamente em Genebra, a coletânea *Contos Secretos,* que compreendiam histórias satíricas, dirigidas contra os proprietários rurais e o clero. (V. *Enciclopédia Literária Suscinte.* Moscou, Editora Enciclopédia Soviética, 1962, v. 1, p. 359).

(6) — "O Pássaro de Fogo" in *Os Mais belos contos de Fadas—Tchecos.* 2.a ed. Rio, Vecchi, 1954.

(7) — Foi o seu autor, Boris Schneiderman, que me fez chegar às mãos: "O Cavalinho Corcunda", in *Para Todos,* 1.a quinzena de Novembro, 1957. Tive, assim, a oportunidade de ter em mãos o original russo: *Koniók Gorbunók,* Dietguiz, Editora Estatal de Literatura Infantil, Moscou, 1957, 110 p. Todos os textos russos, a que tive acesso, foram traduzidos por B.S.

(8) — Yerckoff, "O Cavalinho Corcunda", in *Os mais belos Contos de Fadas do Mundo das Maravilhas.* Rio, Vecchi, 1950. p. 24-30.

(9) — *O Pássaro de Fogo: histórias infantis.* Edições e Publicações Brasil, São Paulo, 1960. *O Pássaro de Fogo,* conto Russo, in *Contos de Fadas.* Rio, Ed. Melhoramentos, 2.a ed. p. 218-33.

(10) — Feita a comparação desta edição em língua portuguesa com o original russo, ficou visto que não se trata de uma tradução, mas de uma adaptação, que acompanha alguns pontos do poema original.

(11) — Há nos estudos de Propp importantes esclarecimentos sobre o assunto. Ele chama a atenção para a freqüência do cavalo, como animal ajudante.

(12) — Estão aí contidos indícios de antigos rituais, o caráter mágico da excepcionalidade, do defeito físico como coisa extraordinária, a que se atribuem características sagradas.

(13) — Propp (v. *Raices Historicas del Cuento.* Madrid, Ed. Fundamentos 1975, p. 20-22) considera que muitos motivos e situações do conto maravilhoso se explicam pelo fato de refletir instituições existentes, mas que certos motivos não se acham em conexão direta com a instituição presente, lembrando que o conto é mais antigo, inclusive que o feudalismo.

(14) — Passo a abreviar regularmente a citação dos textos, na seguinte correspondência: A PRINCESA MARICRUZ (P. M.); O CAVALINHO CORCUNDA (C. C.); A FÁBULA DO PRINCIPE IVAN, O PÁSSARO DE FOGO E O LOBO CINZENTO (P. F.), em texto que traduzi da versão italiana.

(15) — V. Antonio Cândido. *Os Parceiros de Rio Bonito.* José Olympio, 1964, p. 159.

(16) — V. "O Sal" in Câmara Cascudo. *Dicionário do Folclore Brasileiro.* Rio, I.N.L. 1962, p. 673.

(17) — Propp (*op. cit.*, p. 504) não só registra, como tenta explicar este tópico, aludindo a antigos rituais.

(18) — V. Antonio Cândido, *op. cit.*, p. 159.

(19) — Até agora, nas pesquisas feitas, parece que a maior incidência destas adaptações para o português deu-se pela década de 50, o que vem juntar-se à suposição de Sebastião Nunes Batista,, que aqui faço minha, a de que o folheto seria desta década.

(20) — Bettelheim in a *Psicanálise dos Contos de Fadas*. Rio, Paz e Terra, 1979, alude a funções do encantamento no plano psicológico.



1. Capa de *A PRINCESA MARICRUZ E O CAVALEIRO DO AR*. Col. Proença — Casa de Ruy Barbosa/

EDITOR PROP: JOÃO JOSÉ DA SILVA

A Princeza Maricruz
e o Cavaleiro do Ar



2. Capa de *A PRINCESA MARICRUZ.../*Col. I.E.B. — U.S.P./

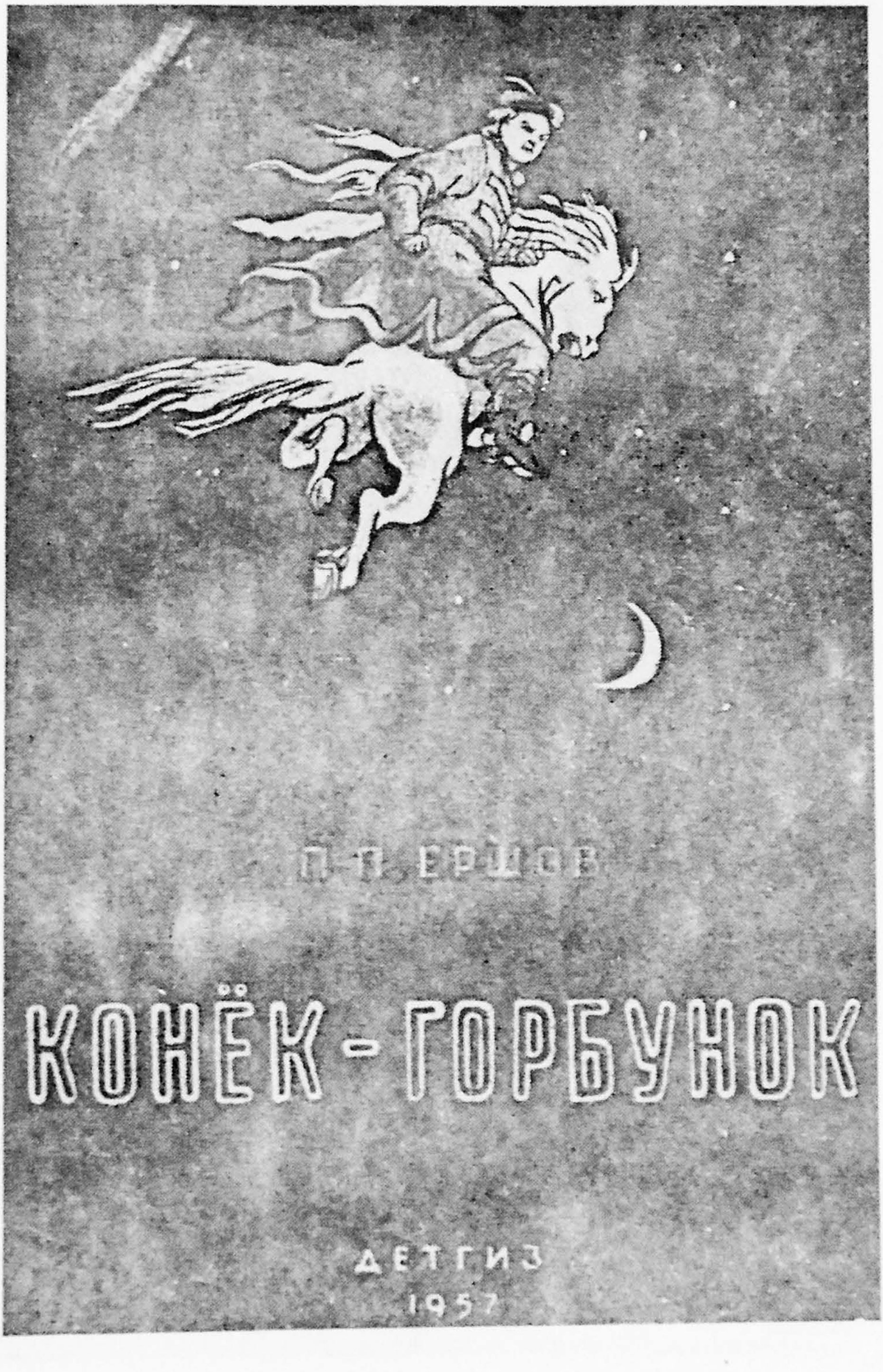


3. Capa de *A PRINCESA MARICRUZ.../*Col. Joseph Luyten/

O Pássaro de Fogo
CONTO RUSSO



4. Uma ilustração de versão brasileira de O Pássaro de Fogo. /v. nota 9. Biblioteca Infantil Monteiro Lobato/



5. Capa de O Cavalinho Corcunda/v. nota 7/



6. Uma ilustração de O Cavalinho Corcunda/v. nota 7/

ШКОЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА

П. П. ЕРШОВ

КОНЁК-ГОРБУНОК

РУССКАЯ СКАЗКА В ТРЁХ ЧАСТЯХ



Рисунки Р. Сайфуллина

Государственное Издательство Детской Литературы
Министерства Просвещения РСФСР
Москва 1957

7. Folha de rosto do poema de Иerchov/v. nota 7. Biblioteca Boris Schneiderman/



OS MAIS BELOS CONTOS DE FADAS do Mundo das MARAVILHAS



4.ª edição

Ilustrações de
RAMÓN HESPANHA

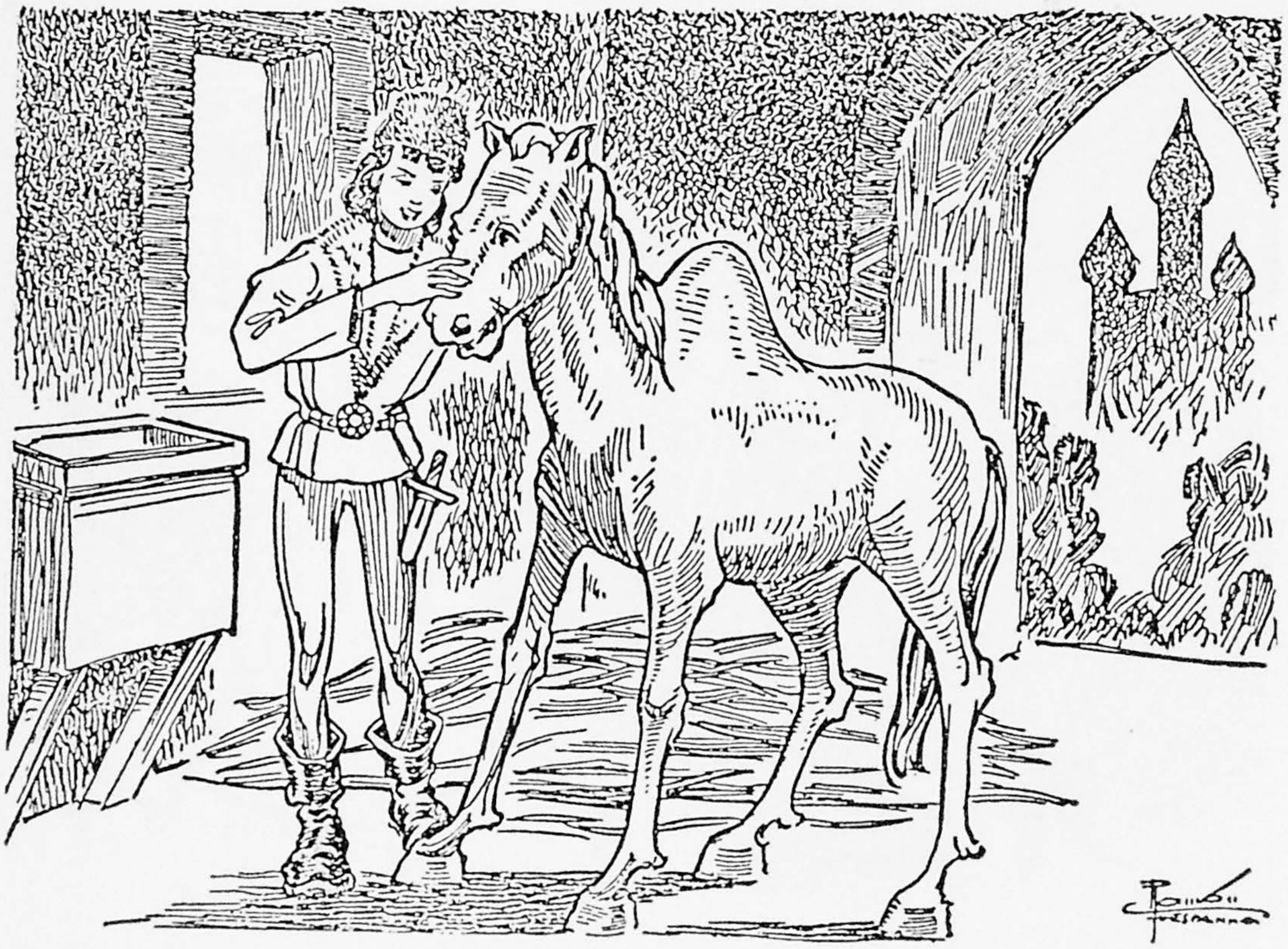
8)
BIBLIOTECA INFANTIL MUNICIPAL S. PAULO
nb 124/99

Casa Editôra Vecchi Ltda.
Rua do Resende, 144 —— Rio de Janeiro

8. Folha de rosto da Coletânea onde aparece a versão, em português/v. nota 8/

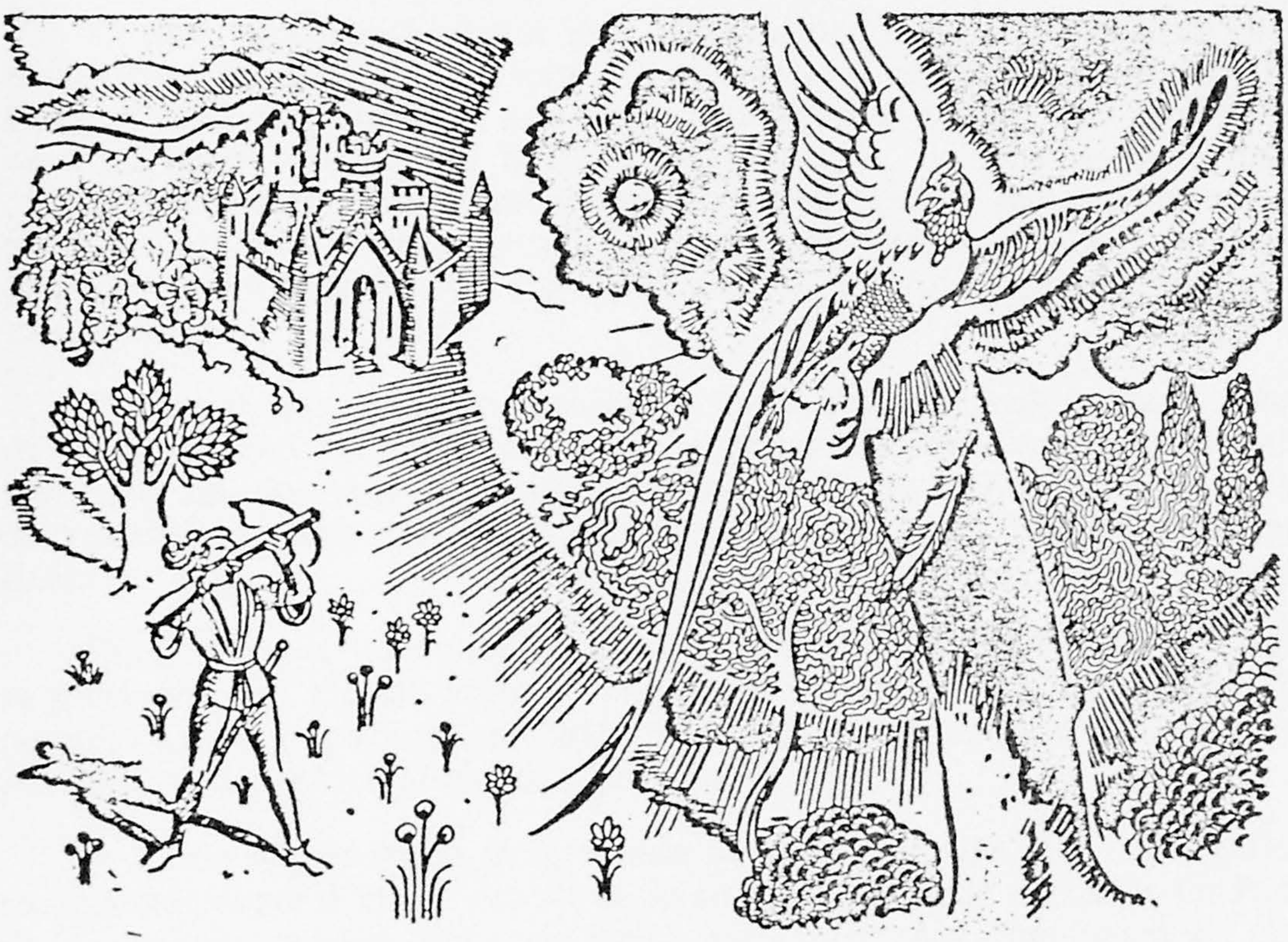
O cavalinho corcunda

Conto russo de YERCKOFF



9. Ilustração da adaptação da estória infantil O Cavalinho Corcunda/v. nota 8. Biblioteca Infantil Monteiro Lobato.

O pássaro de fogo



10. Ilustração de uma versão brasileira de O Pássaro de Fogo, onde se ressalta a pena luminosa./v. nota 6. Biblioteca Infantil Monteiro Lobato/

ÁFRICA DESCOBERTA: UMA HISTÓRIA RECONTADA (*)

Yeda Pessoa de Castro

(Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia)

O que temos para contar está fundamentado em resultados de pesquisas que, há cerca de dez anos, desenvolvemos no Brasil e em África. Esses resultados permitiram fazer uma reavaliação no que diz respeito à presença negro-africana no Brasil e já divulgados, de uma maneira mais ou menos completa, em diferentes oportunidades. Diante disso, a nossa história de hoje poderá ser chamada de "África descoberta: uma história recontada". para também não fugir à semântica do título proposto para esta mesa-redonda.

Para começar, o nosso trabalho é basicamente voltado para o estudo da integração de influências negro-africanas no processo cultural brasileiro, e um dos seus objetivos pode ser definido como uma tentativa de restabelecer uma realidade científica que tem sido negligenciada no Brasil.

Essa tentativa teve como ponto de partida elementos novos só agora revelados, em virtude de uma reorientação metodológica em campos de pesquisa então esquecidos ou não cuidados nos estudos afro-brasileiros, por motivo de ordem histórica e epistemológica (1).

A Bahia foi escolhida para estudo de caso, primeiro, por ser a Bahia reconhecidamente o maior centro de irradiações culturais africanas no Brasil, e, segundo, porque todos nós temos mais ou menos consciência de que os estudos sobre influências africanas no Brasil estão centralizados, na sua grande maioria, nos aspectos mais notáveis do domínio religioso e na observação de determinados terreiros localizados na cidade do Salvador.

Por essa razão, a pesquisa de campo foi além desses terreiros, do domínio religioso e da cidade do Salvador, enquanto a abordagem levou em

---

(*) — Trabalho apresentado na 31ª Reunião Anual da S.B.P.C., realizada em Fortaleza (Ceará), de 11 a 18 de julho de 1979, como parte da Mesa-redonda — *A África revisitada: o Cafundó e outras histórias* — organizada pela ABA/ABRALIN, sob a coordenação de Carlos Vogt e Peter Fry (UNICAMP).

consideração os dados lingüísticos manifestos ou subjacentes aos fatos de natureza sócio-antropológica como fatores de interação sócio-cultural dos fenômenos que foram observados em vários níveis. Por sua vez, as evidências lingüísticas, encontradas nos empréstimos lexicais africanos em uso nos falares da Bahia e no português do Brasil em geral, serviram como fonte suplementar de informação histórica na identificação dos grupos étnicos africanos que foram introduzidos no Brasil durante o regime da escravidão. Identificados os étimos prováveis ou precisos de tais empréstimos chegamos à identificação dos seus falantes africanos.

Entre 1969-72, enquanto nos encontrávamos na Universidade de Ifé (Nigéria), os dados levantados na Bahia foram submetidos a verificação na região do Golfo de Benin, na África Ocidental. Aí, a pesquisa foi realizada entre os povos ewê do Daomé, atual Benin, e entre os iorubafones, da Nigéria Ocidental, e também do Benin atual. Quatro anos mais tarde, em 1976, já na Universidade Nacional do Zaire, estendemos a verificação desses dados ao domínio banto, que, ao contrário da região iorubafone, tem sido pouco explorado para estudos comparativos Brasil-África.

Convém lembrar que os povos *ewê* ficaram conhecidos, no Brasil pela denominação genérica de *jejes* ou *minas*„ e, entre eles o grupo fon ou daomeano se destaca como o grupo étnico majoritário. Já os iorubafones são tradicionalmente chamados, no Brasil, de *nagôs* um apelido que lhes foi dado pelos seus vizinhos daomeanos e depois usado pelos próprios iorubafones para distinguir, entre eles, os que vivem em territórios do Benin atual, como é o caso do grupo *queto*.

Em conseqüência, portanto, da descentralização das pesquisas na Bahia e em África e de uma abordagem interdisciplinar (estamos tratando de empréstimos culturais), os resultados obtidos permitiram desenvolver e alargar uma informação acurada em campos de pesquisa antes deixados de lado — o lingüístico ou etnolingüístico e o domínio banto — e rever posições ainda hoje tomadas em torno da avaliação de influências bantos e oeste-africanas no Brasil.

Essa controvérsia contribuiu para popularizar, no Brasil, a tendência de se compreender as diferentes línguas e culturas africanas em termos de uma única cultura e língua, a iorubá, principalmente no contexto do candomblés, e terminou por estabelecer a divisão do Brasil em duas áreas de influências africanas — iorubás, na Bahia, e os bantos, em outros Estados — como se essas duas supostas áreas de influências estivessem em dois compartimentos limítrofes, mas estanques entre si. Em outros termos, a influência banto supostamente não deveria ser encontrada na Bahia enquando a influência iorubá teria sido relevante apenas na Bahia.

Para melhor entendermos as razões que determinaram esse tipo de orientação parcial e de tendência etnocêntrica desenvolvida pelos estudos brasileiros, é preciso voltarmos um pouco atrás e relembrar que as primeiras pesquisas sobre línguas e religiões africanas no Brasil foram realizadas por Nina Rodrigues, em fins do século passado, na Bahia.

Naquele momento, a cidade do Salvador estava povoada de oeste-africanos, o que contrariava a teoria então aceita da quase exclusividade da presença banto no Brasil. Devido a isso, Nina Rodrigues concentrou seu estudo entre esses oeste-africanos e terminou por afirmar que "os nagôs eram os africanos mais influentes no Estado", embora sua pesquisa não passasse da cidade do Salvador, na suposição, segundo ele mesmo declara, de que "após a abolição, os africanos afluíram todos para essa cidade e aí se concentraram" (2).

Em 1933, vinte e sete anos após a morte de Nina Rodrigues, é publicado *Os Africanos no Brasil*. Esse livro despertou o interesse de diferentes pesquisadores, alguns de fama internacional, para os aspectos do candomblé, então revelados. Entretanto, as pesquisas mais cientificamente bem orientadas que se seguiram foram, com raras exceções, centralizadas nos terreiros que se dizem nagô-queto na cidade do Salvador, os mesmos observados por Nina Rodrigues.

Esses terreiros apresentam traços notáveis da religião dos iorubá-nagô e continuam a gozar de grande prestígio sociológico na Bahia — presentemente em outros Estados — em conseqüência da propaganda turística e do fato de muitas de suas personalidades importantes manterem contato direto com a Nigéria iorubafone, através de viagens individuais ou através de seus pesquisadores, muitos deles, como o próprio Nina Rodrigues, ocupando posições de destaque na hierarquia sócio-religiosa de tais terreiros.

Além da centralização das pesquisas na cidade do Salvador, e entre os mesmos terreiros, o hábito tradicional de chamar a cidade do Salvador pelo seu antigo nome de Bahia, sem, no entanto esclarecer que se trata da Capital e não do Estado da Bahia, terminou conseqüêntemente popularizando a concepção, também inadequada, de que os iorubafones foram os africanos mais influentes no Brasil. Essa atitude reforçou, por um lado, os estereótipos existentes quanto à pretensa inferioridade das culturas bantos no Brasil em geral e, por outro lado, relegou a segundo plano a importante presença dos povos ewê daomêano entre nós, inclusive na Bahia.

É preciso notar que Nina Rodrigues não só reconheceu a presença banto na cidade do Salvador e demonstrou o seu desinteresse em estudá-la, ao mencionar o fato de que sabia da existência de congos e angolas pelos arredores daquela cidade, mas que não havia estendido as suas pesquisas até eles, cmo também admitiu a influência ewê-daomeana nos candom-

blés que ele observou, ao declarar textualmente que "antes se deve diser uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil (3).

Na verdade, não obstante os estudiosos do candomblé, como Roger Bastide, entre outros, considerarem esses determinados terreiros nagô-queto de Salvador, como "os mais puros", tavez querendo dizer os que mais zelosamente preservam os seus modelos ancestrais, o modelo de sua estrutura religiosa aproxima-se muito mais dos terreiros ou *hunkpame* entre os ewê-daomeano, do que de qualquer um dos cultos religiosos encontrados entre os iorubafones, principalmente os da Nigéria.

Basta citar, como exemplo, que tanto a organização desses terreiros em espécie de conventos, quanto a estratificação e terminologia dos grupos de iniciação, ou "barcos" na bahia são de origem ewê deomeana e não iorubá. Esse fato ainda se denuncia pelos nomes daomeanos para o santuário ou *peji;* para o quarto de recolhimento dos iniciados ou *runcó;* para o altar ou *assento;* para o espírito guardião ou *ajuntó;* para os três atabaques sagrados ou *rum, rumpi e iê,* entre outras evidências.

Na época de Nina Rodrigues, a predominância cultural, por também numérica, dos iorubá-nagô entre os africanos ainda vivos na cidade do Salvador, devia-se à sua introdução maciça e tardia, entre 1813 e 1851, na última fase do tráfico e no momento em que o Brasil passava por um processo de desenvolvimento urbano que exigia um grande contingente de mão-de-obra africana nas cidades localizadas principalmente no litoral.

A concentração maciça de povos de uma mesma procedência étnica no centro urbano, que lhes oferecia, ao contrário do meio rural, uma relativa liberdade, foram fatores que permitiram aos oeste-africano, recém-trazidos para o Brasil, de se organizarem em sociedades fechadas, ligadas por tradições comuns de língua e de religião. Acrescente-se ainda a esses fatores favoráveis o fato de os iorubafontes já trazerem uma longa tradição de empréstimos culturais mútuos com os daomeanos, sobretudo no campo da religião, e, depois de cessado o tráfico para o Brasil, continuarem a manter vivas relações com seus territórios de origem, através do comércio dos chamados "produtos da costa" (*obis, orobós, etc*). Esse comércio de produtos necessários à manutenção dos cultos, estabeleceu-se entre as cidades do Salvador e Lagos, capital na Nigéria, até os primeiros anos deste século, segundo o testemunho do próprio Nina Rodrigues (4).

Quanto aos povos bantos, que ocupam territórios ao sul da linha do Equador e ficaram conhecidos como congos, angolas, etc, foram introduzidos no Brasil na condição de escravo rural, para o desbravamento e povoamento da terra, desde o primeiro século da colônia.

Conseqüentemente, os bantos encontraram-se isolados, confinados nas senzalas, misturados etnicamente entre si e a contigentes de índios numa

condição que não lhes permitia adaptar-se à realidade de uma nova situação sem quebra violenta de seu padrões culturais, e cujo único recurso de liberdade era a fuga para os quilombos.

Em contraposição, o processo mais prolongado de contatos interétnicos e interculturais e a predominância numérica banto em todo o Brasil colonial terminaram por fazer a influência banto tão profunda e penetrante em determinados elementos da língua, religião e folclore que o brasileiro de hoje não se apercebe de que esses elementos determinados são de origem africana. Quando essa identificação chega a ocorrer, sobretudo nos aspectos mais notáveis do domínio religioso, há uma tendência de lhes atribuir uma origem iorubá, mesmo quando não o são, como é o caso da palavra candomblé, cuja origem banto é indiscutível (5). Essa atitude, por si só, já denuncia o fato de a influência iorubá ser mais localizada e de mais fácil observação empírica, por ser mais recente e menos integrada.

Como exemplo da penetração banto no domínio da religião, ao lado da palavra candomblé e das macumbas e umbandas, basta indagar as razões porque Cosme e Damião são cultuados por brasileiros de todas as camadas sociais, inclusive pelos que se dizem católicos mais autênticos, como se fossem crianças e gêmeos, quando para a Igreja Católica se tratam de médicos e amigos, dois adultos que nem sequer eram irmãos. Entretanto, nas regiões do Brasil em que lhes são oferecidas comidas à base de azeite de dendê, esse traço é imediatamente reconhecido como de influência africana, e mais acertadamente da África Ocidental, onde o dendê é condimento muito mais freqüente na comida diária do africano, a mesma comida que todos os africanos oferecem ritualmente ás suas divindades. Já nas regiões do Brasil onde são se usa o dendê, a Cosme e Damião são oferecidos doces, bombons, cartuchos da doçaria portuguesa, sem a menor consciência de que esse tipo de comportamento é o resultado da transferência para os santos católicos do culto africano às crianças gêmeas.

Tal tipo de dado tanto denuncia uma penetração de valores religiosos africanos no domínio do catolicismo no Brasil em geral — a contraface do chamado sincretismo das religiões africanas com a religião católica no Brasil — quanto evidencia a profundidade e extenção, por ser mais antiga, da influência banto no processo cultural brasileiro.

No domínio da Língua Portuguesa do Brasil, observa-se melhor a profundidade e extensão da influência banto através do número de empréstimos lexicais em uso no português do Brasil em geral, sem que haja consciência de sua origem africana por parte do falante comum brasileiro. Esses emprestimos estão dc tal maneira integrados ao sistema lingüístico do português, o que já demonstra uma antiguidade maior, que formam diferentes derivados portugueses a partir de uma mesma raiz banto. É o caso, entre outros, de corcunda, caçula, maconha, umbanda, tanga, etc.

Quanto ao domínio do folclore, as manifestações tradicionais brasileiras de influência africana portam nomes que denunciam banto. Ao lado do samba, temos os congos, os monçambiques, a capoeira de Angola etc., todos falando de Aruanda ou Luanda, mas no sentido de toda a Africa Negra, a África mítica, morada dos deuses e povoada de entes fantásticos, como os *tutus*, os *zumbis*, as *calungas* que vivem no mundo banto e nos acalantos e contos populares brasileiros (6).

Para finalizar, convém deixar bem claro que não estamos querendo fazer a exaltação das culturas bantos para minimizar a notável influência dos iorubá-nagô no Brasil. Pelo contrário. Nosso propósito é mostrar que os dados que levantamos no Brasil e em África contrariam certas concepções generalizadas pelos estudos brasileiros, por ressaltar o seguinte:

1 — o maior ou menor grau de resistência que foi oferecido à mudança e à integração pelos diferentes povos africanos, introduzidos no Brasil durante a escravidão, é decorrente de fatores sociais e históricos mais ou menos favoráveis, e não devido à superioridade de uma determinada cultura;

2 — a presença iorubá-nagô não só foi marcante na Bahia, como em outros Estados do Brasil, onde seu contingente foi menor do que o da Bahia, mas igualmente influente, como no Maranhão e em Pernambuco;

3 — a presença ewê-daomeana ou jeje-mina no Brasil foi também marcante no domínio religioso, a exemplo do que se observa no modelo de candomblé urbano da Bahia e na Casa das Minas em São Luís do Maranhão;

4 — os bantos por mais de três séculos, estiveram sempre presentes em todas as regiões do Brasil onde se exigiu a mão-de-obra africana.

NOTAS

(1) — Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de — "Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros". *Afro-Ásia*. Salvador, 1976, 12: 221-227.
— *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Universidade Nacional do Zaire (África), 1976, 2v., 837 p. Tese de doutoramento.

(2) — RODRIGUES, Nina — *Os Africanos no Brasil*. Prefácio e notas de Homero Pires. São Paulo Ed. Nacional. 1945, Col. Brasiliana, série 5a., v. 9, 3.a ed., p. 172.

(3) — Id., ib., p. 363.

(4) — Id., ib., p. 160.

(5) — Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de — *Op cit.*, v. I, p. 117.

(6) — Cf. ———————— — *Contos Populares da Bahia. Aspectos da Obra de Silva Campos*. Salvador. DAC/PMS, 1976.

BAIXO-RELEVO CULTUAL: MITRA TAURÓCTONO

Haiganuch Sarian

(Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo)

Em 1976, com uma subvenção da FAPESP, o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) adquiriu um baixo-relevo (1) representando o deus Mitra sacrificando o touro. A importância desta peça para o estudo da iconografia mitraica e a feliz circunstância da sua descoberta em uma coleção particular brasileira suscitaram o interesse do Prof. M.J.Vermaseren, de Amsterdã, que houve por bem publicá-la em um livro intitulado *Mithrica IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur de Célius* (Leide, E.J. Brill, 1978) (2). E o tomo XVI da série dirigida pelo próprio autor: *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, onde M.J. Vermaseren já publicara três outros volumes dedicados ao deus Mitra, *Mithriaca I-II-III*. O baixo-relevo do MAE-USP é reproduzido no fronstispício e nas lâminas XIX a XXIV em excelentes fotografias de Iolanda Huzak (neste artigo, figuras 1, 2 e 3).

O fato de ter merecido pesquisa tão rigorosa por parte do erudito holandês, grande especialista da religião mitraica, em coleção de renome internacional, dá a justa medida do valor desta escultura. Sem contar a sua rara qualidade de execução e a sua situação privilegiada no repertório das imagens do deus Mitra, o seu desempenho na história do mitraísmo é dos mais relevantes, como veremos a seguir. Não pretendemos resenhar exaustivamente o livro que M.J.Vermaseren dedicou a este baixo-relevo. Nosso objetivo é tão somente chamar a atenção para uma peça excepcional, aproveitando em parte os resultados obtidos pelo Prof. Vermaseren e expondo alguns esclarecimentos referentes à iconografia e à mitologia do deus Mitra, que escaparam às intenções do autor em seu livro e que não são menos valiosos para orientar melhor na sua apreciação.

I. BAIXO-RELEVO CULTUAL

No mundo greco-romano, sempre houve uma diferença entre a imagem de culto e a imagem dos deuses. Se ambas as imagens eram importan-

tes na expressão de todo tipo de religiosidade, tinham funções específicas: a imagem de culto era objeto de veneraçao, peça maior de um culto determinado, origens dos tempios, os quais eram edificados para obrigá-las nos seu interiores; as imagens dos deuses, inúmeras e variadas, eram também representações divinas, mas recebiam adoração dos fiéis, tinham funções votivas ou narrativas. Os especialistas em história da religíão do mundo clássico, baseando-se em realidades plasticas da Grécia antiga opuseram nitidamente estes dois tipos de esculturas, lumitando as estátuas às imagens cultuais e relegando as técnicas do relevo às imagens votivas. Esta oposição é pertinente em certos aspectos: sabemos que os deuses da religião oficial tinham na sua grande maioria imagens reproduzidas na estatuaria. No entanto, a técnica do relevo, em casos mais freqüentes do que se supunha, foi também empregada na criação de imagens que recebiam culto e longe de ser um modo de expressão plástica dos meios unicamente populares era quase tão importante quanto a estátua, como mostrou E. Will em obra que marcou época nos estudos de iconografia religiosa (3). O ponto de interesse deste arqueólogo e historiador da arte é o mundo greco-romano a partir do período helenístico, e as suas constatações decorrem em grande parte de pesquisas sobre iconografia mitraica. Desde então, a oposição tradicional entre estátua de culto e relevos passou a novas interpretações. A valorização do relevo cultual é particularmente elucidativa no que diz respeito às imagens do deus Mitra, ao lado de outras da mesma época, mas é importânte também lembrar que as investigações de E. Will abriram perspectivas para estudos do mesmo problema em períodos mais recuados, raramente abordados pelos especialistas e que mereceriam ser vistos em profundidade. Na própria época clássica, o relevo cultual exerceu papel relevante: a iconografia do deus Pã, das Ninfas, do próprio Asclépio, são suficientes para demonstrar que os relevos com as suas imagens nem sempre eram votivos ou historiados, mas frequentemente se revestiam da função de objeto cultual.

Não nos cabe explicar aqui as razões ou condições de tal escolha, que implicaria num estudo mais amplo da função das imagens de culto em certas camadas sociais e em determinados contextos religiosos. No nosso caso particular, vale lembrar que a religião do deus Mitra, em sua versão ocidental, originou uma série representativa de baixos-relevos cultuais; é de um deles, e dos mais importantes do repertório conhecido, que tratamos neste artigo.

O baixo-relevo do MAE-USP é uma peça de forma octogonal, em mármore do tipo de Carrara (*marmor Lunense*) (4). A cena representa uma figura viril, Mitra, sacrificando o touro: o deus veste uma túnica curta e tem na cabeça um boné de tipo oriental, deixando à mostra os cabelos que descem até os ombros. Seu corpo é figurado de face, mas levemente virado para o lado esquerdo; a sua cabeça, de três quartos, está voltada

para a direita. Da ferida provocada pelo golpe do punhal jorra o sangue que um cão e uma serpente tentam lamber. Na parte inferior está um leão sentado, com a cabeça erguida; um escorpião e um caranguejo grudados no ventre do touro se aproximam de seus testículos. No canto superior, uma árvore é representada sobre uma elevação e a ela estão fixados uma tocha e uma pequena cabeça de touro.

Todas estas figuras são parte integrantes da iconografia mitraica e têm sentido simbólico. A função cultual do baixo-relevo decorre dos signos aí representados e da cena principal da tauróctonia, exemplar, que os fiéis veneravam e memoravam em suas práticas religiosas, nos santuários consagrados ao deus.

Estes locais de culto a Mitra, santuários, templos ou capelas, eram numerosos em todo o império romano. Mas é especialmente em Roma, centro de difusão da religião mitraica, que escavações arqueológicas revelaram as célebres grutas, onde se realizavam os mistérios desta divindade. Já se conhecia através da tradição literária a preferência dos mitraístas por estas grutas, cujas abóbodas significavam o firmamento. No século III depois de Cristo, a descrição de Porfírio (*Sobre o antro das Ninfas,* 5-6) corresponde exatamente aos monumentos descobertos pelos arqueólogos, muitos deles bem conservados: trata-se de grutas naturais situadas nas proximidades de fontes (a *fons perennis* do mitraísmo); ou então, procurou-se imitar em edifícios as formas das grutas e obtinha-se a água artificialmente. É no interior deste tipo de santuário (*Mithraeum, Spelaeum,* na terminologia latina) que os baixos-relevos cultuais mitraicos eram colocados, em nichos cuidadosamente preparados. São estas imagens que recebiam a devoção dos fiéis.

II. MITRA, O DEUS INVICTO: MITOLOGIA E ICONOGRAFIA

Divindade importante do antigo pantião indo-irânico, de origem indo-européia assegurada principalmente depois das sólidas pesquisas de G.Dumézil (5), teve uma longa e atribulada carreira na India e na Pérsia, antes de se instalar e se propogar no Ocidente. A raíz indo-européia *Mitra* — que significa "troca", "contrato", "amizade", esclarece em boa parte a personalidade deste deus. Muito popular na literatura religiosa indo-irânica, tinha funções que decorriam da sua natureza primordial: soberania, fidelidade, profundo sentimento de amizade, proteção. Herói civilizador na origem, a tradição lhe atribui inúmeras façanhas, mas a sua gesta principal foi tauróctonia, e este espisódio mítico do sacrifício do touro provém de um rito: o touro era sacrificado todos os anos e garantia o crescimento do trigo. Para explicar este rito, contava-se que os deuses havia ordenado ao herói Mitra o sacrifício de um touro devastador; de início se recusou dizendo-se "amigo de todos" e incapaz de executar tal a-

trocidade; os deuses insistiram e enviaram desta feita um corvo como mensageiro; o herói atendeu finalmente à solicitação divina e matou o touro no momento em que este se refugiara numa gruta. Fez-se então um milagre, do corpo da vítima nasceram todas as plantas salutares que cobriram a terra; da espinha do touro germinou o trigo que deu o pão; do seus sangue, a vinha que produziu a bebida sagrada dos mistérios; do seu sêmen saíram todas as espécies de animais benignos. Assim sendo, através da tauróctonia, o herói se tornou criador de uma vida rica e mais fecunda. Arrebatado aos céus pelo deus Sol, transformou-se em imortal, não cessando de proteger os seus fiéis, sendo, além de demiurgo, o mediador para os homens da terra.

As linhas essenciais deste mito alcançaram o Ocidente, passando antes pela Mesopotâmia Oriente Próximo e Asia Menor. Mas a evolução foi marcante e a sua diferenciação começou a se manifestar a partir do século IV antes de Cristo. Não se conhece com precisão o momento exato e as circunstâncias da sua penetração no mundo ocidental. A tradição literária refere-se ao mitraísmo em época tardia: Plutarco por exemplo (*Pompeu,* 24-25) relata que por volta de 67 da era cristã os piratas da Cilícia, vencidos e deportados para a Italia, praticavam estranhos cultos a Mitra. Esta informação merece crédito, pois conhecemos moedas de bronze, cunhadas no período imperial romano na cidade de Tarso, dessa região da Asia Menor, com a representação de Mitra tauróctono.

A religião deste deus oriental se instituiu primeiro em Roma. De início os santuáros mitraicos foram instalados fora dos limites da cidade, mas na segunda metade do século II depois de Cristo começam a se difundir no centro urbano, como exemplo a gruta mitraica consagrada sob o Capitólio. Nesse período, Mitra deixou de ser o deus dos desfavorecidos, de uma camada social inferior, participando do grupo de divindades cultuadas pela aristocracia. O próprio imperador Cômodo se converteu ao mitraísmo e a seu exemplo inúmeros outros altos dignitários do império adotaram Mitra e se fizeram protetores do seu culto.

Por todo o império romano o mitraísmo era muito pouco uniforme e variações sencíveis aparecem não só na cosmogonia, teologia e ritos mas também no uso das formas de arte. Se os baixos-relevos eram abundantes na iconografia do deus Mitra, houve exemplos de pintura mural e de estatuária como expressões figuradas dessa religião. Os motivos simbólicos diferem no significado e se afastam cada vez mais das origens. A arte mitraica dos baixos-relevos preservou as idéias indo-irânicas de sacrifício, de fertilidade e de salvação a partir do ato divino, mas não as expressou através de motivos irânicos. Estes motivos são tributários do repertório imagístico greco-romano e reforçam a idéia de fertilidade: o cão, a serpente, o escorpião e o caranguejo, são animais ctônios, funerários, e ao se aproximarem do sangue da vítima ou dos seus testículos se revestem

da mesma simbologia fecundante que vemos nos exemplares completos da série em que a cauda do touro sacrificado termina sempre em duas ou três espigas de trigo.

Tal sentido apreendido através dos motivos iconográficos não é estranho à religião greco-romana e situa a tauróctonia num contexto religioso bem diferente do mundo indo-irânico, onde o mitraísmo evoluiu para idéias de luta entre o bem e o mal e se viu, num determinado momento, impregnado de toda uma simbologia astral quase inexistente no mitraismo ocidental. Esta constatação é relevante: os romanos aceitaram o deus estrangeiro, mas organizaram de tal modo a sua religião que se pode falar de um mitraísmo romano, com um sistema de colegiado, de hierarquia entre os fiéis iniciados em seus mistérios, com a valorização do combate e da vitória, da salvação e da vida eterna, que mais e mais levam os especialistas a renegar em boa parte as primeiras interpretações que ligavam intimamente o mitraísmo ocidental ao mitraísmo oriental. Assim foi a tendência marcante da obra de F.Cumont, o historiador belga das religiões orientais do império romano e um dos maiores conhecedores do mitraísmo (6). As suas conclusões um pouco exageradas estão sendo revistas pelos autores modernos e J.R. Hinnells em um estudo recente (7), reforçando posições neste sentido, aponta para alguns fatos que a justo título situam a tauróctonia dentro de um contexto greco-romano, não só do ponto de vista religioso mas também em seu aspecto formal e artístico.

Mas se o império romano recebeu e adaptou à sua cultura a religião de Mitra, outra foi a atitude da Grécia, onde são raras as evidências desse culto apesar da importância da dominação romana no mundo grego no período de maior propagação mitraica, Entre os gregos, a doutrina indo-irânica do deus Mitra apenas se difundiu em um meio especializado, a dos filósofos neo-platônicos, e mesmo neste ambiente a helenização de Mitra foi bastante restrita (8). Seria muito longo explicar, nos limites deste artigo, as causas desta divergência entre Grécia e Roma na aceitação e na assimilação do culto mitraico. O fenômeno é muito mais geral e vale lembrar que o comportamento dos gregos com relação ás culturas vizinhas foi diametralmente oposto ao dos romanos, os quais procuram compreender e assimilar os costumes dos estrangeiros. Tal assimilação favoreceu a aproximação e a sujeição desses povos facilitando assim a constituição de um vasto império. No caso particular de Mitra, A. Momigliano em um livro brilhante e rico de sugestões (9) deixou bem clara esta oposição entre Grécia e Roma e salientou o fato de que tal singularidade não passou desapercebida aos próprios autores gregos: a ironia de Luciano (*Assembléia dos Deuses*, 9) é evidente quando observa que este Deus não falava a língua grega, o que não afirmaria um autor romano com relação à sua língua. Não deixa de ser interessante a constatação de M. Momigliano, que conclui, com o mesmo espírito de humor de Luciano: se Mitra não falava grego, falava certamente latim.

Há um campo, entretanto, em que os gregos deixaram marcas profundas na tradição mitraica, e das mais profícuas, o campo artístico. É com efeito na arte grega do período helenístico que se originou a formação dos padrões iconográficos nos quais se moldou o repertório imagístico de Mitra tauróctono. A arte grega já havia, desde Alexandre Magno, ultrapassado as fronteiras da própria Grécia e atingido muitas províncias do Oriente, e é principalmente no contexto da Ásia Menor que se criou o original que serviu de modelo à série de baixos-relevos mitraicos. Todos os dados são concordantes — aspectos formais, técnicos, estilísticos, convenções iconográficas — que excluem qualquer dúvida quanto ao centro e a época da sua constituição.

Basta comparar, em primeiro lugar, o tipo de personagem dominando o touro com esquemas iconográficos semelhantes ao repertório grego, tal como Héracles e o touro de Creta nas realizações artísticas do período alexandrino, em que o recurso à atitude hierática é substituído pelo movimento e pela ação. O costume que Mitra veste, e o boné que se denomina normalmente de frígio, são convenções que a arte grega criou para representar todo oriental. Não contando com uma tradição imagística indo-irânica, o mitraísmo buscou na fonte grega a sua expressão plástica e iconográfica. Além do grupo central, outras figuras que acompanham a cena da tauróctonia têm paralelos exatos no mundo grego. Trata-se dos dois jovens acompanhantes de Mitra, presentes em quase todos os baixos-relevos cultuais ladeando o grupo central, ou, quando não representados no mesmo relevo, instalados nas proximidades do nicho cultual. São figuras importântes na iconografia mitraica e na religião deste deus, Cautes e Cautopates (fig.5), portadores de tochas. Seus nomes são conhecidos pelas inscrições latinas e se ligam à raiz indo-européia *kauta* — que significa "queimar" e ao elemento *pati*(s) — que indica "oposição"; isto explica a atitude dos dois gêmeos, pois Cautes é o portador de tocha para cima, Cautopates, o oposto, traz sempre a tocha voltada para baixo (10). Em obra acima, E.Will, seguindo o caminho aberto por F.Cumont, estudou a exegese dessas figuras, cuja oposição lembra, na iconografia grega, Eros e Anteros, expressões plásticas por excelência. Mas o substrato helênico vai além: é que a tocha portada por divindades é motivo especificamente grego. Atributo de divindades ctônias e funerárias, às vezes revestidas de uma simbologia astral, é o distintivo de Deméter, Perséfone, Hécate, Selene e da própria Ártemis, sendo representada em mãos de divindades orientais apenas quando elas são sincretizadas à arte grega, como por exemplo Átis e Cibele.

Os aspectos formais, estilísticos e iconográficos dos tipos de Cautes e Cautopates são semelhantes à imagem principal de Mitra tauróctono. Ora, o mais antigo baixo-relevo datado, dentre a série conhecida, é do século I depois de Cristo e concorda com testemunho de Estácio (*Tebaída*

I, 717) que descreve uma imagem de Mitra sacrificando o touro em esquema já clássico. O modelo original deve portanto recuar até por volta do fim do século II antes de Cristo, obra de artista de uma das província da Ásia Menor, formado na tradição helenística e muito possivelmente influenciado pelos escultores da escola de Pérgamo.

Finalmente, queremos insistir no fato de que não se trata de uma criação profana, circunscrita meramente no âmbito da produção artística. A imagem desse baixo-relevo não é uma simples representação de um episódio mítico. O gesto de Mitra é exemplar, basta considerar de perto a sua atitude: numa cena de combate e de sacrifício, o esforço da ação parece indiferente ao deus, que tem o rosto voltado para a direita, afastado da vítima. Na verdade, o seu olhar busca o espectador e em muitos exemplares da série a sua cabeça é representada de face, numa frontalidade religiosa que escapa não só ao contexto da ação como também às convenções da técnica do relevo em que o perfil é a norma. O que interessa neste tipo de baixo-relevo, e os casos são inúmeros no repertório iconográfico religioso da Grécia antiga, é a comunicação entre a divindade e os fiéis. Temos aqui incontestavelmente uma imagem de culto.

III. HISTÓRICO: O BAIXO-RELEVO MAGAROZZI/ZENO

O exemplar do MAE-USP não provém de escravações sistemáticas. É obra de um ateliê romano, do século II depois de Cristo, época da renascença artistica sob o império de Hadriano. Pode-se, entretanto, retraçar a sua história, como veremos a seguir com base na rica documentação que M.J. Vermaserem reuniu em seu livro e que nos conduz a Roma e ao culto mitraico praticado na região do Célio.

Os especialistas conheciam há algum tempo uma gravura (fig. 4) reproduzida em obras do século XVI, que copiava aparentemente um grande baixo-relevo mitraico, com a cena principal da tauróctonia e figuras complementares; um friso superior representa o sol em quadriga, a Lua em biga, e motivos complexos de altares, espadas e duas figuras de pé enroladas em serpentes; o lado direito é composto de duas métopas enquadrando Cautes e Cautopates. O original se considerava perdido, mas dispondo-se agora do baixo-relevo do Museu da USP foi possível entender a montagem dessa gravura e dissociar os elementos que eram na origem monumentos diferentes, agrupados apenas por excessiva fantasia de um desenhista.

Em 1562, o italiano Ugo Aldroandi publicou em Veneza um guia das coleções particulares de antiguidades gregas e romanas, assinalando obras pertencentes a Ascanio Magarozzi, residente em Roma; dentre estas, descreveu cuidadosamente um baixo-relevo de mármore, com representa-

ção de Mitra tauróctono, indicando todos os pormenores que vemos na gravura acima mencionada, não só na cena principal como também no friso superior; em seguida, refere-se aos relevos de Cautes e Cautopates, situados nas proximidades. Após a descrição dos monumentos, Ugo Aldroandi observa que todos este objetos de Ascanio Magarozzi foram por ele encontrados em seu vinhedo no monte Célio, perto da igreja de Santo Stefano Rotondo. Esta indicação topográfica é preciosa, pois existiram nesta região de Roma dois santuários de Mitra: um deles, sob a própria igreja mencionada, como revelaram as escavações realizadas em 1973 por Lisa Lissi Caronna. Não é deste *Mithraeum* que teria provido o material recolhido por Magarozzi, pois não conta da lista de objetos votivos e cultuais nas inscrições recuperadas no local. O segundo santuário da região do Célio foi escavado em 1555 por Girolano Altieri, ao lado da igreja de Santa Maria in Domnica, não longe do primeiro santuário e nas proximidades imediatas da Piazza Navicella atual. Dos monumentos mitraicos aí encontrados, cinco foram desenhados por um artista anônimo a pedido do humanista holandês Pighius. Ora, o *Codex Pighianus*, manuscrito do século XVI conservado em Berlim, reproduz uma gravura que corresponde exatamente à descrição de Ugo Aldroandi e os baixos-relevos que serviam de modelo devem tratar-se dos exemplares de Ascanio Magarozzi.

Outra referência inportante: em 1564 Antonio Lafreri publicou em Roma a obra *Speculum Romanae Magnificentiae*, com descrição de um baixo-relevo mitraico e uma gravura idêntica à publicada no *Codex Pighianus*. Juntamente com a descrição e a figura, há indicação de que o exemplar se achava, naquela data, em casa de Ottaviano Zeno: se se trata realmente do mesmo monumento, ele havia mudado de proprietário.

Esta gravura foi reproduzida inúmeras vezes desde o século XVI. Ainda recentemente serviu de apoio a interpretações iconográficas e a estudos de simbologia mitraica. Os mais importantes repertórios e obras consagradas ao mitraísmo ou mostram essa gravura ou se referem a ela. Tal fato merece atencão: é que a reconstituição das cenas como foi transmitida pela tradição bibliográfica influenciou grandemente os estudos sobre o mitraísmo em geral; alguns autores menos do que outros, mas sem exceção, viram no conjunto montado a cópia de um original, único no repertório iconográfico, ainda que por vezes, e a justo título, tenham assinalado possíveis erros do artista que produziu o desenho.

Em 1956, M. J. Vermaserem, no valioso repertório consagrado aos testemunhos mitraicos (11), publicou as duas placas representando Cautes e Cautopates, que ele encontra nas reservas do Museu do Louvre (fig.5). Não conhecendo ainda o baixo-relevo principal, acreditava que pertencessem ao monumento descrito e reproduzido nas obras do século XVI. O exemplar do MAE-USP permitiu-lhe esclarecer a questão. Pode-se ter a certeza agora de que na verdade existiram três baixos-relevos com cenas e personagens liga-

das à religião de Mitra e um quarto exemplar, o friso superior representado no desenho reconstituído da fig.4., que parece não estar relacionado com o repertório iconográfico mitraico. Em consequência, os resultados desta longa pesquisa histórica dos monumentos em apreço são os seguintes:

1) Constatando-se que baixo-relevo principal da gravura reproduz a peça do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, trata-se de um monumento cultual proveniente de um santuário dedicado ao deus Mitra, na região do Célio, isto é, o *Mithraeum* situado ao lado da Igreja de Santa Maria in Domnica em Roma.

2) O exame do baixo-relevo que se considerava perdido permite isolá-lo dos outros três monumentos aos quais será anexado nas gravuras antigas. No que diz respeito às placas de Cautes e Cautopates, suas medidas não se ajustam ao exemplar do MAE—USP. E aparentemente são mármores diferentes, o que já é por si definitivamente conclusivo. O friso superior, que continua desaparecido, não pode se ajustar ao baixo-relevo principal, que tem uma forma octogonal e cuja parte superior, bem trabalhada, não possui traços de fragmentação; tal como ele se apresenta na parte conservada, a junção a um friso alongado e de forma retangular é inadmissível.

3) Afastados os baixos-relevos de Cautes e Cautopates, e o friso do Sol e da Lua, resta-nos examinar o quadro da tauróctonia, que nos diz particularmente respeito. Deixando de lado certas inabilidades do artista, o desenho é bastante fiel e podemos recompor a grande parte do man- em duas espigas de trigo porque é a forma usual em todas as representações da tauróctonia, a árvore sobre uma elevação, no lado direito, com frutos, uma tocha e um caranguejo, uma vez que o repertório iconográfico o permite. Não se deve, entretanto, seguir a gravura e também as descrições do século XVI já citadas, que indicam o corvo no canto superior direito, ainda que se trate de elemento importante do mito e da iconografia. Em primeiro lugar, repetindo à direita as linhas que completariam o baixo-relevo, única reconstituição possível da forma geral desta peça, verificamos que não há espaço para tal figura. Em segundo lugar, a própria gravura mostra um recanto fragmentado, onde se insere o corvo, certamente postiço, estranho ao relevo na sua apresentação original.

4) Desde a descoberta e a primeira publicação da gravura, o conjunto de imagens muito influenciou as teorias relativas aos mistérios de Mitra e a explicação da tauróctonia colocando-a especialmente em ligação estreita com um complexo de simbolismos astrais que vão muito além da simples presença de Sol e Lua. As considerações acima provam que nem as gravuras antigas são rigorosamente fiéis e nem as descrições corretas. Os especialistas disporão doravante de elementos concretos para fundamentarem as suas interpretações sobre a iconografia mitraica e a sua simbologia.

NOTAS

(1) Inv.76/3.141. Provém da coleção de Guido Bezzi, que o obteve muito provavelmente em Roma.

(2) 64 páginas, 1 fronstispício, 1 figura, 38 lâminas.

(3) *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris, 1955.

(4) Dimensões: alt.máx.0,27 m, lg.máx. 0,25m. Bom estado de conservação, apesar de algumas lacunas no lado direito da peça, parte da perna, do braço e mão direitas da figura principal.

(5) *Mithra-Varuna: essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris 1940.

(6) A produção deste autor é vastíssima, citamos apenas as suas mais valiosas contribuições: *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra,* 2 vols., Bruxelas, 1896-1899; *Les Mystères de Mithra,* 3_a.ed., Bruxelas, 1913.

(7) "Reflections on the bull-slaying scene", *Mithraic Studies* II (1975), Manchester University Press, pp.290-312.

(8) Veja-se a propósito R. Turcan, *Mithras Platonicus,* Leide, E.J. Bril, 1975.

(9) *Sagesses barbares - Ies limites de l'hellénisation.* Paris, Maspero, 1979.

(10) Veja-se a respeito M. Schwartz, "Cautes and Cautopates - the Mithraic torchbearers", *Mithraic Studies* II (1975), pp. 406-423.

(11) *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*. Haia, 2 vols.



Fig. 1 — Baixo-relevo cultura de Mitra tauróctono.
Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

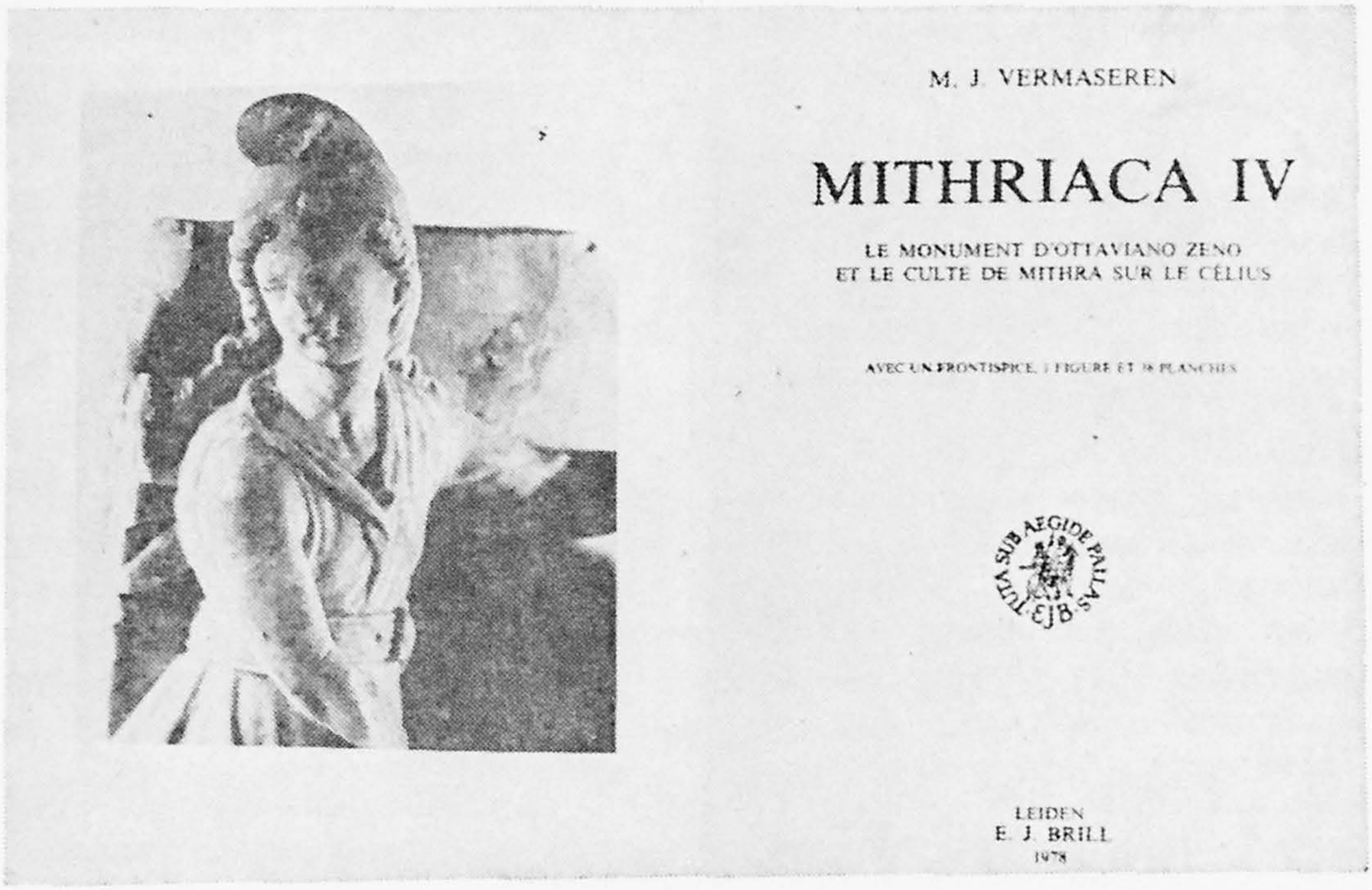


Fig. 2 — Frontispício e título do livro de M.J. Vermaseren.



Fig. 3 — Pormenor do baixo-relevo cultual de Mitra tauróctono



Fig. 4 — Baixo-relevo Magarozzi/Zeno: gravura de um artista anônimo de Roma século XVI, conservado em Roterdã, Museu Boymans-van Beuningen.



Fig. 5 — Cautes e Cautopates. Baixos-relevos atualmente no Museu do Louvre

COMUNICAÇÕES

CENTENÁRIO DE NASCIMENTO DO CIENTISTA CARLOS ESTÊVÃO DE OLIVEIRA

Em 30 de abril de 1880, nasceu Carlos Estêvão de Oliveira, na cidade de Olinda, Pernambuco, filho do Dr. Antonio Estêvão de Oliveira e de D. Josefa Enedina de Oliveira. Faleceu na cidade de Fortaleza, Ceará, em 05 de junho de 1946.

Casou-se com D. Maria Izabel Estêvão de Oliveira, nascida Maria Izabel Uco Porto Carreiro, com quem teve três filhos: Antonio Carlos, Lygia e Dalmo Estêvão de Olioeira.

Bacharelou-se pela Faculdade do Recife. Quando acadêmico, possuidor de rara sensibilidade poética, juntamente com seu amigo Ademar Tavares e outros, publicou *Descantes,* de grande beleza lírica.

Em 1908, foi o então poeta e Bacharel nomeado para as funções de Promotor Público da cidade de Alenquer no Pará. Posteriormente, nesse mesmo Estado, ocupou os cargos de Delegado de Polícia, Consultor Jurídico das Obras Públicas, Delegado Regional da Fiscalização Bancária e, finalmente, foi nomeado Diretor do Museu Paraense "Emílio Goeldi".

A escolha para tal missão foi feita em decorrência das investigações desenvolvidas, anteriormente sobre Ornitologia e Etnografia da região pelo estudioso da Amazônia que foi Carlos Estêvão, com a composição paciente de coleções sobre os assuntos. Sobre Ornitologia "folclorizada", estudou as aves lendárias do seu conhecimento: a ave em seu ambiente, a biologia e a reprodução, a sua posição sistemática. Em segundo plano, abordou a alegoria e a lenda relativas à ave. Este estudo prolongou-se por 8 a 10 anos e as coleções organizadas foram doadas por sua família, após a sua morte, ao Departamento de Zoologia da Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo, onde foi estudada e classificada por Olivério Pinto, sendo publicada em *Papeis Avulsos,* vol. 13-pp. 111/222, Dep. de Zoologia da Secretaria de Agricultura, São Paulo, 1953.

O Museu Goeldi, sob sua direção e com a sua atuação, voltou a ser uma das maiores instituições científicas da América do Sul. Carlos Estêvão dedicou-se inteiramente à solução dos problemas da instituição e também à criação de novos serviços, tais como: a piscicultura, iniciando a reprodução em cativeiro de peixes da Amazônia, entre os quais o tucunaré, o apaiaiari e o pirarucu, num sistema de lagos artificiais, propiciando a criação e posterior envio de alevinos para os açudes no Nordeste que, até hoje, se encontram povoados com tais espécies. As

coleções arqueológica e etnográfica foram acrescidas de novos e valiosos exemplares. Atenção igual merecem o Jardim Botânico e o Parque Zoológico.

Apaixonado pela fauna Amazônica, reunia no Museu Goeldi, no ano de 1937, 1007 animais dos mais exóticos. Convidado pelo Sr. Guilherme Guinle para cooperar na construção do Jardim Zoológico do Rio de ianeiro, Carlos Estêvão afirmou não ser necessário importar um só animal para construir o maior zoológico do mundo, isto devido à variedade da nossa fauna, extremamente rica, podendo ser colecionados de 3 a 4000 espécies.

O cientista continuava poeta, compondo poesias inspiradas nas regiões brasileiras da Amazônia e do Nordeste, como "Vitória Régia", "A Influência da Água", "Meu Banguê" e outras.

Não obstante a dedicação aos mais diversificados campos, como poeta, folclorista, zoólogo, a sua atenção especial era voltada com maior entusiasmo para a causa indígena. Juntamente com o cientista alemão Curt Nimuendajú, seu grande amigo, realizou pesquisas arqueológicas valiosíssimas sobre a cerâmica de Marajó e Santarém, procurando salvar o imenso acervo de relíquias arqueológicas do primitivo povo do Brasil e, no campo etnológico fez investigações sobre aspectos materiais e não-meteriais das culturas dos indigenas brasileiros. Devotado etnólogo, entregou-se a esses estudos através de observação participante entre os remanescentes indígenas do Nordeste, perfeitamente integrado entre eles e onde fez as as mais puras amizades.

Até seus últimos dias defendeu os índios lutando incessantemente para que permanecessem em suas terras até o término de suas existências. Para Carlos Estêvão, êles não durariam muito, uma vez que dos milhares de indivíduos, restavam apenas algumas dezenas, e citava João Mendes de Almeida, quando dizia ter sido o nosso indígena "os verdadeiros construtores das cidades e povoações após o descobrimento do Brasil". O etnólogo mostrou-ros que o índio foi realmente nosso benfeitor e lembrava no artigo "Em Nome dos Selvagens", dirigido ao Capitão Joaquim Barata: "Muito nos tem dado os nossos índios! Muito? Dizemos mal, pois na verdade, ele nos tem dado tudo: vida, pátria, pão, transporte, lenitivo, repouso e até riqueza! deram-nos a vida, dando-nos o sangue! Deram-nos a Pátria dando-nos a terra! Deram-nos o pão, dando--nos a farinha! Deram-nos o tranporte, dando-nos a canoa' Deram-nos lenitivo para os nossos momentos de preocupação tristeza e de tédio, dando-nos o tabaco! Deram-nos o repouso das labutas diárias, dando-nos a rede! E deram--nos a riqueza, dando-nos a borracha!. Se perdemo-la a culpa não lhes cabe! E hoje que nada mais têm para nos dar porque, expatriados dentro de sua própria pátria, tudo quanto já nos deram, nós os 'civilizados', em 'recompensa' a tantos benefícios, que é que lhes damos?".

Sua coleção particular sobre os indígenas, iniciada em 1907, foi até 1930, sistematicamente visitada por personalidades brasileiras e estrangeiras que passavam por

Belém. Após a sua morte, e em cumprimento a sua vontade, este acervo unido a peças arqueológicas, compondo coleção de valor incalculável, foi doado, por sua familia, ao governo de Pernambuco. Hoje encontra-se sob a guarda do Museu do Estado de Pernambuco (pelo ato 270 de 26/01/1952 do Exmo. Sr. Governador do Estado foi oficialmente denominada "Coleção Carlos Estêvão").

Conta a coleção de 3.198 exemplares, sendo 927 peças arqueológicas, onde se distinguem peças raras e belíssimas, com real destaque para a cerâmica de Marajó da Fase Marajoara (400 a 1.350 d.C.). Possui essa cerâmica desenhos geométricos minuciosos, pondo-se em relevo as igaçabas, os vasos antropomorfos e zoomorfos, fragmentos que apresentam detalhes curiosos. Na cerâmica de Santarém, salientam-se os famosos "cachimbos", ricamente trabalhados com desenhos em alto relevo.

Na coleção etnográfica, entre os adornos corporais, merece atenção especial a plumária de várias tribos, as peças de miçanga, sementes pequenas, pequenas esculturas de côco de Tucumã e Inajá; a cestaria apresenta grande variedade de trançados: envolvido, sarjado e enrolado; os tecidos indígenas lembram o crochê, o tricô e o filé; os objetos cerimoniais são representados, entre outros, por bastões de dança, faixa de cantadeira e colares; os instrumentos musicais são variados, e, entre o grande número de armas usadas para fins diversos, estão arcos, flechas, bordunas e lanças num total de 844 peças.

Como resultado de suas pesquisas, deixou Carlos Estêvão numerosos trabalhos de caráter científico entre eles: "Os Apinaje do Alto Tocantins", "A Cerâmica de Santarém", "O Ossuário da Gruta do Padre"; comentários sobre: "Remanescentes Indígenas do Nordeste", "Uma Lenda Tapuia do Alto do Tocantins" e "Os Carnijós de Águas Belas".

Foi membro do Instituto Geográfico e Arqueológico de Pernambuco, do Pará e do Ceará, da Academia Paraense de Letras, e da Sociedade Entomológica do Brasil. Foram-lhe conferidos títulos representativos do Museu Nacional, da Sociedade de Estudos Brasileiros e do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Agradecendo ao grande sábio sua valiosa contribuição ao desenvolvimento cultural brasileiro e as suas contribuições ao acervo antropológico da Instituição, o Museu do Estado, através da Secretaria de Turismo, Cultura e Esporte do Estado de Pernambuco, prestou justa homenagem ao centenário de seu nascimento, no período de 11 de abril a 15 de junho de 1980, quando abriu seus salões ao povo brasileiro apresentando a "Coleção Carlos Estêvão".

Maria Iracy Vieira da Cunha
Museu do Estado, Recife-Pe.

A SEMANA DO ÍNDIO NO MUSEU PARAENSE EMILIO GOELDI

O dia do Índio (19 de abril), instituído no Brasil através do Decreto - Lei nº 5540 pelo então Presidente Getúlio Vargas em 2 de junho de 1943, foi criado durante o I Congresso Indigenista Interamericano, em 1940, reunindo em La Posada de Don Vasco de Quiroga, na República do México.

Naquele ano de 1943, quando da realização da 18ª Reunião do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), estabeleceu-se o ano próximo para a primeira celebração, a nível nacional, de festividades alusivas à data. Foi, então, em 1944, distribuída a seguinte nota à imprensa:

> "O Brasil do mesmo modo que as demais nações americanas comemorará festivamente este ano o DIA DO ÍNDIO, escolhido pelo Instituto Indigenista Interamericano, para celebrar a memória dos primitivos povoadores da terra americana e para homenagear as tribos silvícolas remanescentes, que ainda representam um patrimônio humano de real valor... O Brasil foi um dos primeiros países a cuidar com interesse e carinho do problema indigenista americano" (1).

Assim, calcado nos valores positivistas do Marechal Rondon, o Serviço de Proteção aos Índios, fundado em 1910, comemorou, pela vez primeira e efusivamente, naquele ano de 1944, o 19 de abril, tendo sido os trabalhos comemorativos coordenados pela antropóloga e, então, diretora do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Drª Heloisa Alberto Torres. E, dentro desse teor oficial de "festivalismo" indigenista, do ufanismo do trabalho levado a cabo por funcionários governamentais junto às populações indígenas, é que sempre se pensou o Dia do Índio. Raras, talvez, tenham sido as vezes em que foi possível uma comemoração que buscasse uma análise crítica do indigenismo brasileiro. É provável que, até início dos anos sessenta, embora com todos os problemas advindos da espoliação generalizada perpetrada contra os grupos americanos já contatados (e aqui poderíamos elaborar um vasto rol desses casos), ou até chacinados (como os *Xokleng*, os *Kaingang*, os *Nambikwara*, os *Tembé*, só para citarmos alguns exemplos), os responsáveis pelo indigenismo governamental considerassem válida a comemoração em caráter festivo dessa data. É sabido por outro lado, que o SPI por pertencer ao Ministério da Agricultura, consignava visível contradição: esse Ministério sempre esteve subordinado aos interesses dos grandes proprietários de terra, o que o levava, conforme Darcy Ribeiro, a uma posição conciliatória face às frentes pioneiras que avançavam por sobre os territórios índios, principalmente as agropastoris (2).

A partir de meados daquela mesma década, a política econômica governamental abrindo caminhos à entrada e assentamento de investimentos estrangeiros no País, mormente na Região Amazônica, tornou a política indigenista, agora através da Fundação Nacional do Índio, FUNAI, desde 1967 (3), como parte integrante do Ministério do Interior. Como dantes, subordina-se aos interesses econômicos de grupos estrangeiros e nacionais, estes aliados ou não aos primeiros, proporcionando com isso maior vulnerabilidade aos territórios tribais e às populações indígenas existentes.

Fatos marcantes como a abertura das estradas transamazônicas, a construção de imensas barragens que transformarão todo o ecossistema amazônico e o da Bacia do Rio Uruguai, a ameaça sempre constante e já histórica da perda dos territórios tribais para as grandes agropecuárias, e a tentativa de amancipação por decreto fizeram com que se modificasse a atuação dos cientistas sociais em geral e de grande parte da própria Igreja, afetos à causa indigenista. Este último fato, o da emancipação, mesmo tendo sido aparentemente colocado de lado pelo governo, face ao repúdio geral de 1978, ainda permanece rondando as sociedades indígenas, agora sob outras formas, como o projeto de estadualização da política indigenista oficial.

E hoje, se há possibilidade de uma vigilância mais ampla e efetiva sobre esse indigenismo de gabinete (4), isto se deve à criação de várias organizações que agrupam não somente antropólogos, mas profissionais os mais diversos e que se encontram ligados direta ou indiretamente por uma atitude comum em relação às comunidades indígenas. Estamos falando das *Comissões Pró-Índio* e *Associação Nacional de Apoio ao Índio* (ANAI), surgidas a partir de 1977/78, e outras congêneres (5), como o Conselho Indigenista Missionário, (CIMI), que vêm procurando realizar um trabalho permanente não só de vigilância, como dissemos acima, mas servindo também como porta-voz de reivindicações dos índios e alertando a opinião pública para os mais diferentes problemas que atingem essas sociedades.

Tal situação contribuiu, de certa forma, para o repensamento de todo o trabalho indigenista até aqui efetuado, mais particularmente, dentro desses dezesseis anos. Possibilitou, inclusive, que hoje se venha questionar a realidade nacional ao nível de sua conformação étnica, visto que as relações sociais dos grupos étnicos que a formam, mormente o indígena, permanecem em planos assimétricos e sustentadas em valores ocidentais.

Deste modo, quarenta anos após a criação de 19 de abril e setenta após a primeira formulação de um serviço de Estado voltado para a situação das sociedades indígenas, o Dia do Índio recebe outra conotação; se antes, se pretendia fazer de alguns fatos, às vezes até mesmo positivo, a amostragem de todo indigenismo oficial, agora, embora esta atitude ainda persista nos meios governamentais, encontra, por outro lado, formas simultâneas de atuação bastante divergentes e muito aplicadas à análise crítica do aparelho de Estado, no que diz respeito à sua política indigenista.

Assim é que buscando não uma comemoração festiva, o Museu Paraense Emílio Goeldi, através de sua Divisão de Antropologia, e mais dez entidades locais, entre

elas a Associação Brasileira de Antropologia (ABA-Pa.), promoveu de 14 a 20 de abril de 1980 debates sobre a questão indígena, exposição etnográfica, projeção de filmes e apresentação de uma peça teatral de Marcio Souza — *A Maravilhosa História do Sapo Tarô-Baquê* — por um grupo local de teatro amador. O tema central desenvolvido nesta Semana — A Luta do Índio — representa um resumo de toda a problemática dos grupos tribais localizados em nossos limites fronteiriços, e sobretudo a dos da Região Amazônica. Com a participação de conferencistas de vasto conhecimento acerca dos índios do Norte do País como Lux Vidal, Darcy Ribeiro, Rafael de Menezes Bastos, Olympio Serra, Carlos Dias, e da própria chefe da Divisão, Adélia Engrácia de Oliveira, trataram-se assuntos os mais variados, desde questões mais gerais de antropologia política até casos particulares de sociedades tribais em contato com a sociedade nacional. Enquanto as reflexões em torno de questões políticas giraram em torno da exigência de uma postura diplomática face às sociedades indígenas pelo Estado brasileiro, e não mais a manutenção da evasiva democracia racial e étnica, desde sempre inexistente e por isto mesmo cada vez mais carregada de caracteres assimilacionistas e etnocêntricos, como bem asseverou o Prof. Rafael Bastos, os estudos dos casos específicos, abordados por pesquisadores da Divisão de Antropologia do Museu e por representantes do CIMI e de outras entidades revelou não só a especificidade de cada situação, mas também que a submissão da política indígenista oficial a interesse não-índios e de grupos econômicos é uma constante (6).

Isto posto, podemos salientar os problemas enfrentandos pelos índios *Mura-Piranhã*, estudados por Adélia Engrácia de Oliveira, da área dos Rios Maici e Marmelos, que vinham recebendo assistência por parte do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), e que se encontram ao abandono da proteção oficial, sendo explorados como coletores e caçadores de peles de animais pelos grandes e médios regatões, e sem terem até o presente seu território demarcado; pelos *Gaviões* do Maranhão, estudados por Maria Helena Barata, que embora possuam sua reserva demarcada (47 mil ha.), estava sendo invadida por fazendeiros. Hoje, estes índios reivindicam aumento territorial de sua área, visto que os territórios até aqui demarcados não são conforme à extenção daquela, e, elém disso, os projetos de desenvolvimento comunitário implantados pela FUNAI vêm gerando sérias desavenças dentro do grupo, pois interferem negativamente em sua organização sócio-econômica; pelos *Parakanã,* estudados por Antonio Carlos Magalhães, face à constante inundação de suas terras (Reservas Parakanã e Pucuruí) pela Barragem de Tucuruí. A agência de Estado que trata de assuntos indígenas não tomou até o presente, as mínimas providências para a demarcação da área escolhida em dezembro de 1978, para onde deveriam ser transferidos esses índios, e que hoje se encontra em grande parte invadida por posseiros. Além disso, esta área, escolhida em conjunto por ambas as comunidades indígenas *Parakanã,* é propicia para a perambulação dos subgrupos formadores desta comunidade. Por outro lado, não foi solicitada por esta agência de governo a autorização Presidencial, conforme o disposto em Lei pelo Estatuto do Índio, que viabilizasse esta transferência, como também foi paralisado o seu trabalho de assessoramento, iniciado em 1978, e sem que fosse apresentada a menor justificativa para este fato;

pelos índios do Parque Indígena Tumucumaque, estudado por Lúcia Hussak van Velthem, que envolve todo um trabalho de redelimitação de seu território, para que na futura demarcação das terras, em que habitam os *Wayana-Aparai*, os *Tiriyo*, os *Kaxuyana*, seja levada em consideração a real ocupação da área.

Saliente-se ainda que, além desses, o CIMI, em sua Regional Norte II, apresentou levantamento efetuado junto aos índios *Tembé*, os quais, apesar de terem suas terras demarcadas, vêm sofrendo desde há tempos a invasão de seu território por posseiros e por fazendeiros locais, tendo um deles se apossado de uma área de 249 mil ha., e incentivado a entrada dos posseiros que hoje alcançam aproximadamente cinco mil pessoas na área Tembé, com o auxílio da anterior administração regional do órgão que cuida dos assuntos dos índios. Os próprios marcos demarcatórios da Reserva Tembé foram retirados de seus locais de origem e transpostos para outros lugares, permitindo a invasão de cerca de 7 mil ha. da área indígena. E, até o presente, mesmo com a mudança dos dirigentes regionais do Órgão, em virtude das volumosas denúncias de corrupção e da atuação anti-indigenista, não há previsão alguma de quanto tempo este fato, o da invasão territorial, irá ameaçar a comunidade Tembé.

A comissão organizadora da Semana do Índio recebeu ainda denúncias provenientes da Comissão Pró-Índio do Maranhão sobre o assassinato dos índios Mateus e Moreira, por fazendeiro da região com a coautoria de policiais da Polícia Militar de Barra do Corda,. Estes índios, representantes da comunidade Guajajara, vinham se tornando, a exemplo de Angelo Kretã (também assassinado recentemente e sem que até o momento a FUNAI, detentora do poder de tutela sobre os índios, tenha tomado efetivo posicionamento quanto aos assassinos do líder Kaingang), líderes autênticos em defesa do território Guajajara e contra as invasões de proprietários de terra, fato este amplamente divulgado pela imprensa. Além disso, o problema que vem assolando a comunidade Apurinã de Boca do Acre, Estado do Amazonas, mormente a partir do início dos anos setenta, com a ocupação de suas terras por fazendeiros e seringalistas, vem criando verdadeiro clima de terror, a exemplo do Maranhão, entre índios e a população local. A própria FUNAI, ao demarcar as terras Apurinã não reconheceu, à revelia da comunidade indígena, extensa faixa territorial que continua a ser reivindicada pelos índios, pois nela se encontram caminhos de caça e coleta, como também o próprio cemitério do grupo. Já na Reserva Kamikuã, também pertencente a um outro grupo Apurinã, foi paralisada a demarcação territorial, devido à pressão de políticos regionais. Um dos problemas mencionados em relatório do Chefe de Posto é a venda de terras situadas dentro dos limites da Reserva Indígena, configurando-se este em mais um ato de grilagem sobre os territórios tribais, afrontando a soberania destas sociedades.

Desta forma, podemos observar ser a *questão da terra* o fulcro de problemas hodiernamente enfrentados pelos índios e suas comunidades, embora as maneiras de se atingir as terras tribais assumam aspectos os mais variados, sejam através de

empresas agropecuárias, barragens, estradas, mineração, projetos governamentais e/ou privados, associados ou não entre si. A partir da perda de suas terras tradicionais, o grupo recebe o primeiro embate para a destribalização (leia-se também amancipação por decreto ou ainda regionalização da política indigenista oficial) e daí a conseqüente fragilidade para a manutenção de sua identidade étnica.

Em síntese, os debates desenvolvidos durante a Semana do Índio, podem ser enquadrados dentro de duas linhas: a primeira, representada por trabalhos de campo elaborados por pesquisadores da Divisão de Antropologia do Museu e de outras entidades, e que podem ser classificados, em alguns casos, como de antropologia aplicada; a segunda, por trabalhos de nível mais teórico, embora diretamente relacionados à prática indigenista e trazendo em seu bojo dados das manifestações sócio-culturais dos grupos indígenas e debatendo questões da identidade étnica e de diplomacia indigenista.

As exposições realizadas durante a Semana do Índio puderam ser bem ilustradas graças à exibição de filmes que virão a se constituir, usando um linguajar cinematográfico, em verdadeiros clássicos da cinemateca etnográfica e etnológica. Dentre os exibidos, podemos mencionar três de média e longa duração e um de curta metragem: "O Raso da Catarina", de Ermano Penna, mostra não só a situação dos índios Pankarare da Bahia em sua luta na defesa de suas terras, mas também como esta se traduz enquanto elemento de identidade étnica do grupo. (Este filme sofreu censura do governo, tendo sido proibida a sua divulgação e apresentação pela Rede Globo, no programa Globo Repórter). "La Guerre de Pacification d'Amazonie", de Yves Billon, no qual fica patente a imposição cultural da sociedade ocidental sobre as sociedades indígenas, quer por contatos com frentes pioneiras, quer por contatos com frentes de penetração da própria FUNAI. Esta questão ficou bem caracterizada quando do contato de elementos do órgão tutelar com os índios Parakanã, em 1970, durante a abertura da Transamazônica. "Terra dos Índios", de Zelito Viana, um filme longa metragem, que nos revela uma sucessão de fatos provenientes do modelo de indigenismo ora em voga, e que culmina não somente com a perda do território pela comunidade indígena, mas ainda se constitui em instrumento para formação de um proletariado étnico diferenciado, o camponês-indígena. Em "Os Gaviões" (Parakatege), curta-metragem de Alceu Massari, é focalizada série de problemas que este grupo hoje enfrenta com a construção da Barragem de Tucuruí, que fará passar pelo território Parakatege uma torre de transmissão daquela hidrelétrica (17).

Historicamente, portanto, podemos notar que a política indigenista se constituiu e se constitui em um paradoxo. Desde o próprio SPI, mesmo em seus melhores momentos, com o humanismo positiva de Rondon, não se pode visualizar qualquer tentativa de aceitação das sociedades tribais como autônomas e independentes do sistema político-econômico nacional. As posições adotadas pelo SPI em favor dos índios, e não foram poucas, principalmente quando da existência de sua Seção de Estudos que teve como um de seus mentores o Dr. Eduardo Galvão,

jamais expuseram uma prática indigenista que se inspirasse na organização sócio-cultural daquelas sociedades. E, se naquele período isto não foi observado, com a criação da FUNAI a situação não teve melhoras, ao contrário; mesmo porque o paradoxo na administração pública permanece.

Desta forma, e face a tantos problemas pelos quais vêm passando as comunidades indígenas, torna-se irônica a comemoração festiva do Dia do Índio pelas esferas governamentais, que são as responsáveis pela implantação de projetos desenvolvimentistas diretamente ou através de seu associados, que levam a própria extinção indígena. De outro lado, são essas esferas que mantem em sua estrutura administrativa um órgão de proteção à etnia indígena, que vem exercendo o papel para o qual foi criado: não de tutor dos índios, mas sim, e de fato, como mediador dos interesses políticos-econômicos de não-índios em terras indígenas, desfigurando as disposições estabelecidas em Lei e no Estudo do Índio. Daí, a necessidade presente de esta questão ser debatida amplamente e com a participação das comunidades, estendendo-se até mesmo a nível intercontinental; daí, também, a necessidade de fiscalização severa por meio do judiciário e do legislativo, enquanto instâncias magnas do poder público, dos projetos desenvolvimentistas, privados ou estatais, como defendeu a Profa. Lux Vidal.

É preciso, de outro lado, repensar o modelo impositivo de relação estado nacional-minorias étnicas de forma a criar mecanismos que possibilitem uma nova consciência pública e governamental capaz de reconhecer a importância da autodeterminação dos povos indígenas. Tal fato, nos parece de vital importância para assegurar a sobrevivência física e cultural desse complexo mosaico étnico, que engloba desde comunidades em completo ou semi-isolamento até aquelas que vendem sua força de trabalho como índios acomponesados ou as que interagem, enquanto grupo, com elementos da sociedade nacional, como é o caso dos Parakatege.

A sociedade nacional desde a sua formação sempre se caracterizou por um conglomerado de etnias diferenciadas, e historicamente o que tem se verificado é a tentativa de sua homogenização cultural e política, social e econômica pelos agrupamentos humano que tem assumido o controle do poder. Assistimos, por outro lado, a um redescobrimento étnico dos mais vigorosos de populações indígenas tidas como desaparecidas. É significativo que este redescobrimento se manifeste em um período de maior agressividade do tutor sobre seu tutelado, ao menos neste espaço de dez anos.

Deste modo, carece, pois, o Estado nacional de enxergar esses povos, autônomos que são, como agentes de seu próprio destino, sujeito de sua ação, ,e também, de vê-los como sociedades diferentes em suas formas organizacionais da edificação político-econômica do estado brasileiro. Enquanto para este a terra é objeto, é mera medida que pode ser trocada, como diz José de Souza Martins (8), para o índio é onde se encontram os subsídios da explicação mítica e a justificação das delações sociais. É necessário, portanto, que a tutela exercida pelo Estado se estabeleça em moldes a que o tutelado se sinta seguro da proteção do tutor. A expectativa que se

tem, e isto os próprios índios têm demonstrado de modo insofismável, é que este tutor cumpra de fato e de direito o papel que lhe é atribuído constitucionalmente; ou, então, o projeto nacional brasileiro sofrerá o enfrentamento de mais de cem comunidades a questionar, como autênticas nações que são, a existência deste País em seu escopo de nação multi-étnica.

NOTAS

(1) — *O Dia do Índio*, 1ª vol., publicação n.o 100, Ministério da Agricultura — Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Imp. Nac., 1946, R. J.

(2) — Davis, Shelton — *Vítimas do Milagre — O Desenvolvimento e os Indios no Brasil*. R. J., Zahar, 1978.

(3) — A FUNAI foi criada após uma grande devassa feita no SPI, que dava provas, já ao final dos anos 50, de corrupção e sadismo no relacionamento com os índios; este fato, foi amplamente reportado no relatório do então Procurador Geral Jader Figueiredo, e ficou conhecido como Rlatório Figueiredo

(4) — Entendemos por indigenismo de gabinete neste contexto, aquele articulado mas dependências da FUNAI, seja em Brasília, seja nas unidades administrativas regionais, e daí imposto aos grupos tribais, no tocante à implantação de projetos de desenvolvimento comunitário, desconsiderando por exemplo, as diversas formas de organização sócio-cultural das sociedades indígenas; esta forma de indigenismo se encontra alheia à realidade vivenciada por essas sociedades mas, assim está, por se ver subordinada aos esquemas político-econômicos do Estado.

(5) — Ao final da Semana do Índio, realizada no Museu Emilio Goeldi, foi criado oficialmente o Grupo de Apoio ao Índio/Pa., embora este já venha existindo desde outubro de 1978.

(6) — Não se dê aqui o sentido, às vezes pejorativo, de diplomacia, mas sim o de entendimento simétrico e também ético entre as nações, entre sociedade nacional e sociedades indígenas.

(7) — Recentemente foi firmado um acordo entre a comunidade Parakatege e a Eletronorte, no sentido de ser este grupo indenizado monetariamente e de *não* passar a estrada que servirá à colocação das torres de transmissão pelos principais castanhais de que a comunidade se serve para a sua subsistência. Convém lembrar que os Parakatege tiveram de buscar assessoramento jurídico extra-FUNAI, mais precisamente junto ao Dr. Dalmo Dallari.

(8) — in Cadernos da Comissão Pró-índio, Ed. Global, 1978, SP.

Antônio Carlos Magalhães
Museu Emílio Goeldi, Belém, Pará

RELATO DE ACONTECIMENTOS RELACIONADOS COM A PRESENÇA DAS MADEIREIRAS NA RESERVA DOS XIKRIN DO RIO CATETÉ.

Durante a minha última permanência entre os índios Xikrin, enquanto prestava asssitência médica e realizava exames de sangue, fui surpreendido pela chegada de aviões com os invasores da reserva demarcada. Tive a orportunidade de conhecer e conversar com os representantes das madeireiras e das fazendas invasoras, fotografar os acontecimentos e gravar todos os diálogos. As fotografias e gravações foram encaminhadas às autoridades responsáveis.

Os interessados na ocupação da área indígena fizeram propostas comprometedoras aos índios, enquanto o médico presente conseguia dar a impressão de alienação ou desinteresse pelos problemas em questão e prosseguia gravando.

A descrição que a seguir desenvolvo segue o roteiro dos acontecimentos.

A madeireira do Pará entrou com piques em grande extensão do território Xikrin, chegando ao rio Seco, um dos rios mais vitais para a sobrevivência da tribo. Os empregados dessa madeireira fizeram uma clareira próxima do rio Seco e da aldeia Xikrin, de onde o avião lançou mantimentos (arroz, açucar, medicamento) para os trabalhadores. Os índios escutaram e viram da própria aldeia o avião fazendo manobras de lançamento de mantimentos aos desmatadores da empresa.

Os índios aprisionaram dois trabalhadores e os entregaram à FUNAI, no Posto do Cateté no dia 3' de julho de 1980, sendo que um terceiro elemento trabalhador da Karson tentou alvejar ou balear os índios, o que levou estes a fraturarem o braço desse agressor com borduna. Confiscaram duas moto-serras e vários revólveres que estavam sendo usados pela madeireira.

O avião fretado pela madeireira, o mesmo que realizou o lançamento de mantimentos na clareira desmatada pelos trabalhadores, desceu no dia 8 de julho de 1980 na pista da aldeia Xikrin, sem autorização governamental, com o encarregado e resposável da firma em Xinguara, além do piloto e um ex-braçal durante 3 anos entre os Xikrin, e atual auxiliar de sertanista da FUNAI. O encarregado da madereira e o piloto alegaram que foram buscar o funcionário da FUNAI na fazenda Bonaki, de onde este estava tentando aproximação com um grupo Paracanã, há 40 minutos de vôo do Cateté, pois era conhecedor dos Xikrin, e vieram à procura dos seus trabalhadores-prisioneiros.

No dia 9 de julho de 1980, o mesmo avião fretado pela madeireira e pilotado pelo menos profissional retornou à pista da aldeia Xikrin, novamente sem autorização da FUNAI, acompanhado do mesmo funcionário da FUNAI trazendo grande quantidade de pacótes de cigarros, bombons e *chichets*, sacos de laranja, tentando aliciar ou agradar os índios. Os dois elementos receberam ordem de se apresentar na Delegacia da FUNAI em Belém para esclarecimentos.

Segundo o senhor W.L., as madeiras e, em particular, o mogno da região estão saindo via Xinguara para todo o país, indo chegar ao Paraná. Esse representante da madereira afirmou que outras madereiras, de grupos do Paraná e Belem, atuam na região.

De acordo com o depoimento dos índios Xikrin, a cabeceira do rio Seco foi atulhada por estradas dos invasores.

Os invasores entram pela região sul, vindo de Xinguara, sendo que até mesmo a estrada próxima do rio Cateté foi referida pelos índios. Devo dizer que o Cateté e o rio Seco são dois principais rios usados pelos Xikrin e, portanto, vitais para a sobrevivência do grupo tribal. O desmatamento e o atulhamento das cabeceiras de rios comprometem toda a ecologia da região.

No dia 10 de julho de 1980, pelo terceiro dia consecutivo, desce um outro avião, sem autorização da FUNAI ou governamental, na pista da aldeia Xikrin. Nesta viagem, vinham outros ocupantes da reserva Xikrin, o senhor G.T., dono da fazenda Japonesa e controlador da fazenda Larangeira, ambas invasoras, o senhor M.R.S., encarregado da fazenda Boa União do grupo madeireiro invasor Pau D'Arco e que, para surpresa minha, apresenta-se como vulgo Cardoso, o advogado J.T.M., proprietário da fazenda Macedônia e vizinho dos Gorotire, amigo pessoal do senhor L.H., que é o proprietário da madeireira invasora Pau D'Arco, e o piloto R.V.G. O avião pertencia à madeireira Pau D'Arco, tendo o nome gravado.

Segundo os íidios, existe estrada na área invadida por uma madereira, caminhão Mercedes Bens, dez moto-serras em trabalho de derrubada de mogno, muitas toras sendo retiradas ou aguardando transporte, duas pistas para aviões.

De acordo com Bemoti, o avião da madereira ou do L. H. foi buscar o seu amigo G.T. da fazenda Japonesa e da fazenda Laranjeira, e o amigo advogado J. No pensamento correto do *Benapjure* Bemoti, o avião saiu de Boa União, desceu na fazenda Japonesa e assim foram embarcando os invasores-amigos para descerem na aldeia Xikrin. Os fazendeiros ou medeireiros invasores, todos se avisam no momento necessário, e, segundo Bemoti, se no monomotor coubessem mais pessoas, teriam vindo outros integrantes.

Entre outros integrantes invasores da área Xikrin e que retiraram madeira, segundo informações do senhor G.T. e do vulgo Cardoso, estariam o J.F.G. e

P.B. (Vulgo Pedro Caçador), um tal de Taborda e um tal de Rubens Caçador. Este seria o encarregado de um grupo sediado em Xinguara e que estaria retirando mogno no rio Seco, segundo depoimento dos índios.

O senhor G.T. perguntou se não havia inconveniência em soltar o seu gado em invernada ou pastaria dentro da reserva Xikrin, pois que o anterior Delegado da FUNAI e o atual advogado de Belém não autorizavam nem desautorizavam. Perguntou-me se não havia escutado alguma coisa sobre a redução da área Xikrin, pois era voz corrente na região que a área sul da reserva Xikrin seria dos índios ou a área indígena seria recuada, e então ele entraria em mais dois lotes comprados, porém sem título e em plena reserva indígena demarcada, de onde ele estava zelando para que a madeira não saísse.

O vulgo Cardoso, encarregado da madereira, juntamente com o senhor G.T. da fazenda Japonesa, propuseram o deslocamento de uns 20 índios para a região sul, a fim de policiarem a área onde se situam as fazendas invasoras. Os índios assustariam os outros invasores, pois que, segundo o Cardoso e o G., os civilizados somente temem es índios, e no caso de maior necessidade viram buscar reforço de homens. Os índios seriam uma espécie de jagunços ou policias da sua própria reseria ocupada em troca de rancho ou comida garantida.

Os índios confiscaram dos visitantes todos os pertences, incluindo roupas e revólveres, deixando com roupa somente o vulgo Cardoso que prometia aos índios e em particular ao *Beb-diare* vôos no território com finalidade de identificar outros ocupantes ou invasores. No dia seguinte, pousou o avião da FUNAI e removeu os visitantes-invasores-prisioneiros dos índios.

A situação atual parece muito grave, muito tensa para os índios que assistem aos piques e estradas das madeireiras chegarem à aldeia. Tenho receio que conflitos graves possam acontecer a qualquer momento e seria lastimável a perda de vidas.

* * *

Em julho de 1979, a professora Lux Vidal e eu constatamos a invasão da reserva por madeireiras e fazendas, e levamos ao conhecimento da Presidência da FUNAI. A FUNAI constituiu um grupo de trabalho em cumprimento ao despacho exarado na Portaria nº 601/E, de 16/8/79, que no seu relatório propôs ação imediata. Esse grupo de trabalho propôs a remoção dos elementos invasores da atual área, paralisação da retirada de madeiras, e ampliação da área no limite sul, unindo as reservas Xikrin e Gorotire. A situação ficou na base da psoposta, sem qualquer medida efetiva.

Em janeiro de 1980, novamente a professora Lux Vidal e eu solicitamos nedidas urgentes à Presidência da FUNAI A situação permaneceu sem resolução

Esperamos que medidas eficientes venham a ser tomadas em defesa da sobrevivência dos Xikrin e de seu território diante da gravidade da situação atual.

João Paulo Botelho Vieira Filho
Escola Paulista de Medicina, São Paulo

FILMES ETNOLÓGICOS DA ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES DA USP.

Em virtude de um convênio firmado, há alguns anos, entre a Universidade de São Paulo e o Instituto do Filme Científico, de Goettingen, o Governo da República Federal da Alemanha cedeu à Escola de Comunicações e Artes um conjunto de mais de mil filmes científicos que se solicitados, estão à disposição de instituições de pesquisa e de ensino superior do País. Esses filmes constituem parte da *Encyclopaedia Cinematographica*, que, fundada em 1952 e editada pelo referido instituto, se compõe atualmente de mais de duas mil unidades. Não se trata de filmes documentais no sentido comum do termo, mas de trabalhos de pesquisa, realizados por uma equipe internacional de cientistas. Divide-se a *Encyclopaedia Cinematographica* em três secções: a de Biologia (com subsecções de Zoologia, Botânica e Microbiologia), a de Etnologia e a de Ciências Técnicas. Do acervo existente na Escola de Comunicações e Arte fazem parte cerca de 786 filmes de Biologia, 107 de Etnologia e 92 de Ciências Técnicas. Todos os filmes são de 16 mm.

Superadas as dificuldades que era preciso vencer, pôde afinal ser inaugurado o serviço de empréstimo desses filmes às instituições interessadas. As entidades, quer sejam institutos de pesquisa, quer Universidades (ou unidades constituintes, tais como Faculdades ou Departamentos), deverão dirigir-se à chefia da Filmoteca, solicitando a sua inscrição na relação dos usuários. Aos interessados serão enviados a ficha corresponde, o texto das normas que regem o serviço de empréstimo, o catálogo geral da enciclopédia e a lista dos filmes existentes no acervo. Do catálogo constam os títulos dos filmes em alemão e em inglês. Tão logo seja possível, publicar-se-á em português um catálogo dos números disponíveis na filmoteca da Escola de Comunicações e Artes. Como em sua quase totalidade os filmes são mudos, cada um deles é acompanhado de um folheto ou fascículo explicativo, em que se discute o assunto de que trata e se expõem os dados necessários à compreensão do conteúdo, além de outros elementos que possam ser de interesse para o pesquisador ou professor usuário. Esses textos, que constituem estudos ou ensaios científicos, estão quase todos redigidos em alemão (alguns poucos em inglês). Na medida do possível, serão traduzidos para o vernáculo, árdua tarefa que exigirá bastante tempo, sobretudo pela necessidade de se obter, de caso em caso, a colaboração ou assessoria de especialistas familiarizados com os respectivos assuntos. Como solução preliminar, tratar-se-à de por à disposição dos usuários um breve resumo, em português, do conteúdo do filme ou dos filmes que requisitarem.

Para mais informações, os interessados poderão dirigir-se à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, Filmoteca, Caixa Postal 8191 — 01000 — São Paulo—SP.

RELAÇÃO DOS FILMES ETNOLÓGICOS

ÁSIA

ÁSIA ORIENTAL

1) Ásia Oriental, Japão — *Escrevendo a escrita japonesa (Kanji — Hiragana — Katakana.* — 12 1/2 min..... E 1697

AMÉRICA

AMÉRICA DO NORTE

1) Estados Unidos da América, Pennsylvania — *Fazendo pão numa casa rural.* — 13 min..... E 1021

2) Estados Unidos da América, Pennsylvania Central — *Costumes no dia de Todos-os-Santos.* — 12 min..... E 1647

AMÉRICA CENTRAL

1) Zapoteca (América Central, Oaxaca) — *Fábrica de cerâmica com trabalhos em relevo.* — 9 min..... E 462

AMÉRICA DO SUL

VENEZUELA

1) Ayaman (Venezuela, Lara) — *Festa da colheita (Tura) com a participação da população nativa.* — 15 1/2 min. (Filme colorido).. E 552

2) Ayaman (Venezuela, Lara) — *Ritual da Fertilidade.* — 9 *min.* (Filme colorido)..... E 553

3) Criollo (Venezuela, Lara) — *Danças da colheita (Tamunangue)* — 20 min. (Filme colorido)..... E 501

4) Criollo (Venezuela, Carabobo) — *Dança dos Pastores em Mariara* — 3 1/2 min. (Filme colorido)..... E 500

5) Guarao (Venezuela, Delta Amacuro) — *Jogo de luta com escudos (Seraio)* — 3 min. (Filme colorido)..... E 499

6) Guarao (Venezuela, Delta Amacuro) — *Danças rituais* — 4 1/2 min. (Filme colorido)..... E 498

7) Waika (América do Sul, Venezuela) — *Técnica de obtenção de fogo* — 3' min..... E 128

8) Waika (América do Sul, Venezuela) — *Fazendo um arco* — 11 min. E 129

9) Waika (América do Sul, Venezuela) — *Fazendo uma ponta de flecha (banbu)* — 4 1/2 min..... E 130

10) Waika (América do Sul, Venezuela) — *Fazendo uma flecha com ponta de osso* — 12 1/2 min. (Filme colorido)..... E 156

11) Waika (América do Sul, Venezuela) — *Festa da fruta da palmeira* — 18 1/2 min. (Filme colorido)..... E 178

12) Makiritare (Venezuela, Zona do Arinoco) — *Cerâmica: fazendo uma panela para cozinhar* — 11 min. (Filme colorido)..... E 1780

13) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Colhendo e fiando algodão* — 4 min. (Filme colorido)..... E 1781

14) Makiritare (Venezuela, Zona da fonte do Orinoco) — *Traçando uma vasilha* — 4 1/2 min. (Filme colorido)..... E 1782

15) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Fazendo um tubo de sopro* — 12 1/2 min. (Filme colorido)..... E 1783

16) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Juntando, preparando e comendo minhocas* — 5 1/2 min. (Filme colorido)..... E 1784

17) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Colhendo e preparando mandioca, cozimento de tortinhas* — 12 min. (Filme colorido).... E 1786

18) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Fazendo uma clarineta* — 4 1/2 min. (Filme colorido)..... E 1787

19) Makiritare (América do Sul, Venezuela) — *Festa de dança* — 9 min. (Filme colorido)..... E 157

20) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Dança de festa* — 6 1/2 min. (Filme colorido)..... E 1788

21) Makiritare (Venezuela, Zona do Orinoco) — *Jogo de criança* — 6 min. (Filme colorido)..... E 1789

PERU

1) Peru do Norte, Costa Oeste — *Fazendo um barco com junco (Caballito)* — 11 1/2 min..... E 642

2) Peru do Norte, Costa do Oeste — *Pescando de barco de junco na área da ressaca do mar* — 13 min..... E 643

3) Peru do Norte, Costa do Oeste — *Pescando com arrastão na área da ressaca do mar* — 3 min..... E 644

4) Matsigenka (Leste do Peru, Montanã) — *Fazendo um verticilo para obtenção do fogo* — 5 1/2 min. (Filme colorido)..... E 1717

5) Matsigenka (Leste do Peru, Montaña) — *Fiando e fazendo nós de rede de pescar* — 15 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 1718

6) Matsigenka (Leste do Peru, Montaña) — *Fazendo cesto com tampa* — 28 min ..... E 1719

7) Matsigenka (Leste do Peru, Montaña) — *Fazendo e jogando peteca* — 9 1/2 min ..... E 1720

8) Quechua (Sul do Peru, Puna de Moquegua) — *Sacrifício para a reprodução das lamas ("Tinkay")* — 19 min ..... E 641

CHILE

1) Chile Central, Cordilheira das Costas — *Obtenção de mel de palmeira no Vale de Ocoa* — 12 min. (Filme colorido) ..... E 1812

ARGENTINA

1) Atacameños (Argentina do Norte, Puna de Atacama) — *Tecendo no tear movido com o pé* — 5 min ..... E 639

2) Atacameños (Argentina do Norte, Puna de Atacama) — *Marcando as lamas (señalada)* — 11 min ..... E 640

URUGUAI

1) Uruguai — *Fazendo pão numa casa rural* — 8 min ..... E 1099

BRASIL

1) Tukuna (região Amazônica, Solimões Superior) — *Fazendo pano de casca* — 22 min ..... E 279

2) Tukurina (Purus Superior) — *Tratamento do doente por médico feiticeiro* — 2 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 75

3) Kaschinava (região amazônica, Purus Superior) — *Expedição de pesca e a festa subseqüente* — 8 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 133

4) Erigpactsá (Juruena Superior) — *Fazendo um colar de pescoço de presas de javali* — 3 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 731

5) Erigpactsá (Juruena Superior) — *Fazendo uma tanga de fibra libe-riana* — 6 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 732

6) Erigpactsá (Juruena Superior) — *Trançando um cesto para carregar* — 10 min. (Filme colorido) ..... E 733

7) Erigpactsá (Juruena Superior) — *Técnica de obtenção de fogo* — 6 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 734

8) Erigpactsá (Juruena Superior) — *Preparando um campo para queima* — 5 min. (Filme colorido) ..... E 735

9) Suyá (Alto Xingu) — *Preparando um campo para queima* — 7 min. (Filme colorido) ..... E 444

10) Suyá (Alto Xingu) — *Pescando por envenenamento da água* — 12 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 445

11) Suyá (Alto Xingu) — *Obtenção do sal por meio de plantas aquáticas* — 10 min. (Filme colorido) ..... E 446

12) Suyá (Alto Xingu) — *Esculpindo um disco para lábios* — 13 min. (Filme colorido) ..... E 447

13) Suyá (Alto Xingu) — *Fazendo uma flecha* — 17 1/2 min ..... E 448

14) Schukaramai (Kayapó) (Alto Xingu) — *Comendo, bebendo e fumando: homem com disco labial* — 2 min. (Filme colorido) ..... E 473

15) Waurá (Alto Xingu) — *Fazendo uma tábua para ralar mandioca* — 9 min. (Filme colorido) ..... E 984

16) Waurá (Alto Xingu) — *Trançando um leque para fogo* — 6 min. (Filme colorido) ..... E 985

17) Waurá (Alto Xingu) — *Fazendo um enfeite de pena para cabeça* — 7 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 986

18) Waurá (Alto Xingu) — *Fazendo um enfeite de cabeça para meninos* — 5 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 987

19) Waurá (Alto Xingu) — *Fazendo um enfeite de pescoço com disquinhos de casas de lesma* — 11 min. (Filme colorido) ..... E 988

20) Waurá (Alto Xingu) — *Buscando água* — 2 1/2 min. (Filme colorido). E 989

21) Waurá (Alto Xingu) — *Colheita e preparo da mandioca, cozendo tortinhas* — 15 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 990

22) Waurá (Alto Xingu) — *Obtenção de sal de plantas aquáticas* — 18 min. (Filme colorido) ..... E 991

23) Waurá (Alto Xingu) — *Otenção do corante "urucu"* — 8 min. (Filme colorido) ..... E 992

24) Waurá (Alto Xingu) — *Pintando o corpo* — 6 min. (Filme colorido) E 993

25) Waurá (Alto Xingu) — *Jogo de luta "javari" (treinos)* — 11 min. (Filme colorido) ..... E 994

26) Waurá (Alto Xingu) — *Luta livre* — 5 1/2 min. (Filme colorido) E 995

27) Waurá (Alto Xingu) — *Luta livre das mulheres durante a cerimônia de "jamurikumã"* — 2 1/2 min. (Filme colorido ..... E 996

28) Waurá (Alto Xingu) — *Procissão de máscaras das figuras "sapokuyauá"* — 3 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 997

29) Yawalapiti (Área do Xingu) — *Pescando por meio de envenenamento da água* — 3 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 318

30) Kalapalo (Área do Xingu) — *Preparando a mandioca* — 5 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 319

31) Kalapalo (Área do Xingu) — *Luaa livre* — 3 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 320

32) Kalapalo (Área do Xingu) — *Danças de exorcismo* — 4 min. (Filme colorido) ..... E 333

33) Karajá (Região do Araguaia) — *Fazendo os nós de um enfeite de penas para cabeça* — 5 min. (Filme colorido) ..... E 452

34) Karajá (Região do Araguaia) — *Fazendo os nós de uma grande esteira* — 12 min ..... E 455

35) Karajá (Região do Araguaia) — *Pescando por meio de envenenamento da água* — 11 min. (Filme colorido) ..... E 453

36) Karajá (Região do Araguaia) — *Caçando um Arrapaima gigas com um arrastão* — 14 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 454

37) Javahé (Região do Araguaia) — *Trançando uma pequena esteira com rebordo forte* — 7 min ..... E 439

38) Javahé (Região do Araguaia) — *Crochetando ornamentos das pernas* — 8 1/2 min ..... E 441

39) Javahé (Região do Araguaia) — *Cerâmica: fazendo uma panela para cozinhar* — 11 min ..... E 440

40) Javahé (Região do Araguaia) — *Sangramento por escarificação da pele* — 4 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 442

41) Javahé (Região do Araguaia) — *Danças de máscaras — "Aruanã"* — 20 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 443

42) Krahó (Região do Tocantins) — *Fiando um fio de algodão* — 3 1/2 min. ..... E 430

43) Krahó (Região do Tocantins) — *Tecendo um cinturão para carregar criança* — 4 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 431

44) Krahó (Região do Tocantins) — *Trançando um cesto* — 7 1/2 min. E 1175

45) Krahó (Região do Tocantins) — *Trançando um cesto grande* — 6 min. E 432

46) Krahó (Região do Tocantins) — *Trançando uma máscara "Krokrit"* — 14 min ..... E 433

47) Krahó (Região do Tocantins) — *Fazendo uma flecha* — 9 min ..... E 434

48) Krahó (Região do Tocantins) — *Expedição de caça de dois grupos cerimoniais* — 24 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 437

49) Krahó (Região do Tocantins) — *Expedição de pesca* — 17 1/2 min. E 435

50) Krahó (Região do Tocantins) — *Juntando e preparando tartarugas* — 13 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 1322

51) Krahó (Região do Tocantins) — *Preparando frutos de palmeiras* — 12 min. (Filme colorido) ..... E 1321

52) Krahó (Região do Tocantins) — *Cultivo de terra queimada* — 1 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 115

53) Krahó (Região do Tocantins) — *Cozendo tortinhas* — 2 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 1176

54) Krahó (Região do Tocantins) — *Preparando um grande bolo de mandioca por ocasião de uma festa* — 10 1/2 min. (Filme colorido) .... E 101

55) Krahó (Região do Tocantins) — *Tratamento de doente* — 3 min. (Filme colorido) ..... E 436

56) Krahó (Região do Tocantins) — *Cerimônia matinal* — 2 min. (Filme colorido) ..... E 114

57) Krahó (Região do Tocantins) — *Corrida ritual de revezamtento com toros de madeira* — 5 min. (Filme colorido) ..... E 116

58) Krahó (Região do Tocantins) — *Dança das máscaras "Krokrit"* — 3 min. (Filme colorido) ..... E 438

59) Krahó (Região do Tocantins) — *Pintando o corpo* — 5 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 1177

60) Krahó (Região do Tocantins) — *Limando os dentes* — 4 min. (Filme colorido) ..... E 1178

61) Krahó (Região do Tocantins) — *Perfurando o lóbulo da orelha* — 6 min. (Filme colorido) ..... E 1179

62) Krahó (Região do Tocantins) — *Fazendo brinquedos te folhas de palmeiras* — 10 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 1323

63) Urutina (Alto Paraguai) — *Danças de culto aos mortos* — 4 1/2 min. (Filme colorido) ..... E 74

Egon Schaden
Chefe da Filmoteca da ECA — USP

NOTICIÁRIO

HOMENAGEM A HERBERT BALDUS

O Museu Paulista e a Escola de Sociologia e Política de São Paulo, as duas instituições nas quais o professor Herbert Baldus desenvolveu suas atividades de pesquisa e de ensino, homenagearam a sua memória por ocasião do 10º aniversário de sua morte. A homenagem teve lugar no dia 24 de outubro de 1980, à rua General Jardim, 522, e constou de uma sessão de depoimentos sobre a personalidade e a obra científica do saudoso etnológo alemão. Na oportunidade, deram seu depoimento os professores Egon Schaden, Antonio R. Müller, Florestan Fernandes, Octávio da Costa Eduardo, Maria Helena Figueiredo Steiner, Hans Becher e Charles Wagley (depoimento feito através de uma carta lida para o auditório).

*

ORGANIZADA EM SÃO PAULO A COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO: PROPOSTAS E ESTATUTOS.

Diante da gravidade da situação vivida hoje pelos povos indígenas no Brasil e, a partir, basicamente, do movimento contra o projeto de emancipação das comunidades indígenas em fins de 1978, organizou-se em São Paulo a Comissão Pró-Índio. Ao mesmo tempo, surgiam em todo o país entidades afins que representavam, por um lado, a tomada de consciência por parte da sociedade civil de que a questão indígena lhe diz respeito e é também de sua responsabilidade e, por outro, a reunião de profissionais comprometidos com a causa que, não obstante a diversidade de seus projetos, procuram uma atuação mais articulada visando o respeito aos direitos básicos dos índios, e, entre estes, essencialmente o seu direito à autodeterminação.

Neste sentido, a Comissão Pró-Índio de São Paulo tem por objetivo a fiscalização da política indigenista oficial e do Estado no desempenho de suas responsabildades de tutor, assim como a divulgação, junto à opinião pública, das informações necessária a um conhecimento verdadeiro da situação dos povos indígenas; é também objetivo primeiro da Comissão assessorar grupos indígenas e pessoas que com eles trabalham, como forma de apoio concreto às suas reivindicações e esforços no sentido da garantia de seus direitos básicos.

Para a consecução destes objetivos, a Comissão Pró-Índio de São Paulo está organizada internamente em subcomissões das quais estão convidados a participar todos os seus membros. A assessoria direta a grupos indígenas que têm procurado a Comissão bem como pessoas que trabalham nas áreas indígenas, para os fins básicos com que a Comissão está comprometida, tem-se efetivado através, principalmente, das Subcomissões Jurídica, de Saúde e de Educação que têm contado com a colaboração de um corpo de consultores especializados. Reuniões de cunho informativo e de divulgação têm sido realizadas pelas Subcomissões de Documentação, Divulgação e Publicações.

Para este fim, além da imprensa, a Comissão adotou como veículo de divulgação os *Cadernos da Comissão Pró-Índio de São Paulo,* cujo primeiro número foi dedicado à "Questão da Emancipação" e reuniu documentos e comunicações tornadas públicas durante a realização do "Ato Público Contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas", em São Paulo, no dia 8 de novembro de 1978. O segundo número dos *Cadernos,* "Terra", reune uma série de artigos inéditos que documentam e denunciaram várias situações graves de espoliação e desrespeito ao direito dos índios sobre seus territórios, assim como propostas para a solução justa destes problemas. O resultado é um quadro amplo e atual da questão. O terceiro número dos *Cadernos,* em preparação, será dedicado à "Educação" e apresentará as comunicações feitas durante a Semana do Índio de 1978 na Biblioteca Municipal Mário de Andrade, em São Paulo, bem como relatório de experiências concretas com educação formal para povos indígenas e um apanhado detalhado dos trabalhos e conclusões do Encontro Nacional sobre Educação Indígena que a Comissão fêz realizar em São Paulo, de 10 a 15 de dezembro de 1979.

A Comissão tem como projeto próprio os de levantamento e pesquisa. Assim, vem realizando atualmente levantamento da situação dos índios Guarani do Estado de São Paulo aos quais tem prestado assistência médica, principalmente preventiva. Projetos de atuação concreta ou de outra natureza têm sido apresentados por seus responsáveis à Comissão que lhes tem dado, de diversas formas, seu apoio e assessoria. Entre outros, isto se aplica para as propostas de criação ou alteração de limites de parques indígenas como Yanomami, Waiãmpi e Tumucumaque.

Para esclarecimento dos interessados, segue-se o Estatuto da Comissão. Qualquer correspondência poderá ser enviada para sua sede, à rua Caiuby 126, Perdizes, 05010, São Paulo, Capital.

ESTATUTO DA COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP

CAPÍTULO I — DA CONSTITUIÇÃO, SEDE E DURAÇÃO

Artigo 1º — A COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, SP, doravante denominada COMISSÃO é uma associação civil sem fins lucrativos, com sede e foro na cidade de São Paulo e prazo de duração indeterminado, que se rege pelo presente Estatuto e pela legislação em vigor.

Parágrafo único — A COMISÃO PRÓ-ÍNDIO não tem caráter político-partidário.

CAPÍTULO — DOS OBJETIVOS

Artigo 2º — A COMISSÃO tem por objetivo:

a) reconhecer, respeitar e apoiar a autonomia cultural e o direito à autodeterminação dos povos indígenas;
b) apoiar os povos indígenas em sua luta pela sobrevivência e em suas reireividicações para recuperar e garantir a inviolabilidade e demarcação de

suas terras, em caráter permanente, coletivo e contínuo e o uso exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes;

c) assessorar grupos indígenas e pessoas, grupos e entidades que com eles estejam trabalhando, direta ou indiretamente;
d) fiscalizar a atuação da política indigenista oficial, criticando, denunciando e propondo;
e) informar a opinião pública nacional e internacional sobre questões indígenas e/ou afins;
f) articular-se e/ou filiar-se a associações ou organizações que persigam objetivos afins, bem como incentivar sua criação e subsidiar sua articulação;
g) outros objetivos que não conflitem com o presente Estatuto.

Paragrafo único — Não tendo fins lucrativos, a COMISSÃO não proporcionará a seus sócios e diretores quaisquer porticipação ou vantagens de caráter econômico-financeiro.

CAPÍTULO III — DOS SÓCIOS, SUA ADMISSÃO, DIREITOS E DEVERES

Artigo 3º — São sócios da COMISSÃO, nas categorias a seguir indicadas:

a) sócios beneméritos, os que fizeram doações ou contribuições valiosas à associação, a juízo da Diretoria.
b) sócio contribuintes, os que pagarem a anuidade estabelecida pela Diretoria;
c) sócio correspondentes, os estrangeiros ou brasileiros residentes no exterior e que foram eleitos pela Diretoria.

Artigo 4º — Os sócios contribuintes serão admitidos mediante indicações de três outros sócios e aprovação da Diretoria. Esta disposição não se aplica àqueles que assinarem a Ata de Assembléia da Constituição, que serão automaticamente admitidos

Artigo 5º — São direitos dos sócios:

a) receber gratuitamente as publicações oficiais da sociedade;
b) freqüentar as Assembléias Gerais, podendo votar e ser votado, ressalvado o disposto no parágrafo único;
c) porticipar das subcomissões, previstas no artigo 8º.

Parágrafo único — Os sócios correspondentes não terão direito a voto.

Artigo 6º — São deveres dos sócios:

a) pagar as contribuições estabelecidas no artigo 3º.
b) acatar e prestigiar os atos e decisões dos órgãos da associação.

Parágrafo único — Mediante solicitações do(s) interessado(s) à Diretoria e a critério desta, ficarão exonerados das contribuições o(s) sócio(s) que não tiverem recursos para efetuá-las.

Artigo 7º — Serão eliminados os sócios que:

a) agirem de modo prejudicial aos fins da COMISSÃO;
b) deixarem de pagar as anuidades.

Parágrafo único — Serão automatcamente readmitidos os sócios que efetuarem o pagamento do total das contribuições em atraso.

CAPÍTULO IV — DA DIRETORIA E SUBCOMISSÕES

Artigo 8º — São órgão da COMISSÃO:

a) a Diretoria
b) as Subcomissões
c) o Corpo de Consultores.

Artigo 9º — A COMISSÃO terá uma Diretoria constituída de: 1 (um) Presidente; 2 (dois) Vice-Presidentes; 2 (dois) Tesoureiros, 2 (dois) Secretários, eleitos pelos sócios, e que cumprirão seu mandato por um período de 12 (doze) meses, permitida a reeleição.

Parágrafo primeiro — Os membros da Diretoria não receberão remuneração.

Parágrafo segundo — Os membros da Diretoria reunir-se-ão pelo menos uma vez cada 2 (dois) meses e sempre que os interesses da COMISÃO assim o exigerem.

Parágrafo terceiro — As decisões da Diretoria serão tomadas por maior de 2/3 (dois terços) dos membros presentes; o quorum para deliberação é de 5 (cinco) membros.

Artigo 10º — São funções da Diretoria, além de outras, previstas no presente Estatuto:

a) fixar a orientação geral da COMISSÃO, de acordo com os objetivos da entidade;
b) elaborar e executar os programas da COMISÃO;
c) cumprir e fazer cumprir as deliberações da Assembléia Geral e dela própria;
d) elaborar o orçamento anual;
e) nomear e demitir funcionários;
f) apresentar à Assembléia os balanços e contas;
g) convocar ordinária ou extraordinariamente a Assembléia Geral;
h) deliberar sobre a abertura de contas correntes em bancos;
i) designar substitutos para os impedimentos ou vagas nela ocorridas, por prazo não excedente a três meses;
j) apurar as eleições, admitidas a fiscalização de qualquer sócio;
l) deliberar sobre eliminação de sócios, ouvida a Assembléia Geral nos casos do Artigo 7º, alínea "a";
m) organizar as subcomissões.

Artigo 11º — Incumbe ao Presidente:

a) representar a COMISSÃO em juízo e fora dele;
b) presidir as reuniões da Diretoria e da Assembléia Geral;
c) tomar, *ad referendum* da Diretoria, as decisões que por seu caráter de urgência não possam ser tomadas pela Diretoria, conforme disposto no artigo 9º, parágrafo terceiro.

Artigo 12º — Incumbe aos Vice-Presidentes, individualmente ou em conjunto substituir o Presidente no caso de ausência e/ou impedimento.

Artigo 13º — Incumbe aos Tesoureiros:

I— em conjunto:

a) administrar o patrimônio da COMISSÃO;
b) organizar os balanços e contas a serem apresentados pela Diretoria à Assembléia Geral.

II— em conjunto entre si ou com o Presidente.

a) assinar cheques e obrigações.

Artigo 14º — Incumbe aos Secretários, individualmente, secretariar as reuniões da Diretoria e da Assembléia Geral e, em conjunto, administrar a Secretaria da COMISSÃO.

Artigo 15º — As Subcomissões serão organizadas pela Diretoria. Cada Subcomissão elegerá um coordenador, que reportará à Diretoria.

Artigo 16º — Os consultores serão indicados pela Diretoria e/ou coordenadores das Subcomissões, dentre o quadro de sócio ou fora dele e nomeado em Assembléia Geral e assessorarão a Diretoria, quando por esta convocado.

CAPÍTULO V — DAS ASSEMBLÉIAS GERAIS

Artigo 17º — A Assembléia será integrada por todos os sócios quites e se reunirá, ordinária e obrigatóriamente uma vez por ano, para ouvir e julgar o relatório e as contas da Diretoria, eleger a nova Diretoria e estabelecer as deliberações que julgar convenientes. A Assembléia reunir-se-á extraordinariamente quando convocada pela Diretoria ou por um mínimo de 1/3 (um terço) dos sócios.

Parágrafo Único — São admitidos votos por procuração e/ou encaminhados por escrito.

Artigo 18º — Incumbe à Assembléia Geral, além de outras funções previstas no presente Estatuto:

a) deliberar sobre alienações de bens patrimoniais;
b) deliberar sobre matéria não atribuída pelo presente Estatuto à Diretoria;

c) eleger a Diretoria;
d) julgar o relatório e as contas da Diretoria .

Artigo 19º — As convocações da Assembléia Geral serão feitas por correio e encaminhadas ao último endereço indicado, por escrito, pelos sócios à Secretaria da Comissão, com antecedência de 15 (quinze) dias para as Assembléias Ordinárias e uma semana para as Assembléias Extraordinárias.

Parágrafo primeiro — A convocação indicará o dia, hora e local tanto da primeira quanto da segunda convocação, sendo necessária para a primeira convocação maioria absoluta dos sócios.

Parágrafo segundo — A Assembléia deliberará em segunda convocação com qualquer número de sócio, salvo casos previsto neste Estatuto.

Parágrafo terceiro — As deliberações referentes à alteração do presente Estatuto serão tomadas em Assembléia, para tanto especialmente convocada, sendo necessário o quorum de maioria absoluta dos sócios e 2/3 dos presentes.

CAPÍTULO VI — RECURSOS E PATRIMÔNIO SOCIAL

Artigo 20º — Para a consecução de seus objetivos, a COMISSÃO contará com os seguintes recursos:

a) contribuições previstas neste Estatuto;
b) doações, subvenções ou legados, recebidos de outras pessoas, físicas ou jurídicas;
c) rendas de seu patrimônio;
d) rendas diversas.

CAPÍTULO VII — EXERCÍCIO SOCIAL

Atigo 21º — O exercício social iniciar-se-á em 1º de julho, encerrando-se em 31 de junho.

CAPÍTULO VIII — DISPOSIÇÕES GERAIS

Artigo 22º — Os Diretores e sócios da COMISSÃO não respondem, quer individual, subsidiária ou solidariamente, pelas obrigações assumidas pela entidade.

Artigo 23º — No caso de extinção da COMISSÃO, o patrimônio social e fundos existentes serão destinados a entidades com finalidades congêneres, de acordo com deliberação dos sócios.

BIBLIOGRAFIA

DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO: *Os Errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1ª ed., 1974. 281 p. ilustr.

Duglas Teixeira Monteiro, neste trabalho, faz o reestudo de um movimento mile. narista ocorrido entre os anos de 1912 e 1916 na zona serrana de Santa Catarina, dando, porém, um grande enfoque à sociologia da religião.

O autor procura analisar o comportamento social de uma comunidade humana que, enfrentando uma crise global, recolocou dentro dos limites que lhe eram dados, os problemas fundamentais de sua existência enquanto grupo. Para isso, elaborou um universo místico.

A partir desta hipótese inicial, parte para a análise do movimento, dividindo-o em três fases principais:

A primeira fase, que ele denomina de *Pretérito*, se caracteriza por ser um período de relativo "equilíbrio". A produção está fundamentada em relações de dominação, porém, estas são asseguradas e dissimuladas pos instituições religiosas e para-religiosas, que garantem assim a reprodução da ordem.

A segunda fase, a do *desencantamento*, é marcada por uma ruptura dessa ordem, ligada à crise do mandonismo local. Para analisar este momento, o Autor procura mostrar as origens do mandonismo local na região e suas bases políticas, sociais, econômicas e ideológicas e, a partir daí, dar uma visão do processo de ruptura e seus efeitos.

A origem do mandonismo local na região do Contestado está ligado à expansão da pecuária extensiva. Devido ao isolamento e à dificuldade do empreendimento, desde o início torna-se necessário ao "coronel" a formação de uma clientela, que estaria relacionada às atividades produtivas e para-militares. E a partir de então, o mundo social começa a se caracterizar pela presença de laços de interdependência entre iguais e desiguais, de um autoritarismo e chefias fundadas na possibilidade de disposição de recursos. Dentro deste esquema, fundamenta-se uma estrutura de dominação com forma patrimonalística, onde o poder do "coronel" é garantido por laços de dependência de "seus homens".

Para analisar a relação de dominação, o Autor parte da análise de Maria Sylvia de Carvalho Franco, segundo a qual, na relação entre dominantes e dominados, "se entrelaçam as duas 'faces' constitutivas da sociedade: de um lado, a área que tendia a ordenar-se conforme ligações de interesses; de outro, os setores articulados por via

de associação morais". A contradição entre esse dois elementos se evidenciaria em situações concretas, sempre em favor de ligações de interesses.

Por outro lado, o Autor coloca o *compadrio* como elemento essencial na relação de dominação, na medida em que *ameniza* e dissimula as tensões e conflitos. Através do compadrio, dominadores e dominados se colocam como potencialmente iguais e se reconhecem como pessoas. Em outras palavras, para garantir a continuidade do sistema, o coronel abre brechas para a rebeldia, permitindo com isto um certo nivelamento social e certa autonomia. A partir daí, cria-se todo um padrão de relacionamento pessoal.

Esta ordem, no entanto, é rompida, na medida em que se quebra o sistema de mandonismo local, aparecendo então suas contradições. Esta ruptura está ligada, de um lado, ao advento da República, que transferindo os poderes para as oligarquias reduziu a autonomia dos coronéis, e portanto, sua capacidade de manter seus mecanismos de controle e, de outro lado, a penetração de companhias de exploração florestal, construções e ferrovias que trazem consigo novas formas de dominação. Há uma quebra das associações, não se evidenciando somente as contradições do sistema. Segundo o Autor, é um "novo século" que surge.

Antes de partir, porém, para a análise do "novo século", o Autor localiza três níveis de tensões e contradições:

1º) o da violência inovadora, que marca uma ruptura da consciência niveladora e das bases da autonomia;

2º) o das relações de campadrio, na medida em que se considera o conjunto inter-classes como uma tentativa de se superar as ambiguidades e levar a um nivelamento dos segmentos sociais garantindo assim o equilíbrio do sistema.

3º) finalmente, o nível da relação entre catolicismo místico e catolicismo oficial, relação esta bastante ambígua, ora refletindo uma oposição total entre os dois, ora uma certa afinidade.

Como resposta a esta crise que deixa bem claro as contradições e tensões do sistema, surgem reações à ordem vigente, que se caracterizam pela formação de uma comunidade baseada em um universo místico. É a terceira fase, a que o Autor chama de *Reencantamento*.

A principal característica deste novo mundo, expressa pela Irmandade maior, é o seu fundamento místico. A "Irmandade", no Contestado, reflete um universo místico onde todos os seus elementos, mesmo aqueles aproveitados do "velho século", são reinterpretados dentro de uma visão do sagrado, de tal forma que a nova ordem estabelecida é incompatível com a ordem secular.

A partir desta perspectiva, o Autor analisa os vários elementos que compõem o universo ideológico da "Irmandade" e os seus significados dentro deste novo contexto sagrado.

Desta forma, por exemplo, a monarquia tem um caráter político, quando propõe uma nova ordem, e exprime uma inovação, na medida em que propõe uma ruptura com a política local: porém, ela só tem sentido se encarada dentro do universo sagrado, onde é vista como uma "coisa do céu". O mesmo ocorre com a lenda de Carlos Magno, ligada à busca de um nexo entre o presente intolerável e um passado encarado como um ordem justa e boa.

A organização social adquire um novo sentido, não mais baseado em diferenças econômicas, mas em uma fraternidade de base mística. Redefine-se uma heteronomia legitimada pelos poderes sobrenaturais dos chefes e pelo desempenho militar e organizatório de que eram capazes.

Valores como inocência, virgindade, pureza e impureza são reinterpretados, tendo como ponto de partida a oposição entre o sagrado e o secular.

Deus assume a condição de um Deus ocioso, cedendo lugar a entidades mais próximas do homem. Este distanciamento do Deus ocioso, por sua vez, está ligado às características próprias do catolicismo místico.

Não se deve, no entanto, encarar a Irmandade como um mundo sem tensões e conflitos. Estes estão presentes. Porém, a dinâmica criadora da ordem é dada exatamente pelos mecanismos de seleção e demarcação entre o puro e o impuro, entre o compatível e o incompatível.

Finalizando, o Autor faz uma breve análise e comenta, a partir de sua visão sobre o movimento, as teses de alguns dos principais autores que trataram o mesmo tema como: Laís Mourão Sá, Maurício Vinhas de Queiroz e Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Flávia R. Borges Pereira

*

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF: *Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. UCLA Latin American Center Publications. University of California, Los Angeles, 1978.

É relativamente extensa a literatura a respeito de alucinógenos, índios e simbolismo, principalmente se se leva em conta a bibliografia (*underground*, inclusive) a respeito dos índios norte-americanos. No entanto, este é, a meu ver, o primeiro livro que consegue tratar destes três temas com seriedade, precisão e fundamento, numa apresentação belíssima, tanto em termos das ilustrações que o livro fornece, quanto em termos da linguagem de que o A. se utiliza para expor suas idéias.

Gerardo Reichel-Dolmatoff, autor de vários livros sobre etnologia sul-americana (dentre os quais os mais conhecidos são: *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés* e *The Shaman and the Jaguar*), procura nesta obra analisar uma série de desenhos feitos pelos índios Tukano da região amazônica da Colômbia.

Nestes desenhos, os Tukano retratam suas visões conseguidas através da ingestão de certas plantas de efeito narcótico. Não se trata, no entanto, de uma obra a respeito de arte psicodélica ou da chamada arte primitiva pura e simplesmente. Como diz o próprio A. no Prefácio, o livro tem como objetivo "descrições etnográficas, mitologia e o uso ritual de certas plantas alucinógenas. Trata também de alguns aspectos neuro-fisiológicos sob a forma de padrão endógenos luminescentes, sobre os quais os índios projetam um significado cultural, e da questão da forma pela qual estes padrões tem sido utilizados para perpetuar uma herança cultural" (p. IX-X).

Dolmatoff foi procurara nas contribuições da neuro-fisiologia, principalmente nas obras de Max Knoll, a 'matriz' dos padrões decorativos presentes não apenas nos desenhos atuais dos Tukano, mas também nas pinturas líticas da Africa do Sul e de inúmeros outros grupos indígenas sul-americanos, como os Kadiwéu e os Guarani.

Segundo Knoll, o olho humano percebe certos padrões luminosos, gerados pelo sistema nervoso, que ilumina o campo visual. Os *fosfenos*, como são chamados estes padrões, podem ser percebidos quando, em estado de grande fadiga ou *stress* emocional, fechamos os olhos e "enxergamos" certas figuras abstratas ou geométricas bem definidas. Os *fosfenos* também podem ser produzidos por estímulos externos — quando pressionamos as órbitas oculares (produzindo assim a visão de círculos concêntricos), quando um machucado nos faz "ver estrelas", ou ainda quando acordamos subitamente numa sala escura.

Na página 45, Dolmatoff apresenta uma comparação dos padrões de *fosfenos* analisados por Knoll e dos padrões utilizados pelos Tukano como motivos decorativo. Neste quadro, que inclui espirais, losongos, círculos, concêntricos, "sóis", etc., encontramos também os símbolos arquetípicos que tanto fascinam os psicólogos jungianos.

No secundo capítulo, Dolmatoff descreve o conhecimento que os Tukano desenvolveram a respeito das plantas alucinógenas e o uso ritual que fazem dela. Segundo os Tukano, a experiência alucinógena pode ser dividida em três estágios. No primeiro, as sensações luminosas percebidas são acompanhadas de certas reações físicas como vômito e diarréia, e a impressão de que se está voando em direção à Via Lactea. No segundo estágio, a elucinação é mais profunda, os *fosfenos* desaparecem gradativamente, dando lugar a formas coloridas tridimensionais que se transformam em pessoas, animais e monstros. Estas cenas passam a ter um significado profundo para quem as observa; são encaradas como visões que reproduzem cenas mitoló-

gicas a serem interpretadas pelos velhos xamãs. O terceiro estágio é mais contemplativo; as formas anteriores vão se esvanecendo em nuvens plácidas.

Obviamente a ingestão do *yajé* (*Banisteriopsis sp.*, conhecida no Peru e Equador como *ayahuasca*) pode produzir efeitos variados, dependendo de quem as consome. Nem todos tem acesso à paisagem beatificante do Além da Via Láctea.

O *yajé* é consumido individualmente (principalmente pelos xamãs em busca do conhecimento que supõem existir no Outro Mundo) ou coletivamente durante um ritual para o consumo da droga. O transe e as experiências alucinadoras são, segundo Dolmatoff, importantes fontes de conhecimento para os Tukano. Através de seu consumo, busca-se a cura de certas doenças, a indicação dos locais mais propícios para caça e pesca, a localização de frutas maduras na floresta. Ao consumir o *yajé*, os Tukano procuram saber sobre as pontenciais cônjuges para seus filhos, sobre os perigos que ameaçam a comunidade.

No final do livro, Dolmatoff apresenta 15 pranchas coloridas com desenhos Tukano acompanhados de comentários feitos pelos próprios desenhistas. Estes desenhos mostram que os Tukano desenvolveram um padrão decorativo bem definido, que utilizam nas fachadas de suas casas tradicionais, na ornamentação de inúmeros objetos, como potes e pratos de cerâmica, cestos e peneiras de palha trançada, maracás, "panos" feitos de entresca de árvore, e ainda, em suas pinturas corporais.

Dolmatoff conseguiu que os Tukano desenhassem em papel a visão que eles haviam tido durante a ingestão do *yajé*. Isto permitiu ao A. reconhecer nestes desenhos os padrões dos motivos decorativos que os Tukano reproduziam em seus artefatos. Dolmatoff isolou então os motivos mais recorrentes que apareciam nos desenhos, reproduziu-os em cartões separados e apresentou-se aos índios que não só os identificaram, como lhes atribuíram um significado, geralmente descrito em termos de simbolismo de fertilidade, de crescimento e regeneração; havia, portanto, por trás de cada motivo, um conceito específico.

No último capítulo, Dolmatoff apresenta os padrões individuais dos desenhos (que ele no início da obbra comparou aos padrões de *fosteno* analisados por Knoll) e seus respectivos significados, tais como foram descritos pelos índios.

Beyond the Milky Way é, portanto, uma obra valiosa, principalmente para aqueles que estão interessados na análise do simbolismo de certos elementos que, se por um lado são amplamente encontrados em inúmeros grupos, só podem ser entendidos a partir de um contexto cultural específico.

Sylvia Caiuby Novaes

*

RAPHAEL GIRARD: *História de las Civilizaciones Antigas de America Desde Sus Origines.* Mexico, Hyspamérica Ediciones y Editora Mexicanos Unidos, Segunda Edicion, 1978. 2469 p., 3 Tomos, 15 Mapas, 853 ilustrações, bibliografia e índice onomástico.

Esta gigantesca obra, já em 2ª edição, ao historiar as civilizações antigas da América desde suas origens, traz uma sensação de desafogo a todos os antropólogos, que se reunem periodicamente, a cada três anos, para dar conta de seu apaixonado espírito de pesquisa americanista.

Há um ponto altamente significativo na introdução de Raphael Girard (Tomo I), quando declara, lealmente, que ainda não se chegou a uma visão geral da Pré-história americana, que corre o risco de ser irrecuperável.

Ao citar Max Uhle — que também concorda com o difícil esclarecimento global que compreende toda a história do continente — Girard afirma que "a história das civilizações do novo mundo tem sido escrita só por arqueólogos, que, entretanto, reconhecem 'la deficiencia y las leimitaciones de su método'".

Assim faz-se a distribuição de assuntos nesta substanciosa obra: Tomo I — As origens (História cultural dos maya-quichés; a cultura primitiva dos colifornianos, urús e fueguinos; a agricultura americana começa na área maya com o cultivo de "la yuca", etc.). Tomo II — As Culturas médias (a história da área tarasca; a cultura maya-pré-c ássica; as culturas médias da América Central, os tahuiras, zambos e caribes, a etnografia hicaque, os subtiabasmos talamancas, os cunas, além de dois importantes capítulos sobre a demografia pré-hispânica da América Central). As esculturas, as inscrições rupestres, os petroglifos, a arquitetura, as obras públicas, o sistema de enterro, merecem atenção em capítulos especiais referentes à Nicarágua, Costa Rica e Panamá.

Seguem-se as culturas médias da América do Sul, incluindo as Antilhas-Aruaques e Caribes, seguindo-se as culturas amazônicas; a etnografia andina, a cultura chibcha, os colorados, os aymara, encerrando com um bem documentado capítulo sobre o ciclo cerimonial.

A mitologia andina, as esculturas da Colômbia, a arqueologia do Equador, dos Andes centrais, do Peru e do litoral do Pacífico, merecem capítulos no Tomo III, seguindo-se as conclusões sobre o *formativo americano,* com um caráter abrangente, porque se estende desde o sudeste da América do Norte até o noroeste da Argentina, o norte do Chile, parte de Venezuela, das Guianas, do Amazonas, até as Antilhas. Assinala o Autor a distribuição contínua, como um dos fatores que permitem estabelecer relações históricas.

Girard termina seu livro com considerações filosóficas e morais, mostrando que no curso da reconstrução de seu passado, descobriam-se a alma e a história do

homem americano e os condicionamentos epistemológicos de seu pensamento, citando a frase de Miguel Angel Astúrias — "Un pueblo que no ama su pasado es un pueblo sin consciencia, sin sentido...".

Cabe-nos assinalar que a obra, de leitura obrigatória para os cultores da ciência americanista, é enriquecida por bibliografia, índice onomástico, mais de 583 ilustrações, 791 fotografias e 15 mapas.

Maria Júlia Pourchet

*

OCTAVIO IANNI: *Escravidão e Racismo*. São Paulo, Editora HUCITE, 1978. 142 p.

Octavio Ianni, neste livro, retoma questões que, por vezes, foram objeto de estudo em outras obras, para a compreensão das relações entre escravidão, racismo e capitalismo. Não pretende ter realizado uma discussão completa dessas questões, mas faz uma exploração breve dessa problemática, com o intuito de propor ou recolocar temas de interesse para discussões e pesquisas.

Cinco ensaios compõem este livro, dividido em duas partes, que apesar de autônomas, estão reciprocamente referidas quanto ao tema central.

No primeiro ensaio, o autor preocupa-se em mostrar como o capitalismo cria e, em seguida, destrói a escravidão. Analisa a maneira pela qual o processo de cumulação primitiva, que envolveu intensa acumulação e concentração do capital, estava criando algumas condições histórico-estruturais básicas para a formação do capitalismo industrial na Europa, apoiado na ampliação e intensificação do comércio internacional nos quadros do mercantilismo. As relações econômicas, segundo as exigências do mercantilismo (monopólio colonial), foram a base sobre a qual se formaram as sociedades coloniais. Em essência, foi o capital comercial que comandou a constituição e o desenvolvimento das formações sociais, baseadas no trabalho compulsório, em especial, do escravo, nas colônias européias. O capital comercial absorvia quantidades crescentes de mercadorias e, para que estas fossem produzidas nas colônias no Novo Mundo, era necessário atar o trabalhador a outros meios de produção. Estes não poderia ser assalariado porque a disponibilidade de terras devolutas permitiria que se evadisse, transformando-se em produtor autônomo. Assim, o funcionamento e a expansão do capitalismo mercantil, criou, manteve e desenvolveu o paradoxo representado pela coexistência e interdependência do trabalho escravo e trabalho livre, no âmbito do mercantilismo. Esse paradoxo, porem, segundo o autor, não seria sustentável se se apoiasse apenas na acumulação primitiva, no comércio de mercadorias ou no monopólio colonial. Por mais decisivas que tenham sido as relações comerciais externas, a referida contradição somente

pôde manter-se porque constituiram-se, nas colônias, amplas formações sociais articuladas internamente. As formações sociais escravistas tornaram-se organizações político-econômicas altamente articuladas, com centros de poder, princípios e procedimentos de mando e execução técnica de controle e repressão. A alienação do trabalhador (escravo), característica dessas formações sociais, implicava que ele era física e moralmente subordinado ao senhor (branco) em sua atividade produtiva, no produto do seu trabalho e em suas atividades lúdicas, religiosas e outras.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, o capital comercial floresceu bastante, mas acabou por subordinar-se ao capital industrial. A produção, então, passou a ser a esfera em que a acumulação de capital passava a realizar-se, e a circulação transformou-se num momento necessário, mas subordinado, ao conjunto do processo capitalista de produção. Quando o capital industrial adquiriu predomínio sobre o comercial, o lucro passou a ser o resultado da operação da empresa produtora de mercadorias, isto é, da articulação dinâmica entre capital constante (máquinas, matéria-prima etc.) e o capital variável (gasto em força de trabalho). As possibilidades de desenvolvimento das forças que haviam sido abertas pelo capitalismo industrial não podiam ser acompanhadas pelas formações sociais escravistas, criadas na época do predomínio do capital mercantil. A partir daí, o autor analisa dois exemplos distintos de como a dinâmica das relações escravistas de produção entraram em descompasso com relação à dinâmica das forças produtivas e das relações de produção da capitalismo: a abolição pacífica da escravatura, ocorrida no Brasil e a violenta verificada nos Estados Unidos, Mostra, porém, que a maneira violenta ou pacífica do colapso da escravatura ao Brasil, nos Estados Unidos, ou em outro país deve ser vista à luz de interdependência e antagonismo entre a formação social capitalista e a formação social escravista, aprendendo suas peculiaridades, ou seja, suas singularidades e semelhanças.

Retomando dados anteriores apresentados, o autor apresenta autros aspectos da crise de transição do regime de trabalho escravo ao regime de trabalho livre, tendo em mente a oposição escravo e operário, que implica em duas formas distintas e estruturalmente incompatíveis de organização técnica e social das relações de produção. Destaca que, no escravismo, a mercadoria surge transparente, como trabalho social cristalizado e expropriado, na medida que o escravo é duplamente alienado, como pessoa, enquanto propriedade do senhor, e em sua força de trabalho. Por outro lado, o fato de que o operário vende sua força de trabalho por um salário especificado em contrato; de que pode vender a diversos compradores sucessivamente; e de que pode variar o preço dessa venda, nas condições de mercado, cria no operário a ilusão de que o concreto é o salário, ou a mercadoria, e não o trabalho alienado, a mais-valia. A mercadoria acaba por se apresentar ao operário como estranha, independente, fetichizada. Verifica a seguir que, quando são examinadas de forma mais demorada, as contradições políticas e econômicas que deram origem à extinção do regime de trabalho escravo parecem estar referidas, em última instância, ao seguinte: sob o escravismo, tendem a predominar condições de produção de mais-valia

absoluta, ao passo que, no capitalismo, tendem a prevalecer condições de produção de mais-valia relativa.

No segundo ensaio, o autor examina como se encara habitualmente as relações entre a cultura africana e a condição do negro. Coloca como questão central, a compreensão da forma pela qual o africano transforma-se em negro e mulato, e, do porquê das relações entre brancos e negros e mulatos marcarem e recriarem diferenças raciais, em lugar de as apagarem ou as diluirem. Apresenta três interpretações distintas, que não são necessariamente excludentes:: A primeira interpretação estabelece que a cultura africana, está presente em todas as sociedades nas quais foram introduzidos escravos negros. A segunda estabelece que a cultura trazida pelos africanos foi rompida em graus divessos e reelaborada pela escravatura, e, a terceira estabelece que as culturas africanas foram rompidas e separadas pelas relações e estruturas capitalistas.

O autor enfatiza que, para compreender a forma pela qual o africano transforma-se em negro e mulato, é conveniente que se tenha em mente que essa metamorfose envolve a passagem do africano pelas condições de escravo. Mostra que a recriação e a reprodução social do negro e mulato, entre outras categorias raciais, não ocorre senão na trama das relações político-econômicas que fundamentam a recriação e a reprodução continuada das relações e estruturas da sociedade. Neste sentido, afirma que o que parece ser sobrevivência de traço cultural africano ou escravista só tem sentido enquanto elemento cultural inserido nas relações capitalistas presentes.

Ainda neste segundo trabalho, o autor admite que a conciência de alienação tem-se revelado mais frequentemente nos valores e práticas religiosas negras. Porém, acredita que a interpretaçãão da religião negra como uma forma de contra-cultura não é totalmente esclarecedora. Sugere que os africanismos persistentes na religião negra, ou as formas sincréticas assumidas por ela, não lhe conferem, sem mais, o caráter de uma frênte de resistência em defesa do negro e em oposição ao branco. Para o autor, é claro que a interdependência e alienação vigentes nas relações entre negros e brancos geram antagonismo. O que não é claro é que esses antagonismos expressam e esgotam a condição do negro em face do branco.

Desta maneira, coloca que uma questão central à esclarecer é de como raça e classe se unem reciprocamente, ou, como e quando a política dos antagonismos de raça implica em política dos antogonismos de classe. Analisa esta questão, mostrando que o negro, diante de uma situação prática e ideológica, toma consciência da sua dupla alienação: como raça e como classe. Para reduzir ou eliminar as condições de sua alienação, da sua condição duplamente subalterna, o negro é levado a elaborar uma consciência política dúplice: é levado a pôr-se diante de si mesmo e do branco como membro de outra raça e membro de outra classe. Enquanto membro de raça, está só e precisa lutar a partir dessa condição. Enquanto membro de classe, está mesclado com membros de outras raças, e precisa lutar a partir dessa

condição. É nesse contexto, segundo o autor, que raça e classe sub-unem-se recíproca e continuamente, tornando mais complexa a conciência e a prática política do negro.

No terceiro ensaio, já na segunda parte do livro, Octávio Ianni critica dois estudos a respeito da escravatura: *Casa Grande & Senzala* — de Gilberto Freyre e *Time on the Cross de Fogel* — de Fogel Engerman.

Para o autor, uma formação social como a escravista somente pode ser completamente explicada quando compreendida à luz de sua historicidade. Para isto, é necessário captar o modo pelo qual ela se produz, reproduz e transforma, ou seja, é necessário estudar as relações, os processos e as estruturas política-econômicas que lhe conferem realidade e movimento. É indispesável que a análise a respeito da formação social escravista ao menos sugira estas questões, mesmo que o pesquisador não pretenda realizar todo o trabalho. A verdadeira dimensão histórica da formação social escravista e sua duração só pode ser completa se se apreender seu movimento. As duas obras analisadas pecam, segundo o autor, por não serem interpretações completas sobre a formação social escravista.

No quarto ensaio, o autor apresenta algumas tipologias sobre acomodação e conflitos raciais, tendo como objetivo indicar conteúdos ideológicos que ressaltam da análise comparativa realizada por autores como Gilberto Freyre, Frank Tannenbaum,, Marvin Harris e outros. Acredita que elas tendem a tomar os padrões e estilo de relações raciais, principalmente, ou exclusivamente, no nível de atitudes, opiniões, estereótipos, imagens ou representaçôes individuais e coletivas, ao nível de valores e padrões sócio-culturais, expressos em textos jurídicos, religiosos ou outros. Além disso, deixam trair um compromisso ideológico do pesquisador com a idéia de democracia liberal ou de cidadania. Esses são dois pontos que, segundo o autor, podem ser criticados nas tipologias.

Em contrapartida, apresenta outros autores que se dedicaram a um trabalho crítico e de reiterpretação das tipologias e das monografias e artigos que lhes serviram de base. Entre estes autores, ,estariam Magnus Morner, Eugene Genovese, Michael Banton, Caio Prado Júnior, Roger Bastide, Florestan Fernandes e outros. Este trabalho de revisão crítica e formulação de novos problemas e hipóteses embora no começo já produziu elementos suficientes para sabermos que esses autores estão abrindo novas perspectivas para a análise comparativa das relações de causação genética e de descontinuidade entre a escravidão o obolicionismo e o racismo. A partir dessa colocação, o autor apresenta alguns dos primeiros resultados.

No quinto e último ensaio, o autor faz algumas sugestões sobre as implicações políticas de situações de antagonismo e conflito raciais em países do mundo capitalista. Observa que algo que surpreende e desafia tanto cientistas sociais como governantes e cidadãos no mundo capitalista é que os problemas raciais parecem mais agravar-se do que resolver-se. Mostra que a condição racial está intrinsicamente ligada à desigualdade econômica, ou seja, as raças definidas ideologicamente como

inferiores, em dada sociedade, são as raças que participam em menor grau do produto do próprio trabalho. Isto porque a sociedade capitalista revela uma capacidade excepcional para controlar, disciplinar, reprimir ou dar novas soluções aos antagonismos e conflitos sociais de base racial. Nesta medida, o racismo seria retirado de dentro do escravismo, retido e recriado no interior das relações capitalistas de produção. Por outro lado, a sociedade capitalista não tem mostrado capacidade especial para resolver as situações de antagonismo e conflito segundo os interesses da raça discriminadas, oprimidas ou subalternas. Daí, explica o autor, os freqüentes desdobramentos e irrupções de tensão e violência racial. Raça e classe não se reproduzem uma a outra, pois são determinações importantes que precisam ser compreendidas em sua especificidade. Mas seria equívoca e incompleta a interpretação de problemas raciais que não incorporasse a condição das pessoas na estrutura de classes da sociedade.

Ana Lúcia Eduardo Farah Valente

*

D. E. BERTHELS, B. N. KOMISSAROV, T. I. LYSENKO: *Materialien der Brasilien expedition* 1821-1829 *des Akademiemitgliedes Georg Heinrich Freiherr von Langsdorff* (*Grigorij Ivanovič Langsdorff*) — *Vollständige wissenschaftliche Beschreibung*. Berlin, Verlag Dietrich Reimer, 1979. 268 p., 25 pranchas, 1 mapa, bibliografia. (Völkerkundliche Abhandlungen, Band VII, herausgegeben von Hans Becher).

Preço: 150 DM.

Hans Becher, diretor da divisão americana do Museu de Etnologia de Hannover, Alemanha, é conhecido nos meios especializados pelas suas pesquisas entre índios do noroeste do Brasil. Ele, trabalhando entre os Surára, Pakidái e Ironasitéri, assim como Otto Zerries e Meinhard Schuster, entre os Waika venezuelanos, inauguraram na década de 50 a investigação sistemática dos grupos yanomámi, tão em moda nos dias que correm. Igualmente importante é a atividade editorial de Hans Becher à testa da série *Völkerkundliche Abhandlungen* (Estudos Etnológicos) publicada pelo Museu de Hannover e pela Sociedade Etnológica da mesma cidade no norte alemão. A série distingue-se por publicações primorosas do ponto de vista da forma e do conteúdo. Nela, Becher reeditou os dois volumes da Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira de Herbert Baldus com os seus 2.834 títulos comentados, que abrangem praticamente tudo o que se escreveu sobre os índios brasileiros de 1500 a 1967. Em 1973 fez sair, *em português*, a obra de Protásio Frikel sobre o sistema adaptativo dos Tiriyó e, em 1974, apareceu na série o belo trabalho do próprio Becher sobre a mitologia yanomámi e suas expressões no estilo de vida de três subdivisões da tribo.

A merecida série apresenta agora, em edição ampliada e luxuosa, a tradução de um original russo de 1973 que dá conta dos materiais da expedição Langsdorff ao Brasil, existentes em diversos arquivos da União Soviética, principalmente de Leningrado. Apesar de redigida em alemão, ainda assim é acessível, mais do que o original em cirílico, pois grande parte dos materiais inventariados foram escritos em português, francês ou alemão pelos integrantes da expedição. Além disso, uma introdução (pp. xiii-xiv) e um resumo (pp. 191-195) em português fornecem respectivamente uma rápida visão dos acontecimentos que culminaram nesta publicação, um histórico do interesse pelos materiais da expedição e um sumário dos diversos capítulos que integram a obra. Esses cuidados de Hans Becher permitem portanto, a consulta, mesmo ao estudioso não familiarizado com o idioma alemão.

É curiosa a história das expedições científicas no Brasil no século XIX. Algumas, como a do príncipe de Wied ou a de Spix e Martius, por exemplo, são bem conhecidas do público erudito atual. E as obras de certos viajantes, particularmente daqueles que manejaram pena e pincel para retratar paisagens e cenas brasileiras da época, volta e meia merecem a atenção de novas edições. É o caso de Debret, de Florence e principalmente de Rugendas. Este acaba de reapresentar-se num belíssimo volume da Livraria Cosmos, preparado com amor, precisão e cuidado artesanais por Newton Carneiro (cheio de fotos de óleos e desenhos originais desenterrados por longa pesquisa). Mas da expedição em que atuaram, Rugendas primeiro, Florence e Adriano Taunay depois, dessa "penosíssima, atribulada e infeliz peregrinação pelo interior do vasto império do Brasil", que vitimou o pintor Taunay e inutilizou Langsdorff pelo resto da vida, dessa expedição conheciam-se o roteiro e os eventos através dos escritos florencianos. Quanto aos materiais coletados, apenas tornou-se acessível em nosso meio a descrição de Manizer dos artefatos indígenas (Guató, Bororo, Apiaká e Munduruku) trazidos da viagem, graças à tradução de Osvaldo Peralva para a Brasiliana (1967), a partir do original russo de 1948. No Exterior, esses materiais vinham merecendo atenção de longa data, mas, encontrando-se dispersos em diferentes arquivos da União Soviética, tiveram de esperar pelo jovem historiógrafo Boris Komissarov de Leningrado para serem recuperados e avaliados. E Komissarov tornou-se, nas palavras de Hans Becher, o *spiritus rector* do projeto que levou à presente publicação.

Já a capa do livro causa prazer: nela se reproduz uma aquarela de Adriano Taunay, de cores vibrntes, com magníficos buritis carregados de frutos vistos em 1827 no distrito de Chapada em Mato Grosso. Em primeiro plano, três índios Guaná, com indumentária e apetrechos cuidadosamente registrados.

Komissarov faz em seguida uma exposição meticulosa da presença de Langsdorff no Brasil e do desenrolar da expedição, acrescentando-lhe o levantamento dos trabalhos publicados sobre o assunto, da documentação já recuperada na União Soviética e daquela que ainda poderá vir a ser descoberta em outros países, particularmente no Brasil (Florence, Riedel, Rugendas e Taunay). Vem então o inventário de 775 documentos, cada qual provido de descrição circunstanciada, distribuídos

nas seguintes categorias: 1. diários dos integrantes da expedição (Langsdorff, Ménétrie e Florence), pp. 44-49; 2. seus trabalhos concluídos (Langsdorff, Rubzov, Florence), pp. 49-50; 3. manuscritos (Langsdorff, Ménétrie, Riedel, Rubzov, Florence), pp. 51-60; 4. materiais inéditos e impressos estudados por Langsdorff, pp. 60-72; 5. mapas dos roterios e plantas de povoados, de autoria de Rubzov, pp. 72-77; 6. desenhos de Langsdorff, Rugendas e Florence, com motivos de flora, fauna, paisagens, cidades, povoados, tipos físicos de índios e negros, pp. 78-135; 7. materiais relacionados com a organização e o trabalho da expedição, pp. 135-171; 8. correspondência de Langsdorff, pp. 171-181. Vários índices facilitam a consulta do livro e a bibliografia final é exaustiva, dando ainda uma boa idéia das numerosas publicações russas relativas à expedição Langsdorff. Ilustrações, a cores e em branco-e-preto, algumas inéditas, e um mapa do roteiro dos viajantes, encerram o volume.

Corre a notícia de que o Centro Nacional de Referência Cultural prepara a tradução do inventário. Trata-se, sem dúvida, de iniciativa louvável, pois fornecerá melhores condições de estudo a diversos especialistas. Aos lingüistas interessarão, por exemplo, os vocabulários indígenas coletados pela expedição (Coropói, Coroado, Puri, Maxakali, Kayapó do sul, Guaná). Os preços correntes das mercadorias em Porto Feliz, Santos, São Paulo, Ouro Preto, os dados sobre a terapêutica rústica das zonas interioranas e as diagnoses dos males que afligiam os pacientes do médico Langsdorff, as estatísticas vitais ("Vieillards de Porto Feliz, décedés dans cette ville, dans cette ville, dans l'espace de 4 ans environ"), são materiais de interesse a várias especialidades. Mais ainda, os 369 desenhos arrolados, feitos pelos vários membros da expedição, documentam a realidade de então das regiões visitadas em termos de zoologia, botânica e etnografia, de recursos naturais, arquitetura e urbanismo, constituindo um acervo precioso e inédito para a iconografia brasileira do início do século passado.

Thekla Hartmann

*

Secção Gráfica
U Faculdade de Filosofia,
S Letras e
P Ciências Humanas

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

(números atrasados ainda disponíveis)

	VOLUME	*MÊS*	*ANO*
1)	Volume 2, nº 1	Junho	1954
2)	Volume 2, nº 2	Dezembro	1954
3)	Volume 3, nº 1	Junho	1955
4)	Volume 3, nº 2	Junho	1955
5)	Volume 4, nº 1	Junho	1956
6)	Volume 5, nº 2	Dezembro	1957
7)	Volume 6, nº 1	Junho	1958
8)	Volume 7, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1959
9)	Volume 8, nº 1	Junho	1960
10)	Volume 9, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1961
11)	Volume 10, nº 1	Jun.-Dez.	1962
12)	Volume 11, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1963
13)	Volume 12, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1964
14)	Volume 14, nº 1	Junho	1966
15)	Volumes 15/16	——	1967/68
16)	Volumes 17/20	1ª Parte	1969/72
17)	Volumes 17/20	2ª Parte	1969/72
18)	Volume 21	1ª Parte	1978
19)	Volume 21	2ª Parte	1978

Preço do n.º atrasado:

Brasil: CR$ 350,00
Exterior: US$ 20,00

Endereço para pedidos:

Seção de Publicações da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo
Caixa Postal 8105
01000 — São Paulo — Brasil.

Obs.: *Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais que acompanham os pedidos devem ser pagáveis na praça de São Paulo e emitidos em nome da Reitoria da Universidade de São Paulo.*

Endereço para correspondência:
Revista de Antropologia
Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Caixa Postal 8105
01000 — São Paulo — Brasil.

Preço do Volume (assinatura):
Brasil: CR$ 300,00
Exterior: US$ 15,00

Obs.: *Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais devem ser pagáveis na praça de São Paulo, emitidos em nome da Reitoria da Universidade de São Paulo e enviados à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP). Caixa Postal 8105 — 01000 — São Paulo — Brasil.*

Pede-se permuta.

Piedese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.