

Revista de Antropologia

SUMÁRIO

RENATE B. VIERTLER: A formação da sociedade Bororo: mitologia e considerações etno-históricas	1
DELVAIR MONTAGNER MELATTI e JÚLIO CESAR MELATTI: A maloca Marúbo: organização do espaço	41
GIRALDA SEYFERTH: Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil)	57
SONIA M. BIBE-LUYTEN: Holandeses no Brasil e nos Estados Unidos: uma visão comparativa	73
JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: A morte nos estudos sociológicos e antropológicos sobre a imigração estrangeira no Brasil	85
ACHIM SCHRADER: Minorias étnicas na política educacional do Brasil — Escolas de língua estrangeira nos anos 30 e 70..	99
NEIDE ALMEIDA FIORI: O perfil ideológico da "Escola Estrangeira" em Santa Catarina	113
MANUEL LARANJEIRA RODRIGUES DE AREIA: Aspects socio-culturels de l'étude de la consanguinité dans les communautés rurales du Portugal	135
RENÉ RIBEIRO: Cultos afro-brasileiros no Recife: "liminaridade" e "communitas"	147
COMUNICAÇÕES	155
NOTICIÁRIO	185
IN MEMORIAM	197
BIBLIOGRAFIA	199

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

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: — Prof. Dr. José Goldemberg

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Roberto Leal Lobo e Silva Filho

Secretário Geral: — Dr. José Geraldo Soares de Mello

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: — Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira

Vice-Diretor: — Prof. Dr. João Paulo Gomes Monteiro

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SÓCIAIS

Chefe: Profa. Dra. Eunice Ribeiro Durham

Vice-Chefe: Profa. Dra. Irene de A. Ribeiro Cardoso

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

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

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

Conselho Editorial: Hunaldo Beiker, Lux Vidal, Liana S. Trindade, Renate Brigitte Viertler, Amadeu D. Lanna, Eunice Ribeiro Durham, José Guilherme C. Mangnani e M. Manuela L. Carneiro da Cunha.

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos

De cada artigo se tiram 80 separatas.

Revista de Antropologia

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

Volume 29

SÃO PAULO

1986

ISSN 0034 - 7701

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

Conselho Editorial: Hunaldo Beiker, Lux Vidal, Liana S. Trindade, Renate Brigitte Viertler, Amadeu D. Lanna, Eunice Ribeiro Durham, José Guilherme C. Mangnani e M. Manuela L. Carneiro da Cunha.

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

ÍNDICE

RENATE B. VIERTLER: A formação da sociedade Bororo: mitologia e considerações etno-históricas	1
DELVAIR MONTAGNER MELATTI e JÚLIO CESAR MELATTI: A maloca Marúbo: organização do espaço	41
GIRALDA SEYFERTH: Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil)	57
SONIA M. BIBE-LUYTEN: Holandeses no Brasil e nos Estados Unidos: uma visão comparativa	73
JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: A morte nos estudos sociológicos e antropológicos sobre a imigração estrangeira no Brasil	85
ACHIM SCHRADER: Minorias étnicas na política educacional do Brasil — Escolas de língua estrangeira nos anos 30 e 70..	99
NEIDE ALMEIDA FIORI: O perfil ideológico da “Escola Estrangeira” em Santa Catarina	113
MANUEL LARANJEIRA RODRIGUES DE AREIA: Aspects socio-culturels de l'étude de la consaguinité dans les communautés rurales du Portugal	135
RENÉ RIBEIRO: Cultos afro-brasileiros no Recife: “liminaridade” e “communitas”	147

COMUNICAÇÕES

USP 50 anos — Azis Simão	155
A utilização de recursos audio-visuais em etnologia — Cláudia Menezes	163
A FUNAI como sociedade envolvente na transmissão de moléstias infecciosas e parasitárias — João Paulo Botelho Vieira Filho	169
Bibliografia específica sobre literatura negra no Brasil — Zilá Bernd	175

NOTICIÁRIO

Homenagem ao Professor Dr. Egon Schaden (T.H.)	185
Dr. Florestan Fernandes: Professor emérito da USP (J.B.B.P.)	188
Prof. Claude Lévi-Strauss revisita a USP (J.B.B.P.)	192
XV Reunião Brasileira de Antropologia (C.C.M.)	193

IN MEMORIAM

Luiz Pereira (1933-1985) — Teófilo de Queiros Jr.	197
--	-----

BIBLIOGRAFIA

KLAUS-PETER KÄSTNER (texto): <i>Indianer Brasiliens</i> (Thekla Hartmann) ..	199
KARIN HISSISINK e ALBERT HAHN: <i>Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien</i> (Thekla Hartmann)	200
MARIA BEATRIZ ROCHA TRINDADE e JORGE ARROTEIA: <i>Bibliografia da emigração portuguesa</i> (João Baptista Borges Pereira)	202
MARIVONE MATOS CHAIM: <i>Aldeamentos indígenas: Goiás 1749-1811</i> (Oswaldo Martins Ravagnani)	203
SILVIA CAIUBY NOVAES (org.). <i>Habitações indígenas</i> (Oswaldo Martins Ravagnani)	206
ANTON LUKESCH: <i>Bearded Indians of the tropical forest. The Asurini of the Ipiacaba</i> (Renate Brigitte Viertler)	208
THEKLA HARTMANN: <i>Bibliografia crítica da etnologia brasileira</i> (Renate B. Viertler)	209
EDYR RESENDE FLEISCHER (org.) <i>Bibliografia analítica do negro brasileiro</i> (João Baptista Borges Pereira)	210
MARIA AUGUSTA CALADO DE SALOMA RODRIGUES: <i>A modinha em Vila Boa de Goiás</i> (Kilza Setti)	211
KILZA SETTI: <i>Ubatuba nos Cantos das Praias</i> (Teófilo de Queiroz Jr.)	214
NÉSTOR GARCIA CANGLIANI: <i>As culturas populares no capitalismo</i> (Américo Pellegrini Filho)	218

ARTIGOS

A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BORORO: MITOLOGIA E CONSIDERAÇÕES ETNO-HISTÓRICAS *

Renate B. Viertler

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

MITO E HISTÓRIA

Segundo antropólogos como Firth e Leach, os mitos não constituem uma réplica imediata da estrutura social. Refletem argumentos de disputas e discórdias com relação a certos estados de coisas. Qualquer estrutura social possui algumas áreas sujeitas a interpretações alternativas, sendo as tradições orais instrumentos úteis para explorá-las, visando a defender determinados interesses sociais e expressar o faccionalismo ou a mudança social.

A interpretação de Malinowski — de que o mito seja um guia para a ação, implicando na coerência ou integração funcional entre pensamento mítico e ação social — é descartada por Leach. Este último considera desnecessária esta consistência, partindo do ponto de vista de que não existem versões mais ou menos corretas do mesmo mito, cada uma delas expressão de interesses diversos.

(*) — Agradeço a Amadeu D. Lanna, Irmhild Wüst, Pedro Agostinho, Renato S. Queiroz, Sonia Ferraro Dorta e Sylvia Caiuby Novaes pela paciente leitura das versões iniciais desse artigo e pelas valiosas sugestões que me fizeram, reiterando que sou a única responsável pelos erros e imprecisões que este trabalho contiver.

Não é possível, portanto, aceitar os mitos como se fossem a reconstrução de acontecimentos históricos, embora possam ocorrer neles elementos de história. Os mitos, na medida em que implicam na constante reformulação criativa do narrador, envolvem também a imaginação e o fantástico, por vezes, no dizer de Levi-Strauss, verdadeiras inversões do mundo real.

Em suma, os mitos não devem ser considerados “histórias mal contadas” ou confusões mentais por parte dos membros das sociedades que os concebem. Possuem uma especificidade de sentido enquanto sistemas de idéias que transcendem em muito a natureza dos eventos históricos.

A relação entre mitos e eventos é complexa e indireta, embora não seja necessário negar qualquer relação entre eles. Enquanto expressões de tradições orais, os mitos possuem relações variáveis com as instituições básicas e valores sociais de qualquer sociedade.

Segundo Firth, a dificuldade em inferir a história de uma sociedade a partir de suas tradições orais decorre mais da natureza do processo social ligado à criação e à utilização dos mitos, do que de eventuais características evidenciadas por povos “primitivos” no tocante ao processo de memorização de fatos passados. Estes, além dos mitos, permeiam técnicas mentais e de comportamento das mais variadas, transcendendo, portanto, o discurso mítico.

Fato é que os representantes de sociedades tribais mostram-se menos interessados do que nós em desenvolver sequências de acontecimentos claramente definidos em termos espaciais e cronológicos. Procuram, antes, definir-se a si mesmos enquanto “seres humanos”. Valem-se de “contrastes” entre um “antes” e um “depois” de certos acontecimentos míticos acarretados pela presença de ancestrais míticos e heróis culturais transmitindo aos homens os conhecimentos, técnicas e instituições sociais mais importantes.

A relação entre mitos e acontecimentos históricos, se bem que complexa, pode, pelos “contrastes” entre estágios “pré-humanos” e propriamente “humanos”, sugerir um modo de se entender processos de mudanças estruturais e culturais a partir de uma concepção elaborada pelos próprios homens que os viveram.

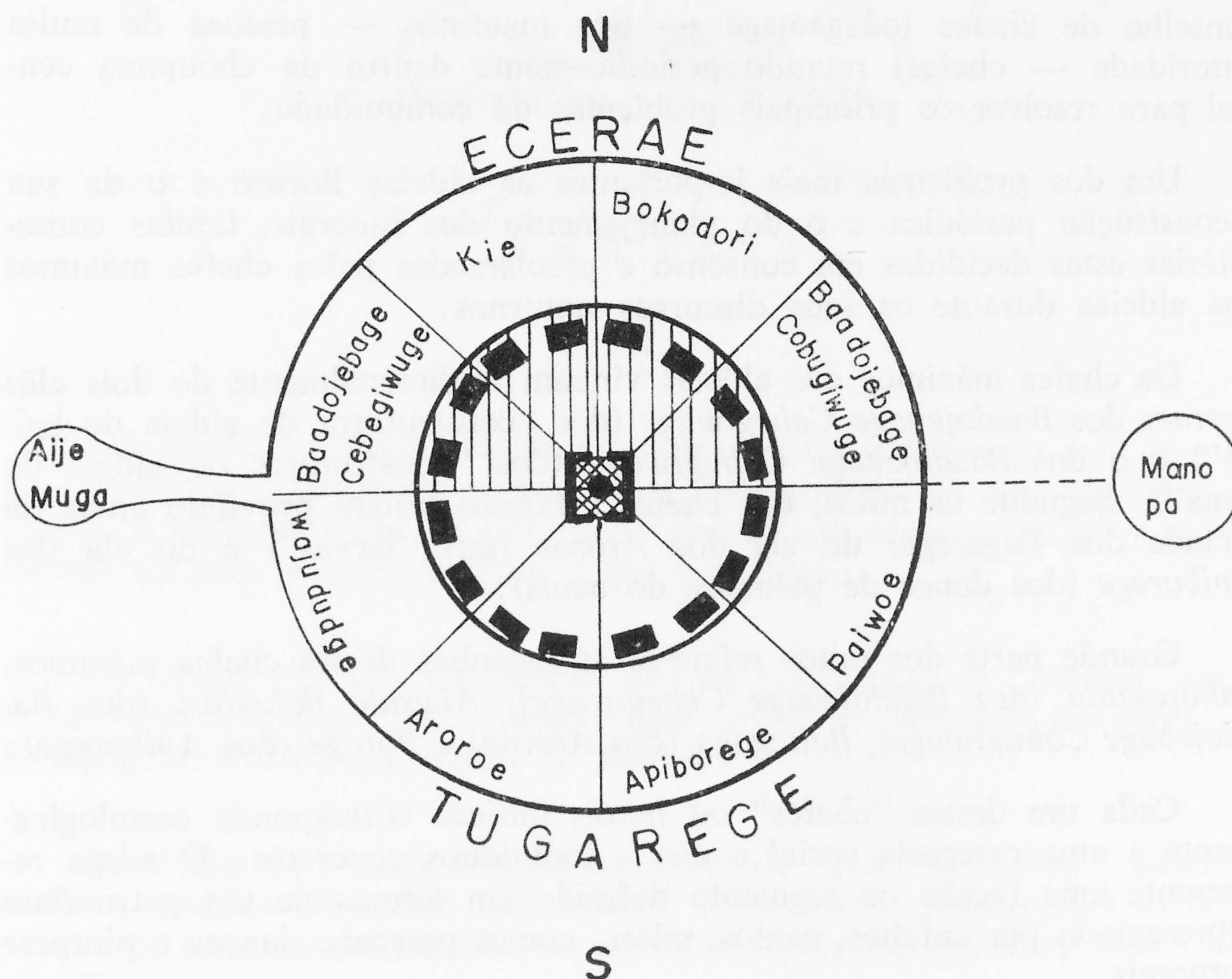
O processo de formação da sociedade Bororo descrito nos mitos pode orientar a investigação antropológica de processos de mudança sócio-cultural (difusão cultural, conquista, rejeição, assimilação, etc.) se houver a possibilidade de cotejá-lo com achados arqueológicos, etno-históricos e ecológicos.

Mesmo havendo a possibilidade de se estabelecer relações entre algumas passagens míticas e acontecimentos macro-históricos ou sociológicos,

podemos obter apenas uma história “provável”, nunca comprovada. A comprovação histórica *strictu sensu* envolvendo períodos temporais e áreas espaciais nitidamente definidas escapa do sentido muito amplo de qualquer cosmologia.

Apesar de tudo, não nos parece necessário, ao menos por ora, descartar, de antemão, qualquer relação possível entre mito e história. Isto porque pouco sabemos sobre processos históricos de mudança de grupos tribais vivos sul-americanos ainda não estudados em termos arqueológicos e etno-históricos. Nada nos garante também, que, mesmo se isto fosse possível, eventuais sequências cronológicas ou “históricas” pudessem por si só captar as múltiplas dimensões (sociológica, ecológica, psico-social, etno-histórica, arqueológica de transformações irrefutáveis no contexto de sociedades culturalmente diversas da nossa). Daí ser necessário levar em conta, com um peso maior, as dimensões “internas” (êmicas) além das “externas” (éticas), ambas imprescindíveis para se chegar a compreender o sentido dos processos sociais de grupos tribais brasileiros.

Figura 1



*

* *

A organização político-cerimonial Bororo ensinada pelos “antigos” fundamenta-se num modelo representado por duas metades matrilineares, *Ecerae* e *Tugarege*, por sua vez subdivididas em clãs matrilineares:

O modelo inspira a construção das aldeias Bororo: cada metade ou semi-círculo é formado por choupanas que circundam uma grande choupana central, a casa-dos-homens, cujas portas se encontram sobre um eixo norte-sul entrecruzando o eixo leste-oeste que divide as duas metades e leva às duas clareiras cerimoniais fora da aldeia, o *Aije Muga* (Oeste) e o *Mano Pa* (Leste).

Cada clã possui chefes hierarquicamente diferenciados entre irmãos mais velhos e mais novos a partir de um patrimônio de maior ou menor qualidade.

Os oito clãs Bororo — *Baadojebage Cebegiwuge*, *Kie*, *Bokodori* e *Baadojebage Cobugiwuge*, da metade ECERAE; *Paiwoe*, *Apiborege*, *Aroroe* e *Iwagududoge*, da metade TUGAREGE — possuem representação num conselho de chefes (edagamage — tios maternos — pessoas de muita autoridade — chefes) reunido periodicamente dentro da choupana central para resolver os principais problemas da comunidade.

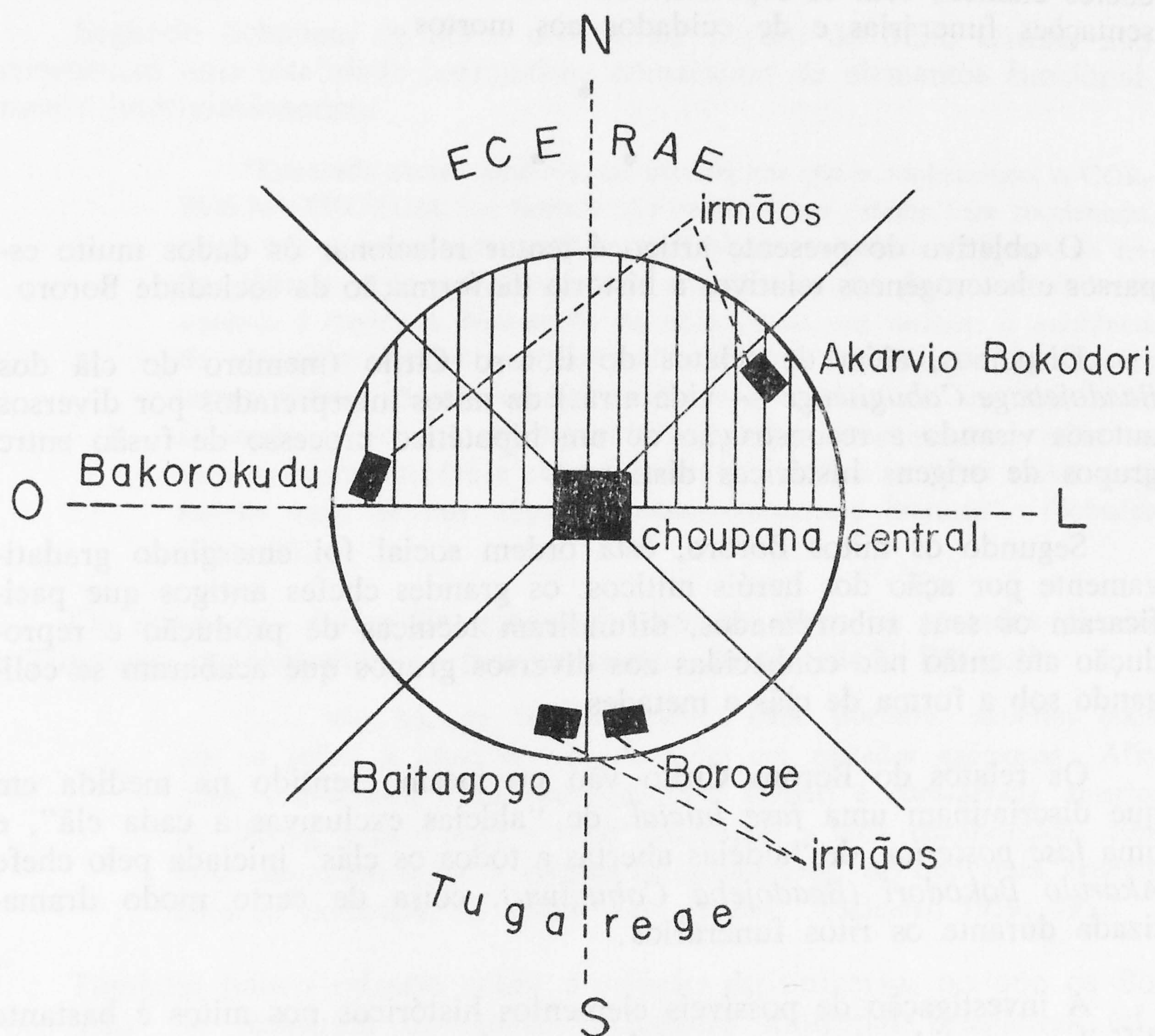
Um dos problemas mais importantes às aldeias Bororo é o da sua reconstrução periódica e o do planejamento dos funerais, tarefas comunitárias estas decididas em consenso e proclamadas pelos chefes máximos das aldeias durante os seus discursos noturnos.

Os chefes máximos das aldeias vinham tradicionalmente de dois clãs *Ecerae*: dos *Baadojebage Cebegiwuge* (dos “construtores de aldeia de baixo”) e o dos *Baadojebage Cobugiwuge* (dos “construtores de aldeia de cima”). Segundo os mitos, tais chefes máximos teriam provindo antes da metade dos *Tugarege*: do clã dos *Aroroe* (dos “larvas”) e do clã dos *Apiborege* (dos donos de palmeira do acuri).

Grande parte dos mitos refere-se às façanhas destes chefes máximos, *Bakorokudu* (dos *Baadojebage Cebegiwuge*), *Akaruio Bokodori* (dos *Baadojebage Cobugiwuge*), *Baitagogo* (dos *Aroroe*) e *Boroge* (dos *Apiborege*).

Cada um destes “chefes” ou heróis míticos corresponde sociologicamente a uma categoria social e não a indivíduos concretos. O *edaga* representa uma facção ou segmento definido em termos de um patrimônio representado por enfeites, cantos, mitos, nomes pessoais, danças e pinturas corporais.

Figura 2



Um clã pode ser subdividido em dois ou mais *edaga-mage* (pl. de *edaga*), conforme o permitam as condições demográficas do clã. Na falta de gente, os representantes de um *edaga* podem substituir os *edaga-mage* de mesmo clã sem contudo usurpar o seu patrimônio.

Os chefes clânicos da mesma metade consideram-se “irmãos” entre si: *Bakorokudu* é, portanto, irmão mais velho de *Akarvio Bokodori*, e, *Baitagogo* é irmão mais velho de *Boroge*.

Os chefes da metade diversa tratam-se de “pais” e “filhos”: *Bakorokudu* e *Akarvio Bokodori* são “pais” *Ecerae* para *Baitagogo* e *Boroge* porque se casaram com mulheres *Aroroe* e *Apiborege* parentes destes heróis *Tugarege*.

A troca de mulheres insere-se num conjunto de trocas mantidas pelos chefes clânicos com os representantes da outra metade: a troca de representações funerárias e de cuidados aos mortos.

*

* *

O objetivo do presente artigo é tentar relacionar os dados muito esparsos e heterogêneos relativos à história da formação da sociedade Bororo.

Dispomos, além de relatos do Bororo Cirilo (membro do clã dos *Baadojebage Cobugiwuge* — vide atrás) de mitos interpretados por diversos autores visando a reconstrução de um hipotético processo de fusão entre grupos de origens históricas distintas.

Segundo os mitos Bororo, esta ordem social foi emergindo gradativamente por ação dos heróis míticos, os grandes chefes antigos que pacificaram os seus subordinados, difundiram técnicas de produção e reprodução até então não conhecidas aos diversos grupos que acabaram se coligando sob a forma de clãs e metades.

Os relatos do Bororo Cirilo vão no mesmo sentido na medida em que discriminam uma *fase inicial*, de “aldeias exclusivas a cada clã”, e uma *fase posterior*, de “aldeias abertas a todos os clãs” iniciada pelo chefe *Akaruio Bokodori* (*Baadojeba Cobugiwu*), coisa de certo modo dramatizada durante os ritos funerários.

A investigação de possíveis elementos históricos nos mitos é bastante difícil na medida em que, segundo o revela a pesquisa etnoarqueológica, os nomes de aldeias parecem se referir não a aldeias concretas mas a “localidades”, isto é, diversas aldeias construídas umas perto das outras, todas possuindo o mesmo nome. Assim, pode haver não uma, mais muitas *Arua Bororo* ou *Arigao Bororo*, o que dificulta em muito o estabelecimento de condições espaciais mais exatas para os fenômenos representados nos mitos.

Cumprе mencionar também as dificuldades de localização de aldeias, rios e acidentes geográficos em mapas elaborados a partir de referências classificatórias não Bororo.

Não devemos esquecer também as dificuldades inerentes às genealogias míticas e aos termos de parentescos entre os protagonistas que estão longe de corresponderem a formas de classificação familiares ao nosso modo de pensamento.

MITOLOGIA BORORO

Segundo Schaden, os mitos dos índios Bororo do Mato Grosso não constituem uma totalidade harmoniosa constituída de elementos funcionalmente interrelacionados:

“Encarado como conjunto, na medida em que o conhecemos, o CORPUS MYTHORUM dos Bororo não constitui um sistema bem coodenado, como não o constituem também as crenças e práticas religiosas da tribo. Não se pode determinar, hoje em dia, até que ponto essa falta de unidade é devida a fenômenos de aculturação, ou melhor, à existência de elementos estranhos e integrados apenas parcialmente na cultura desses índios. É surpreendente sobretudo a existência de dois ciclos de irmãos míticos, o de Bakororo e Itubore, intimamente entrelaçados com as representações e cerimônias religiosas, e o de Meri e Ari, cuja função atual se nos afigura predominantemente literária”. (Schaden 1959: 90).

Os mitos não falam da gênese da divisão entre as metades *Ecerae* e *Tugarege*, fundamentais ao funcionamento da sociedade Bororo¹:

“... não há, na tradição mítica (dos Bororo), nenhum texto que se refira à atual divisão da tribo em metades exógamas. Afir-
mam Colbacchini e Albisetti que essa divisão é considerada anterior
ao dilúvio, após o qual o herói Jokurugwa a teria restabelecido. Em-
bora insistissem sobre o assunto os missionários não obtiveram nenhum
mito ou explicação da origem das metades”. (Schaden 1959: 99).

Também pouco relatam sobre a criação do universo, no que os Bororo não se ressaltam de outras sociedades indígenas brasileiras (cf. Schaden, 1959: 90). As entidades míticas Bororo tendem a transformar o cosmos valendo-se de técnicas das mais diversas (emprego do fogo, da água, do ar e da terra; a perfuração, a amarração, a pintura, o esquartejamento, etc.).

Os heróis civilizadores dos Bororo desdobram-se em diversos “nomes” ou “personagens”, geralmente inspirados em alguma metáfora ou metonímia do entrecho mítico². Estes desdobramentos não facilitam estabelecer sucessões cronológicas³. Segundo Schaden, procuram “justificar e legitimar instituições, costumes e outros elementos culturais, remontando a sua invenção ou origem aos antepassados míticos” (Schaden 1959: 88).

Os principais heróis míticos Bororo aparecem sob a forma de parrelha de irmãos que ora correspondem a chefes importantes de uma ou outra metade, ora a espíritos tais como os irmãos Sol e Lua (Schaden

1959: 101). Segundo Schaden, cada uma das metades teria formado o seu próprio mito de heróis gêmeos. Assim, o mito dos irmãos *Bakororo-doge* focaliza heróis *Ecerae*, enquanto o de Baitagogo e Boroge, heróis Tugarege (idem, p. 97), que, na interpretação de Leach, expressam a diversidade de interesses entre as metades.

O desdobramento dos heróis míticos também em “pais” e “filhos”, no caso Bororo pertencentes a metades diversas, também foi observado por Ehrenreich e por Métraux para outras sociedades indígenas tais como os Tupinambá.

Na medida em que não podem ser vistos como relatos cronológicos, os mitos Bororo sugerem uma tendência geral de desenvolvimento, a hominização de ancestrais e o desdobramento de um “caos” primevo, recurso indispensável à compreensão das instituições e valores sociais básicos do cosmos Bororo.

A “circularidade” ou “eterno retorno” do tempo mítico, formulado por autores, tais como Eliade, não chegam a esgotar o sentido do processo mítico: a metamorfose irreversível de seres humanos em animais dotados de qualidades físicas e espirituais superiores, ou a “queda” de animais superiores, dotados de cultura, para o nível subcultural (a perda do fogo, de pinturas, de cantos e danças, etc.). Esta “evolução” ou “involução” assume um caráter mais espiralado do que circular (no sentido de repetitivo), interligando, de forma complexa, diversos “estágios” ou momentos diferenciados de um processo de regeneração do cosmos.

Segundo o mito da Cessão dos Poderes (EBII: 127), a chefia da aldeia esteve, em primeiro, entre os representantes da metade *Tugarege*, que acabaram por cedê-la depois aos chefes *Ecerae*:

“A tradição da tribo refere, que em remotíssimas épocas, os dois caciques hereditários da aldeia, Baadogeba, eram os primogênitos dos dois clãs aroroe e apiburegue. O Baadogeba dos aroroe representava Bakororo e mandava mais”. (Schaden 1959: 97).

Tais prerrogativas foram transmitidas por meio de insígnias de chefia juntamente com o título de “Baadojebage”, chefes construtores de aldeias Bororo, dos *Tugarege* para os *Ecerae*, *Bakorokudu* e *Akaruio Bokodori*, representantes atuais dos *Bakororo-doge*.

Até que ponto seria possível considerar a “cessão dos poderes” como expressão de um acontecimento histórico?

Indubitavelmente, a cessão dos poderes associa-se ao início das trocas cerimoniais, de grande importância sociológica e econômica.

Sabemos, por ex., que, após a cessão dos poderes, os irmãos *Tugarege*, *Baitagogo* e *Boroge* abandonam a aldeia para irem às duas aldeias dos mortos. Segundo Schaden, haveria aqui a possibilidade de se considerar o mito como correspondente a uma situação social historicamente possível no contexto de uma sociedade estruturada em hordas:

“É provável que a história da viagem de Baitagogo a terras estranhas e a sua volta à aldeia primitiva contenha a reminiscência de fatos históricos que, em épocas remotas, se teriam passado no seio da tribo. Na memória do grupo as recordações históricas se teriam depois confundido com a mitologia. Vivendo principalmente de caça, que obrigava o homens a percorrer extensos trechos de floresta, os Bororo devem ter levado outrora uma vida mais ou menos errante, divididos em hordas, à maneira dos Kaingang na época em que entraram em contacto com a civilização. A junção de duas hordas facilmente poderia ter resultado na tribo dividida em metades exógamas” (Schaden 1959: 98).

Da perspectiva sugerida pelo mesmo autor, os Bororo poderiam ter emergido historicamente a partir da aglutinação de diversos grupos que, à semelhança das hordas Mundurucu, guerreavam entre si para depois conviverem pacificamente segundo instituições e normas trazidas pelos seus heróis culturais. (Cf. Schaden idem, p. 98-99).

Com base nos dados de história cultural, poderíamos admitir com Zerries que as duas metades Bororo correspondem a duas camadas culturais distintas, diferenciadas em duas modalidades de culto: o xamanismo do *bari*, e o culto dos mortos (*aroe*). O primeiro, expressando a cultura de antigos caçadores de origem Amazônica, mais recente na área do que o segundo associado a influência Gê, especialmente advindas dos Timbira Orientais. (cf. Zerries 1953: 299-300).

De acordo com esta interpretação, a divisão dual pode ter se originado a partir da conquista por parte dos *Tugarege* (a metade “forte”) de uma área ocupada pelos *Ecerae* (a metade “fraca”). Com a cessão dos poderes, os invasores, caçadores *Tugarege*, teriam devolvidos a superioridade aos conquistadores, agricultores incipientes *Ecerae*. (idem, p. 300) ⁴.

Segundo os salesianos, o xamanismo do *bari* seria um conjunto de crenças mais recentes, introduzidas por alguma tribo estrangeira não identificada para integrar o conjunto das crenças totêmicas centradas no culto aos mortos. (cf. Zerries, 1953: 299).

O mesmo ponto de vista é expresso por Schaden que também acredita ser relativamente recente a introdução do ciclo de mitos de *Meri* e

Ari na vida cerimonial Bororo, heróis associados aos perigosos espíritos *bope* (espíritos maléficos muito temidos), recebidos pelos *baire*:

“Fato curioso e digno de nota é o de que o mito de Meri e Ari, apesar de sua minuciosa elaboração nos diferentes episódios de que se compõe, não parece ter influído de modo considerável no desenvolvimento do culto religioso e de outros setores da cultura dos Bororo. Tem-se a impressão de que esse mito, formado talvez no seio de outra tribo, se tenha integrado na cultura Bororo depois de o atual sistema religioso da tribo estar constituído em suas linhas gerais. Certo é, entretanto, que os episódios do mito heróico de Meri e Ari, com as repetidas mortes e ressurreições, não deixam de ter, pelo menos, uma função fidejussória com relação a métodos e técnicas de magia. Ora se aplica neles o princípio da parte valendo pelo todo, ora o da “medicina”, ou melhor magia vegetal... De especial importância é a parte final do mito, porque nela se exprime a razão pela qual certos animais e vegetais são reservados ao bari...” (Schaden, 1959: 101-102).

A antigüidade do culto ao bope: uma hipótese alternativa

Segundo o mito dos *Bakororo-doge*⁵, a morte da mãe dos gêmeos foi acarretada por um *bope Marugodo* pelo fato desta ter desobedecido às ordens do marido. Na versão de Baldus, este *bope* se confunde com a avó da Onça, o que lembra a versão alto-xinguana da morte da mãe dos gêmeos provocada pela sogra desta (cf. Baldus 1937: 181, Nota 7). A morte da “mãe” dos *Bakororo-doge* sobrevem pela infração das normas entre os afins (a mulher sorriu quando devia resguardar-se com o seu marido ausente na caça), estabelecidas entre *Boroge*, o pai da mulher, e Onça, que o havia poupado de morrer.

A importância do *bope*, fonte da força vital (cf. Crocker 1967: 53-76) e da energia que se manifesta no fogo e nas mais diversas cores, é reiterada pelo mito da origem dos nomes clânicos coletado por Dorta: foi Meri (o espírito que originou o *bope*) quem criou os pássaros multicores e inventou os diademas de penas dos diversos chefes clânicos (*pariko-doge*), estabelecendo a paz entre eles que, a partir de então, passaram a ser chamados com as designações clânicas.

Outro argumento a favor da antigüidade do culto do *bope* é fornecido pelos salesianos que reiteram a antigüidade do culto aos espíritos *Bakororo-doge* (cf. Colbacchini e Albisetti 1942: 187). Estes espíritos não podem ser vistos como desligados do *bope* e do culto aos mortos (*aroe*) tal como se manifesta entre os Bororo. Durante os funerais, o *ika*, instru-

mento de *Bakororo*, é tocado por ocasião dos preparativos dos ossos dos mortos (*aroe*) bem como oferendas alimentares às almas. As refeições consumidas em nome das almas constituem uma réplica do grande banquete feito pelos *bope* subterrâneos (*ate*) com a carne do cadáver do finado temporariamente sepultado no pátio central da aldeia. Visto o *ika* ser tocado tanto para os preparativos dos ossos do morto como para a refeição das almas tomada durante os funerais, fica patente a indissolubilidade entre o *bope*, o devorador dos Bororo e principal *causa mortis*, o culto aos mortos, e o espírito *Bakororo* ⁶.

O mito dos *Bakororo-doge* representa a matriz mítica do funeral Bororo, e, deste ponto de vista, possui uma relação mais profunda com o ciclo mítico de *Meri* e *Ari*, os espíritos irmãos que originaram o céu e os *bope*.

Conforme a opinião de Schaden, não é possível estabelecer-se um culto do sol ou da lua entre os Bororo tal como ocorre entre os Xerente ou Apinayé, e concordamos com o autor quando este escreve:

“As cerimônias religiosas dos Bororo não parecem ter uma relação fundamental com um culto do sol ou da lua propriamente ditos, se bem que o *pariko* (roda de penas), ornato de grande importância nas festas religiosas destes índios, constitua, por certo, uma representação do sol. Infelizmente não estamos informados acerca da significação de algumas cerimônias religiosas dos Bororo de algum modo relacionadas com o sol...” (Schaden, 1959: 102) ⁷.

A forma tipicamente Bororo de cultuar o sol e a lua é a representação dos *Meri-doge Aroe*, cerimônia pertencente aos *Ecerae Baadojebage* mais importantes, quando dois dançarinos, ambos *Tugarege*, ostentam troféus de caça: couros de animais e colares de dentes, o cordel de cabelos humanos (lembrando a muçarana dos Tupinambá), todos associados aos *bope* e aos inimigos.

De acordo com Schaden, os *Meri-doge* teriam uma função fidejussória com relação a métodos e técnicas de magia, especialmente aquela ligada à utilização de plantas (vide atrás).

Sabemos que os “*erubo-mage*” (remédios vegetais) são muito usados para caçar os animais mais valiosos, visando disfarçar o cheiro do caçador, principalmente daquele que vai caçar uma onça, manifestação perigosa, *bope*, do morto para o qual ela é abatida.

O representante do morto, *iadu*, deve procurar a sua onça, encarnação temporária do *bope* do morto, para sacrificá-la, o que lembra, de certa forma, o sacrifício do cativo de guerra Tupinambá.

No mito, o macaco *juko* é “iadu” (representante do finado companheiro amigo cf. EBI: 596) da onça *adugo*. Macaco, muito esperto, mata a onça e sua esposa.

Observamos pois a periculosidade das relações entre um *iadu* e o morto que ele representa. Em outras palavras, entre os Bororo, o culto aos mortos é indissolúvelmente ligado à concepção de um mundo de forças mortais *bope* que se manifestam sob a forma de onças além de cobras e inimigos.

Esta relação manifesta-se também nos nomes de caça ou nomes de “morte” outorgados por ocasião do levantamento do luto⁸. Os mortos — *aroe* — adquirem um nome inspirado no *bope*, igualmente dado ao caçador e aos parentes rituais.

A associação entre os *Bakororo-doge* e os *bope* ainda vai mais longe.

Segundo o mito, os *Meri-doge* vencem a todos os *bope*, representados pelas onças, gaviões, jacarés, tornando-se donos absolutos dos campos, e cerrados (cf. EBII: 106). Neste mito da viagem dos espíritos *Meri-doge*, fala-se do “caminho de *Bakororo*”, o que permite identificar estes espíritos com os irmãos *Bakororo-doge*.

Também de acordo com os mitos, os *Bakororo-doge/Meri-doge* fazem o derramamento intencional do sangue dos enlutados (*Ari*, que sucumbe, perde o seu sangue) que, coagulado, é colocado no cesto funerário juntamente com os ossos e enfeites do morto antes do sepultamento final.

No mito, é *Meri* quem faz ressurgir seu irmão *Ari* juntando-lhe os ossos e o sangue coagulado, e é quem quebra também o precioso pote dos *Karáwoe*, prática sempre associada à cerâmica possuída por mulheres mortas. É também *Meri* quem troca com *Ari* o couro de onça, ficando com o mais belo, coisa feita para levantar o luto.

E, finalmente, é *Meri* quem se vinga do seu irmão, tirando o fogo e as “cabeleiras” dos que a ele desrespeitaram. Segundo Colbacchini e Albisetti (Colbacchini e Albisetti 1942: 99) as “cabeleiras” (enfeites de penas) são roubadas pelos *maereboe* (*bope* do céu) chefiado por *Maereboe etuo* e sua mulher, que nada mais é do que *Meri*, depois de subir ao céu. O “roubo” corresponde ao fenômeno designado como *aroe kodu*, presságio funesto de morte iminente na aldeia⁹.

*

* *

A partir dos elementos apresentados consideramos, diferentemente das interpretações sugeridas pelos autores, que o *bope* tenha estado presente

na religião Bororo desde os primórdios de sua organização cerimonial ligada ao culto dos mortos. Esta associa-se também à instauração da paz interna ao território Bororo. As forças maléficas internas passam a ser “domesticadas” por meio dos “lançamentos de morte” executados pelos *baire* em nome do *bope*, espécie clânica dos *Baadojebage* máximos (cf. EBI: 105). Estes também são os detentores do título *Ipore Eceba* (cf. EBII: 1215), chefe dos *Ipore*, raiz que forma os nomes de chefes *Tugarege*, miticamente associados às estrelas e aos *bope* do céu, filhos de *Mae-reboe-etuo* e sua mulher.

As crenças no *Bope* envolvem a distribuição comunitária dos alimentos mais preciosos bem como dos mortos que, de *bope* (perigosos) voltam *aroe* (amansados) para a sua choupana.

Vivos e mortos são classificados com base nos lugares ocupados pelas choupanas das mulheres, divididas em *Ecerae* e *Tugarege*, para preparar as suas refeições.

São elas que também exortam à vingança por meio dos choros rituais. E, pela “vendetta” dos parentes falecidos, restabelece-se o equilíbrio moral e material entre as metades das comunidades Bororo: a substituição dos mortos de uma por vivos de outra (*aroe maiwu*), coisas cuidadosamente planejada pelos chefes de aldeia que possuem o dever de organizar o ciclo funerário¹⁰.

A “hominização” de acordo com a mitologia

Segundo os mitos, a emergência da ordem social Bororo foi gradativa, processo cultural complexo bastante simplificado por Crocker quando escreve:

“Há muito tempo, segundo a maioria dos Bororo, os antepassados de cada clã viviam em sua própria região, muito distante das áreas ocupadas pelos progenitores de outros clãs. Eles lutavam violentamente em cada grupo e um com o outro nas poucas ocasiões em que tinham oportunidade de encontrar-se. Alguns informantes achavam que esses grupos eram tribos distintas falando línguas diversas, praticando costumes diferentes, mas igualmente bárbaros, e não sendo mais do que outras tantas variedades de animais selvagens. Na verdade, cada grupo se compunha dos descendentes de determinado animal, geralmente um inseto, como traça ou besouro. Em conversa particular, essas criaturas são às vezes mencionadas como “mães e pais” (*paxe pao*) de tal ou qual clã, porém assuntos dessa natureza nunca se discutem em público, pois são considerados vergonhosos e insultantes...

Durante este período pré-social, amoral, atemporal, deram-se fatos narrados na maioria dos mitos bororo, e estes refletem um universo em que as distinções entre seres humanos, espíritos e espécies naturais são toldadas e, não raro, inexistentes. Esse caos terminou e a organização social se estabeleceu através dos feitos de dois heróis culturais, Baitagogo e Borogei, que criaram a planta da aldeia, o sistema de prestações rituais entre os clãs, os grandes cerimoniais e os direitos de propriedade dos clãs. Cada tribo foi transformada num clã exógamo e relacionada a outros clãs por um sistema de metades. A transformação de um mundo anárquico, desorganizado e muito parecido com o dos animais em um mundo moral e socialmente ordenado é atribuída, no mito, à introdução de trocas ou prestações prescritas entre os grupos humanos, em particular das que se dão no contexto de casamentos e funerais. (Crocker, 1976: 175-176).

A passagem de um estágio sem cultura para um estágio de vida social cultural é concebida nos mitos pela transformação de “animais” em “seres humanos”, ou vice-versa, de homens em animais. Segundo Schaden, as transformações de homens em animais corresponderiam a reprovações do comportamento. (cf. Schaden 1959: 89).

As transformações são feitas por *Meri* que dá bicos, dentes e unhas aos Bororo enquanto transforma em aves os homens avessos à troca.

Por vezes os traços e padrões culturais advêm de animais superiores tais como o macaco, antigo dono do fogo; o jaó, antigo dono da resina de jatobá; a lagartixa *batarareu*, antiga dona do andar macio.

Estes animais míticos oferecem sua riqueza à Onça que, em troca, lhes concede pinturas, e proteção. Estas trocas míticas beneficiam toda a humanidade pois a Onça é pai dos gêmeos Bakororo-doge, heróis antiquíssimos que remontam às origens da humanidade:

“... a era de Baitagogo (primeiro Baadojeba) é evidentemente posterior à dos irmãos Bakororo e Itubore, porque esses na lenda de Baitagogo são lembrados como antiquíssimos heróis”. (Colbacchini e Albisetti, 1942: 187).

Emerge nos mitos um outro contraste: o entre *Boe remawuge* (Bororo verdadeiros) e *Marege* (índios não Bororo), que permite conceber o processo de hominização de outra maneira, tal como se verá em seguida.

Os “Bororo verdadeiros” (*Boe remawuge*) e os “Homens-Animais” (*Marege*)

Em contato pacífico, o herói mítico *Nonogo Pori* visita os seus parentes que seguem costumes alimentares diversos dos verdadeiros Bororo.

Seus parentes são *Marege*, homens-animais, que desconhecem os exorcismos dos alimentos feitos pelos baire, não possuem fogo à noite e se transformam em sucuris, cobras e lavadeiras durante a escuridão. Alguns deles vivem embaixo da terra, tal como os Homens-Formigas, entre os quais um antigo chefe *Baadojeba*, *Jerigi Otojiwu*, observou o costume de puxar para dentro da choupana central mulheres solteiras para intercuro sexual com os jovens da aldeia.

Encontrando seus pais (*obe*), *Nonogo Pori* ensina-lhes a dieta e conduta adequada para com eles voltar ao lugar de origem, aos verdadeiros Bororo.

Segundo os mitos, portanto, o culto ao *bope*, associado às regras dietéticas Bororo mais fundamentais, já era encontrado entre os *Boe remawuge* (Bororo verdadeiros), representados pelos antigos *Tugarege*, súditos de *Baitagogo* e *Boroge*. Em contraste, havia os *Ecerae*, que ao tempo do herói *Nonogo Pori*, eram representados pelos Homens-Cobras (*Ice*, *Pogodo*, *Jure*) ou *Marege* (Homens-Animais).

Se, conforme Schaden, a transformação em animais representava reprovações de comportamento, as diversas espécies animais dos clãs Bororo poderiam ser vistas como expressando uma "etnoantropologia", isto é, um modo de expressar diferenças étnicas entre os grupos humanos que vieram a formar a confederação multiclânica Bororo.

Da perspectiva dos chefes *Tugarege*, os seus subordinados eram considerados *Boe remawuge* e os dos chefes *Ecerae*, *Marege*. Da perspectiva dos *Ecerae*, eram eles os *Boe remawuge* enquanto os *Tugarege* também não passavam de *Marege*.

Assim, por exemplo, os *Aroroe*, clã *Tugarege* do grande chefe *Baitagogo*, também são Homens-Animais: sob a forma de *Homens-Ariranhas*, são massacrados pelos maridos de mulheres adúlteras. Sobra apenas um único Homem-Ariranha, que se refugia nas águas, evocando o mito de *Baitagogo*.

Ocorre igualmente uma briga entre os *Aroroe* e os *Bokodori*, clã *Ecerae*, aludido como o clã dos Homens-Formigas (*Ao-doge*) redundando em numerosas "aberturas de tocas" (isto é, mortes) recíprocas.

Contudo, predominavam as relações amistosas entre os *Boe remawuge* (Bororo verdadeiros) e os *Marege* em vivo contraste com as lutas sistemáticas organizadas contra os *Kaiamo-doge* ("inimigos", categoria historicamente representada pelos Kayapó, Xavante, etc.).

Nos mitos, as relações *Boe-Marege* funcionam no contexto de "visões" (descobertas) de *aroe* (espécies cerimoniais), visitas intercomuni-

tárias (cf. EBII: 945 mito da visão dos espíritos *Meri-doge*), presença de pegadas na floresta e em clareiras (cf. EBII mito dos espíritos *Bokwo-jeba* e *Bure Ikabeo*; também mito da origem dos Cães) que sabemos estarem associados aos funerais¹¹.

As descobertas de *aroe* são ligadas também a momentos de reconstrução das aldeias (cf. mito do aparecimento dos *Meri-doge* e da origem dos Cães), desta perspectiva poder-se-ia conceber as diversas “visões” de *aroe* dos heróis míticos como evidência de grandes funerais que marcaram época, por vezes associados à consolidação política de novas aldeias. O rol dos *aroe* de cada clã, deste ponto de vista, é memorizado em sequências fixas, por meio de cantos e de mitos, que expressariam, assim, uma cronologia de mortes ocorridas dentro dele.

Segundo os mitos, portanto, a descoberta dos *aroe* ocorre no contexto de relações cerimoniais intercomunitárias¹². Estas só podem se consolidar com a supressão da guerra entre as aldeias.

Precedida por *Baitagogo*, que lutou contra os inimigos *Kaiamo-doge*¹³, a consolidação da “Pax” *Boe* parece ter sido alcançada pelo grande chefe *Akaruio Bokodori*, o *Evidojeba* (o matador dos bonitos), que matou os súditos que não queriam parar de lutar entre si. E, cada vez mais, o direito à violência restringia-se a especialistas (*baire*) que, a mando dos seus chefes de aldeia, lançavam a morte contra os desobedientes.

Existiram também grupos que, de inimigos, passaram a conviver pacificamente com os Bororo. Assim, os *Koroge* foram pacificados, após uma guerra, pelo chefe *Jerigi Otojiwu*, por meio da outorga de um enfeite labial (labrete) ao chefe *Koroge*¹⁴.

Um caso extremo de relações hostis é representado pela luta do herói *Pari Jura*, um *Ecera edo* do clã *Baadojeba Cebegiwu*, contra o monstro *Butoriku* (enorme sucuri imaginária, pai de *Jure*, sucuri) habitante de uma caverna¹⁵.

As façanhas guerreiras mais importantes são realizadas pelos irmãos *Mamuiawuge Eceba* e *Eigawa Are*, nomes do grande chefe *Akaruio Bokodori* e seu irmão, que derrotam, entre outros seres nocivos aos Bororo, o perigoso *Aroe Eceba* (gavião real) que os devorava.

Segundo a versão de Colbacchini e Albisetti:

“O aroexeba (gavião real, harpia) devora os homens. Se conseguirdes vencer essa ave feroz, sereis donos do mundo e tereis um grande povo sujeito a vós”. (Colb. e Albisetti, 1942: 194).

O gavião real constitui espécie clânica dos *Apiborege*, clã da metade *Tugarege*, chefiados por *Boroge*, irmão menor do grande chefe *Baitagogo*. A luta contra o *aroe eceba* representaria, portanto, uma guerra contra seres humanos. Poderia inferir-se, portanto, a existência de lutas entre os novos *Bakororo-doge*, *Ecerae* e os *Tugarege*, chefiados pelos antigos *Bakororo-doge*, provavelmente derrotados pelos primeiros.

Deste ponto de vista, espécies clânicas muito valorizadas tais como o *aroe eceba* poderiam simbolizar grandes derrotas sofridas pelo contingente de homens do clã com elas associado. A associação anterior entre “espécies cerimoniais” e “funerais” seria complementada assim por outra, entre “espécies clânicas” (certas matérias primas tais como as penas do gavião real) e “derrotas sofridas na guerra”.

Se aceitarmos esta hipótese, podemos sugerir também que os “vencidos”, no caso, os membros do clã possuidor das penas do *aroe eceba*, para sobreviverem, tal como o fez *Boroge* com a Onça, oferecem aos “vencedores” algum tributo, no caso: o direito de usarem coroas feitas com as penas do *aroe eceba*, privilégio este desfrutado pelos chefes *Baadojebage* e *Kie*, os mais importantes vencedores da metade dos *Ecerae*¹⁶.

Boroge, o dono do *aroe eceba*, é irmão menor, portanto, aliado político de *Baitagogo*, o dono das ariranhas (*ipie*) também massacradas no mito da Pescaria das Mulheres, dono do morcêgo (*Kê*) e do espírito cuja voz é o zunidor (*aije*).

Baitagogo e *Boroge* chegam a *Arua Bororo* (aldeia *Arua*), aldeia em que *Akaruio Bokodori* reuniu todos os clãs pela primeira vez. Os que chegavam deviam trazer presentes e enfeites, sem o que, eram exterminados¹⁷. Repete-se, como no mito dos *Bakororo-doge* a supressão da guerra ou extermínio mútuo pela troca.

Segundo a versão de Colbacchini e Albisetti do mito, os chefes *Baitagogo* e *Boroge* chegam à aldeia *Arua* cheios de belos enfeites após *Baitagogo* ter “abandonado a aldeia” e “entrado nas águas”.

Esta aparente contradição é explicada pela instituição da “substituição dos finados”, cujos ossos depois de enfeitados saem para serem sepultados nas lagoas e cujos substitutos por sua vez aparecem na aldeia, belamente ornamentados, para a dança feita no pátio central.

Fato é que *Baitagogo* volta à aldeia *Arua* enquanto morto (*aroe*), razão pela qual seus “pais” *Ecerae* acabaram ficando com o seu poder — o título e as insígnias de *Baadojeba* (chefe construtor da aldeia) — na medida em que se tornaram substitutos (*aroe maiwu*) de *Baitagogo* e de seu irmão menor *Boroge*.

Também a prática de perfurar os dentes e o couro de onça abatida em homenagem aos finados foi estendida aos jovens nominandos que, perfurados nos lábios inferiores e nos lóbulos das orelhas, são integrados no sistema de organização político-cerimonial da aldeia¹⁸.

A partir destes elementos é possível entender melhor a seguinte explicação dada pelos missionários após a apresentação do mito de *Baitagogo*:

“Desse tempo (o tempo em que Baitagogo cedeu os seus poderes) — segundo a tradição — os índios costumam ornar o próprio corpo e os ossos dos defuntos, cantar e dançar nas cerimônias fúnebres e nas festas sociais. Nessa época, também entrou o uso de furar o lóbulo auricular, o septo nasal e também o lábio inferior. Essa lenda é muito importante porque explica o motivo e o modo pelos quais o cargo de *baadogeba*... antes hereditário entre os primogênitos masculinos dos *aroroe* e *apiburegue*, dois clãs dos *tugarege*, passou à descendência masculina de *Akaruio Bokodori* e de *Bakorokudu*, pertencentes a dois clãs *exerae*”. (Colbacchini e Albisetti, 1942: 205-206).

A partir dos elementos apresentados, seria possível imaginar então, que a cessão dos poderes dos chefes *Tugarege*, *Baitagogo* e *Boroge* para os *Ecerae*, *Akaruio Bokodori* e *Bakorokudu*, corresponde a uma derrota dos primeiros pelos últimos. Esta hipótese seria corroborada pelo fato dos chefes *Tugarege* e não *Ecerae* serem os ofertores dos enfeites, tributo aos vencedores *Ecerae*, que segundo Zerries, teriam sido conquistados pelos *Tugarege* em época anterior.

A cessão dos poderes também pode ser vista como o primeiro funeral em que, forçada pela derrota de *Baitagogo*, tenha ocorrido a substituição deste chefe morto por um vivo da outra metade, no caso, *Bakorokudu*. À medida que ofertantes e receptores dos presentes não pertencem à mesma aldeia — *Akaruio Bokodori* chama a todos para *Arua Bororo* — é possível supor que, a partir de então, tenha ocorrido um gradativo processo de fusão de grupos histórica e geograficamente diferenciados por meio da instauração de um sistema de trocas pacíficas de *aroe* (*akiró*) promovidas por grandes chefes de aldeia, os *Baadojebage Ecerae*, fortalecidos pela derrota dos chefes *Tugarege*.

A instauração deste processo de fusão pela troca de *aroe* cristalizou a paz entre inimigos potenciais em áreas das mais diversas. Difundi-se gradativamente um novo código ético: o de que pessoas envolvidas por laços cerimoniais do tipo *aroe* não podem ofender-se mutuamente. Colaboram portanto para a “pacificação” ou “amansamento” das partes envolvidas representadas por grupos não estruturados pelo parentesco con-

sagüíneo e afim e garantem o controle ,por trocas pacíficas, de um imenso território tribal.

MITO E PARENTESCO BORORO

Pais e Mães "Naturais"

Segundo os Bororo, houve um tempo em que seus ancestrais viviam separados, lutando entre si e praticando costumes diversos. Tais condições caóticas de vida teriam precedido a organização social criada por heróis culturais.

Os ancestrais desta fase desorganizada de vida social, ao ver de Crocker, são representados por insetos e animais insignificantes, por vezes referidos como *paxe pao* (nossa mãe, nosso pai), correspondendo a expressões pejorativas, não discutidas em público (cf. Crocker 1976: 176-175).

Segundo o mesmo autor, tratar-se-ia de uma idéia de "homem natural" que foi se transformando, gradativamente, em "homem cultural" por meio de trocas de *cônjuges* (na medida em que foi proibido o casamento com mulheres da mesma metade ou "aparentadas"); e de direitos cerimoniais (na medida em que foi instituída a substituição dos mortos de uma metade por homens da outra) (Cf. Crocker 1976: 176).

A regulamentação destes processos de troca foi instituída fundamentando-se numa divisão em duas metades matrilineares, cada uma subdividida em quatro matriclãs.

Os ancestrais da nova ordem social são referidos como "*edoga, arugo*" (tio materno, avô; tia paterna, sogra). Segundo Colbacchini e Albisetti, cada clã da nova ordem social corresponde a um *Wobe* (obe), forma linguística associada a *Bope*. Cada *Wobe* possui um conjunto de ancestrais animais e vegetais, espécies sobrenaturais, espíritos, etc., transmitidos matrilinearmente sob a forma de nomes pessoais e títulos que neles se inspiram.

As espécies clânicas da nova ordem são representadas por belos animais de grande porte e conjuntos estéticos (pinturas, plumária) associados a espíritos de antepassados.

O processo de "hominização" é concebido por meio de um processo de evolução por aumento de tamanho e beleza, o que se expressa no mito de *Meriri Poro*. Nele, o herói que se casa com *Pobogo Aredu* (guaçuetê-fêmea) repovoa a terra gerando muitos filhos bonitos. São deixados vivos os que não têm pelos no corpo e cujas patas e caras se transformaram em pés e rostos humanos¹⁹.

A beleza dos filhos sobreviventes do casal mítico é diretamente ligada à reconstrução da aldeia que, no caso Bororo, corresponde a uma estrutura comunitária dual.

A vida em aldeia exige que as crianças, além de “pais” e “mães” sociais, recebam nomes dos seus *edoga-mage* (tios maternos, avôs) e das suas *arugo-mage* (tias paternas) ²⁰.

Comparando os dois pares de relações, as relações de Ego com *edoga-arugo* que os ligam a espécies clânicas valorizadas, representam laços de proteção fora do âmbito doméstico regido pelas relações de Ego com *uo uče*.

Em termos residenciais, para Ego feminino, o laço decisivo, na esfera doméstica, é com *uče* (dela a mãe); para Ego masculino adulto, a relação mais importante é com *arugo* (sogra, tia paterna), a dona da casa em que ele vai viver uxorilocalmente após o casamento. As relações entre nominados e nominadores adaptam-se, portanto, às exigências de residência pós-matrimonial.

A nomeação e a uxorilocalidade emergem como processos sociais importantes para a consolidação da cultura e sociedade Bororo, configurando uma estrutura comunitária matrilinear, subdividida em oito “*obe mage*” (clãs) por sua vez subdivididos em “casas” clânicas (*baidoge*), cujos lugares são indicados pelos chefes construtores de aldeias todas as vezes que elas são reconstruídas.

Pais e Mães “Rituais”

A emergência das trocas “humanizadoras” é explicada pelo mito dos gêmeos *Bakororo-doge*, heróis *Ecerae*, ou então pelo seu correspondente *Tugaregedo*, o mito de *Baitagogo*.

Em ambos os casos, fala-se de mulheres (humanas *mães/esposas*), as “mães primárias”, de acordo com Baldus, mortas por seus afins ²¹. Emerge a necessidade da “vendetta” Bororo — do *mori* — realizada pelos “filhos” dos enlutados (os *Bakororo-doge*, no mito dos heróis *Ecerae*, E-čogo, o bem-te-vi, no mito de *Baitagogo*) que, para fazê-lo, utilizam artefatos de madeira ou de origem vegetal ²² fabricados por seus “pais” (Onça, o “pai” dos *Bakororo-doge*).

Segundo o mito dos *Bakororo-doge*, os “filhos” são criados em uma cabacinha depois de terem sido retirados do ventre de sua mãe morta ²³. Trata-se aqui de “filhos” rituais, caçadores adultos, pertencentes à outra metade da parentela enlutada e não de descendentes matrilineares. Geralmente representados por parentes afins, são investidos em suas funções

de “substitutos dos finados” por meio da oferta cerimonial de cabacinhas funerárias. Recebem charutos e bebidas preparadas por suas “mães” rituais que lhes são trazidos para o pátio pelos maridos destas, seus “pais”. Oferecem-lhes também comidas especiais levadas pelos “pais” para dentro da choupana central por ocasião das “refeições das almas”.

Os “substitutos” do morto ou “filhos” dos enlutados recebem também cordéis de cabelos humanos²⁴ utilizados para amarrar as patas dianteiras da onça abatida como *mori* com as armas do morto²⁵.

De acordo com o mito de *Baitagogo*, o “substituto” também deve lavar os ossos do morto posteriormente conduzidos em um cesto ao toque da flauta-dos-mortos (*ika*) para acabarem sendo submergidos nas águas de uma lagoa.

Em suma, no mito de *Baitagogo*, “filhos” e “esposas” *Bokodori* do herói *Tugaregedo* que “abandona a aldeia” (morre), representam papéis cerimoniais de “substitutos dos mortos” e “lavadores dos seus ossos”. Já o mito dos *Bakororo-doge* trata dos “pais”, “fabricadores dos instrumentos usados para a vingança” e “carregadores de comida” bem como das “mães”, as parentas enlutadas, “lamentadoras” e “cortadoras do seu próprio corpo”. Trata-se, pois, de *status cerimoniais* do mais alto prestígio, que nada têm a ver com o parentesco consanguíneo.

Laços Cerimoniais e Propriedade Clânica

O funcionamento desta divisão de tarefas cerimoniais, concebidas sob a forma de laços de parentesco ritual, possui implicações importantes para a distribuição dos totens clânicos.

Interessante é lembrar que, segundo o mito, *Baitagogo* deixou o poder para seus “pais” *Ecerae* (afins, casados com as mulheres do seu clã) que até hoje o conservam embora se declarasse “sendo” o espírito *Bakororo*:

“Mais tarde, quando (*Baitagogo* e *Boroge*) voltaram à aldeia, disseram a seus pais: “Nós somos os *Bakororo* e os *Itubore*”. Apresentam-se, pois, como membros dos clãs que ainda hoje detêm os cargos de chefes de aldeia”. (Schaden, 1959: 98).

Como entender o aparente paradoxo de que o cargo, passado dos *Tugarege* para os *Ecerae*, continua sendo dos primeiros?

Trata-se aqui de esclarecer o sistema de propriedades clânica Bororo geralmente discutido sob o enfoque do “totemismo”.

Conforme os missionários, os animais “totêmicos” poderiam ser subdivididos entre os que representariam um abrigo temporário às almas dos mortos por ocasião dos cultos, quando dançarinos pintados e ornamentados representam certos animais; e, aqueles tidos como ascendentes dos membros do clã (cf. Colbacchini e Albisetti 1942: 33). Na opinião de Schaden:

“Não sabemos em que elementos se baseiam os missionários para fazer tão rígida separação entre um e outro grupo, embora originariamente tenham talvez constituído diferentes categorias de “antepassados...” Evidentemente seria de máxima importância saber se os próprios Bororo distinguem entre duas categorias de “antepassados totêmicos”: uma, que seria de avoengos ascendentes, “semente” dos Bororo atuais, e outra, de animais (ou plantas) que abrigam, por algum tempo, as almas de antepassados ou companheiros falecidos...” (Schaden, 1959: 101).

De acordo com trabalhos mais recentes, os totens “abrigos temporários” das almas dos mortos do clã poderiam ser identificados às *espécies cerimoniais* associadas às trocas entre as metades feitas durante os funerais (*aroe*). Os totens “sementes”, por sua vez, poderiam ser considerados ascendentes matrilineares dos Bororo (espíritos, objetos, plantas, matérias primas, animais, fenômenos meteorológicos) sem celebração cerimonial.

Na Enciclopédia, ao comentar a idéia de que os animais totêmicos poderiam corresponder a abrigos temporários das almas dos mortos tal como foi exposto no trabalho de Colbacchini e Albisetti, os salesianos escrevem:

“O erro está, justamente, em atribuir a significação de alma à forma *aroe* que aqui (no tocante à propriedade clânica) significa apenas animal sobre o qual o descobridor tem uma primazia...” (EBI: 105).

Em outras palavras, os autores da Enciclopédia refutam a interpretação que Colbacchini e Albisetti fazem do termo *aroe*, já que este nem sempre envolve o significado de “alma dos mortos”, limitando-se a “primazias” por vezes desprovidas de direitos especiais:

“Tal primazia (quem vê por primeiro certos seres ou fez por primeiro certos objetos) reservou acerca deles direitos de primazia e de propriedade, mas não sempre de uso, para si e para os membros do próprio clã... Tal primazia não traz, porém, nenhum direito ao proprietário, em se tratando de animais, de modo que qualquer des-

tes seres pode ser matado, comido, sem restrições ou lesão dos direitos alheios". (EBI: 105) ²⁶.

Contudo, "no caso de objetos que sirvam de enfeite, como por ex. das penas de *kurugugwa* (gavião caracarai), somente os membros do clã possuidor podem usá-los" (idem, p. 105).

Entre os Bororo é necessário diferenciar claramente entre o direito de "fabricar" e o de "usar" certos objetos plumários que, após a morte dos seus possuidores, só podem ser manipulados pelos "substitutos". Simbolizam "moradas de almas" de maior ou menor prestígio social, propriedade exclusiva dos membros do clã.

Voltando à pergunta formulada atrás "porque *Baitagogo* se declara sendo o espírito *Bakororo*" consideramos o seguinte: *Baitagogo* transmitiu o direito de representação dos espíritos *Bakororo-doge* aos chefes *Ecerae* por meio da oferta de enfeites plumários, cantos e chocalhos. A cessão refere-se apenas a direitos cerimoniais de representação (*bororo*) dos mencionados espíritos pois a sua propriedade (*anagodu*) continua sendo do clã do herói ²⁷.

Nos mitos, a cessão dos direitos de representar espécies cerimoniais é geralmente associada a alterações entre doadores e receptores. Isto poderia ser interpretado como evidenciando tensões entre "pais", os receptores — e "filhos", os doadores dos *aroe* ²⁸.

Importante é ressaltar também que excetuando-se algumas espécies de *aroe* (taquara *Tugo*, zunidor *Aije*), predomina a cessão dos direitos de representação entre as metades e não dentro delas.

Se partirmos da hipótese de que as metades correspondem a grupos de origens históricas diversas e os clãs a grupos espacialmente dispersos antes de sua coligação, o fato do "substituto" (*aroe maiwu*) e os "representantes dos *aroe*" pertencerem à outra metade do morto, poderia significar que estes provêm de outras aldeias.

Isto é de certa forma corroborado pelo mito de *Nonogo Pori* e o da visão dos espíritos *Meri-doge* por *Kaidagare*, quando os heróis vão participar de cerimônias realizadas em aldeias dos *Marege*, índios não Bororo "amigos".

A estrutura cerimonial baseada na divisão entre "donos do *aroe*", os enlutados, e "representantes do *aroe*", gente não aparentada com o finado, assemelha-se à dicotomia entre "donos do morto" e "enterradores" ou, então, "donos do *Kwarup*" e "donos da fala" observada para os *Kamayurá* da região do Alto Xingu por Agostinho.

Também entre os Bororo teria sido significativa a presença de representantes do “out group”, visitantes de aldeias “amigas”. Estas não guerrevam mais entre si e teriam se aliado contra inimigos comuns (no caso, *Bope* e *Kaiamo-doge*) por meio da troca pacífica de bens do mais alto valor: couros de onças abatidas por “substitutos” estrangeiros, e, enfeites plumários. Estes últimos, apesar de pertencerem aos donos do morto, seriam ostentados temporariamente pelos “visitantes” de outras aldeias, especialmente convidados para participarem das danças e demais atividades comunitárias da aldeia hospedeira.

De modo semelhante ao Alto Xingu, as relações entre os “amigos” não deixavam de ser tensas, envolvendo perigo de doença e morte para os “estrangeiros” participantes ²⁹.

Os cultos aos *aroe* podem ser vistos como cerimônias de cura realizadas por ocasião das exéquias de um membro da aldeia hospedeira. Os *aroe* “falam” aos seus donos, os enlutados, parentes da vítima e dos espíritos maléficos causadores da morte ³⁰.

A coreografia das danças de *aroe* lembra movimentos de fora para dentro da aldeia onde são apaziguados por oferendas de charutos, água doce e refeições na choupana central. Isto para que comam o alimento adequado e não os Bororo, tal como fazem os perigosos *Bope*.

As danças evocam a renovação da cura e do pacto de amizade entre os *aroe* e os membros do clã enlutado. Por meio delas, os *aroe*, associados a doenças, calamidades e infortúnios sofridos pelos membros do clã, voltam a se transformar em “animais domésticos” (*akuge*) para os seus donos embora representem sempre “brinquedos perigosos” para os seus executantes ³¹.

Os totens “abrigo” são mais valorizados do que os totens “sementes” pelo fato de implicarem em “trocas”, planejamento e prestígio social. Já os totens “sementes” correspondem a parentes por consangüinidade, aspecto mais “natural” e incontável da história clânica.

Os totens “sementes”, na medida em que associados a características incontáveis da vida humana, aproximam-se do mundo do *Bope*, o que poderia explicar o sentido do termo WOBE para o clã, tal como é descrito por Colbacchini e Albisetti (vide atrás). Neste sentido, entende-se a associação entre os totens “sementes” com o mundo de energias ou forças vitais (*rakare*, segundo Crocker 1967) compartilhado por homens, animais e plantas, o conjunto das espécies vivas, ritualmente dramatizado pelas abstenções alimentares, sexuais e de trabalho do casal de genitores.

Os “totens abrigos”, por sua vez, remetem à história clânica das trocas, à criatividade humana³² e à organização político-cerimonial das aldeias lembradas por meio de cantos, mitos e danças.

Os *aroe* manipulados por chefes clânicos, representam perigos conscientemente neutralizados por abstenções sexuais, cantos, pinturas e enfeites plumários associados à história de “vendettas” e amizades entre os clãs³³. Por sua vez os *bope* são perigos que emergem dos sonhos e acontecimentos insólitos elaborados pelos *baire*, ameaçando a todos os Bororo sem que estes o percebam a tempo de evitar o pior. Exorcizados por brados, gestos convulsos e baforadas de tabaco, os *bope* são espíritos ubíquos que atingem a todos, independentemente de sua filiação clânica, criando a coesão moral entre os *Boe* (Bororo) precedidos pelos *Boe remawuge*, os grandes ancestrais míticos Bororo.

A propriedade clânica e modalidades de parentesco

Podemos agora diferenciar as diversas modalidades de propriedade clânica Bororo:

1) *edoga-mage* (avôs, tios maternos): espécies naturais ou sociais, sem representação cerimonial, mas presentes nos mitos e cantos clânicos, inspirando nomes pessoais, que traduzem a lembrança da diversidade de origens culturais dos clãs que viviam se ofendendo e exterminando mutuamente; ao nosso ver, poderiam ser aproximados aos “totens sementes”;

2) *aroe*: espécies cerimoniais cuja representação é dada a membros dos clãs da outra metade em decorrência de antigas alianças consagradas por trocas (*akiró*) visando a consolidação da paz e intercassamentos;

3) *bororo*: direitos de representação de *aroe* pertencentes a clãs da outra metade.

Os totens “abrigos temporários” corresponderiam a 2 e 3, complementares entre si.

Além da propriedade clânica, existe também a propriedade individual obtida pelos caçadores de onça que recebem um nome e algum enfeite usualmente de posse exclusiva da outra metade. Tais bens são tidos como *mori* (compensação) pelos esforços em liberar do luto os enlutados por meio do abate da fera. As honrarias aos caçadores feitas pelos enlutados podem ser delegadas a filhos ou parentes próximos dos primeiros.

Como consequência, os beneficiários de nomes e enfeites da outra metade podem desfrutar vitaliciamente da cooperação, apoio e solidariedade por parte dos membros do clã possuidor, laço que se extingue apenas com a sua morte.

A propriedade clânica emergiu ao longo do processo de constituição da sociedade Bororo, cuja formação nos remete a modalidades de parentesco consangüíneo e de parentesco ritual que poderiam ser consideradas em duas etapas:

na primeira etapa, “pais”, “mães” e “filhos” (parentes “naturais”, conforme já foi desenvolvido atrás), associada ao tempo caótico das guerras de todos contra todos;

na segunda etapa, emerge o chefe clânico, *edoga*, defensor dos seus subordinados, que instaura gradativamente a paz e uma ordem social baseada na nominação e na troca de mulheres e de mortos entre metades matrilineares, gerando a segmentação interna em matriclãs diferenciados em termos de uma hierarquia de prestígio de *aroe*.

O chefe clânico, *edoga* (ou *edaga*, *edogwa*, termos cuja raiz *edo* — significa “morar”, “existir”, “governar” (cf. EBI: 555) é concebido como herói mítico e representa o princípio de organização política vigente desde os primórdios da sociedade Bororo, já que ele possui nomes considerados como mais antigos e mais recentes. Os *aroe* do chefe clânico *edoga* são ofertados a membros de clãs de outra metade fazendo emergir os “pais” (*receptores de aroe*), “filhos” (*doadores* ou *descobridores de aroe*) e “mães” (mulheres do grupo dos receptores de *aroe* encarregadas de preparar as bebidas e charutos oferecidos às almas dos seus mortos clânicos) formando pares de aliados por *aroe*, díades estas que orientam as preferências matrimoniais, razão pela qual homens de metades diversas consideram-se “pais” e “filhos” entre si.

A troca de *aroe* subsume, além de cantos, danças feitas no pátio da aldeia que haja um caçador de outra metade daquela do morto destinado a substituí-lo na dança e na caça de uma onça (*mori*). Formam-se daí famílias rituais constituídas de “pais”, “mães” e “filhos” pela vinculação a um morto.

Os nomes especiais recebidos pelos integrantes destas famílias rituais: dois homens da mesma metade, um, casado com a “mãe” ritual ou “dona” do/a morto/a razão pela qual é tido como o “pai” ritual; outro, um caçador, substituto do/a finado/a. Como o/a finado/a é considerado/a “filho” da mulher que representa o papel de “mãe” ritual, o seu substituto, o caçador, também o será.

Observamos, portanto, duas modalidades principais de “pais”, “mães” e “filhos”: a) pais, mães e filhos naturais; b) pais, mães e filhos cerimoniais ou rituais. A classe das categorias cerimoniais (b) pode, por sua vez, ser subdividida em 1) “pais”, “mães” e “filhos” por trocas cerimoniais (*akiró*) entre as metades acarretando alianças matrimoniais;

e, 2) “pais”, “mães” e “filhos” por trocas cerimoniais (*mori*) entre as metades que não envolvem alianças matrimoniais mas padrões de distribuição cerimonial de alimentos, nomes e enfeites.

As modalidades de pais, mães e filhos possuem implicações sociais diversas: pais e filhos “naturais” nos falam da estrutura dos grupos domésticos; pais e filhos cerimoniais (*akiró*) nos remetem à divisão dual (Tugarege-Ecerae) das aldeias, e, pais e filhos por *mori* nos levam à consideração do cosmos Bororo dividido entre homens e animais, vivos e mortos, e, *bope* e *aroe*.

As famílias nucleares de natureza ritual inspiradas pela morte de onças evocam o mito dos *Bakororo-doge*, o embrião mítico do cosmos Bororo que sintetiza a troca entre Ecerae e Tugarege, vivos e mortos, animais e homens, trocas de *aroe* (mortos humanos e animais) ritmadas pelo *bope*.

Trata-se de uma troca levada até as últimas conseqüências, muito bem ilustrada por *Meri*, que se enriquece às custas de artifícios pouco honrosos contra seus parceiros para obter instrumentos, enfeites e mulheres mais belas. E, por cúmulo da ironia, por um pote quebrado, *Meri* se vai ao céu em troca dos eternos tributos de oferendas alimentares que, desrespeitadas, sempre acabam matando os Bororo.

Em sua lógica própria, a troca se difunde, pois, além de recursos, trocam-se cônjuges e crianças que os genitores oferecem a nominadores de prestígio visando a obtenção de benefícios.

Ora, até disso o malvado *Meri* tira a sua vantagem pois mata para depois ressuscitar os filhotes do socó para tornar-se “dono da noite”³⁴.

Meri é, portanto, a encarnação lógica da troca levada às últimas conseqüências, a ponto de tornar diluídos os limites entre a “troca” e o “tributo”, este último expressão de uma ordem social hierárquica talvez inspirada por influências culturais advindas do Pantanal. (cf. Dietschy 1958)³⁵.

MITO, RITO E ETNO-HISTÓRIA

A emergência do cosmos, tal como é relatada nos mitos, é dramatizada por ocasião dos funerais Bororo. Podemos partir da hipótese de que o “caos” primevo ou o estágio de guerra de todos contra todos correspondem às tensões sofridas pelos enlutados durante as primeiras fases do funeral: gritos, choros, arrancar os cabelos, cortes do corpo, etc., verdadeira dramatização de acirradas lutas contra o maléfico *bope*.

Durante a vigência do “estado de guerra” entre os antigos Bororo ainda não pacificados, os ataques dos inimigos e das onças constituíam

importantes *causae mortis*. Tudo leva a crer que, com a pacificação imposta pelo branco e a conseqüente decadência das organizações guerreiras, as “vendettas” feitas em nome dos mortos tenham se restringido às caçadas de onças que assumem a conotação de guerras. (cf. Muccillo 1983: 55-57).

As danças funerárias feitas durante o período de espera pela decomposição do cadáver após o enterramento primário no centro do pátio seguem sempre uma ordem fixa: iniciam-se pelos portadores de folhas (*Iwodu*, *Kaiwu*, etc.) e finalizam-se com a pomposa dança do substituto do finado, ricamente ornado com viseira de penas de japu, diadema de penas de arara, recoberto de plumas, antes da lavagem e decoração dos ossos para o sepultamento definitivo fora da aldeia.

Esta sequência de danças tem sua explicação: segundo o mito da Cessão dos Poderes (EBII: 127), os portadores de folhas possuíam “poucos presentes” para ofertarem a *Akaruio Bokodori*, enquanto os portadores de penas, *Baitagogo* e *Boroge*, possuíam grande quantidade de magníficos enfeites plumários, razão pela qual o herói resolveu transformá-los em seus “filhos”, isto é, doadores de enfeites associados a cantos e cerimônias das mais importantes. Em suma, a sequência evidencia um aumento da qualidade e quantidade de enfeites plumários que, como sabemos, envolvem circuitos de distribuição de penas e rituais de confecção de artefatos cada vez mais sofisticados.

Sabemos que os diademas de penas de arara, por ex., são confeccionados na grande choupana central, lugar de reunião dos chefes clânicos das aldeias. Sabemos também que os chefes de aldeia, representantes do mais alto prestígio tribal, usam o *aroe eceba*, a coroa feita com penas de gavião-real circundada por três diademas do tipo *pariko*, além de numerosos “pregos” (espécie de adorno plumário para a cabeça) razão pela qual é possível estabelecer uma relação direta entre a hierarquia de prestígio social e adornos mais ou menos sofisticados.

Concluindo, a sequência das danças funerárias permite sugerir que o reestabelecimento de uma nova ordem comunitária rompida pela morte de um Bororo, é feito à base de trocas de enfeites, alimentos e serviços cerimoniais entre os diversos segmentos clânicos que a constituem. Este processo de trocas cerimoniais encerra-se com a entrega do couro de uma onça pelo caçador para a liberação do luto dos parentes próximos do seu morto. Reinstaura-se a integridade da comunidade pela reconstrução da choupana dos enlutados e pelo corte dos cabelos destes que, voltando a usar pinturas e adornos, retomam suas atividades rotineiras.

As danças dos espíritos clânicos representados nos funerais possuem a conotação de movimentos de fora para dentro da aldeia, tal como

Münzel o sugere para as danças Kamayurá (cf. Münzel 1971: 123). Os *aroe* vêm aldeia adentro a partir de clareiras cerimoniais (*aije muga, mano pa*) ou da choupana central, cosmologicamente associada à floresta pois como esta, possui o jatobá, simbolizado pelo esteio central, o lugar em que aparecem os espíritos *Meridoge Aroe* (cf. EBI: 105 tanto o jatobá quanto os espíritos *Meri-doge* pertencem ao mesmo clã, os *Baadojebage Cebegiwuge*, chefes construtores de aldeias).

Do ponto de vista sociológico, os “movimentos de fora para dentro” feitos pelos *aroe* correspondem à interação mais ou menos tensa, durante os funerais, de homens pertencentes a aldeias diversas que, observando e criticando-se mutuamente, participam de danças, cantos, caçadas e pescarias coletivas em nome dos mortos do lugar.

Em termos residenciais, a instituição da substituição dos finados engendra a convivência prolongada de homens e mulheres pertencentes a clãs de metades diversas.

Segundo o Bororo Cirilo, cada clã possuía no passado, além de aldeias (“moradas”), zonas de exploração exclusivas, possivelmente visitadas por ocasião das migrações sazonárias e dos funerais, que sempre acarretavam fluxos demográficos entre as aldeias.

Desta perspectiva, a co-residência em uma só aldeia de todos os clãs implica na possibilidade de dispor, pela troca e redistribuição, de recursos dos mais variados (no caso, não perecíveis tais como penas, couros, bicos, garras e dentes, sementes de milho, urucu, algodão, fumo, e outras matérias primas).

A convivência prolongada entre representantes de clãs diversos numa mesma aldeia acarreta a possibilidade de desfrutar de recursos advindos do conjunto das aldeias organizadas segundo o mesmo modelo.

A distribuição dos parentes de cada clã pela totalidade das aldeias coexistentes em um mesmo tempo histórico acarreta a disponibilidade de recursos existentes no raio de exploração de cada uma delas. Sabemos da diversidade de nichos ecológicos desfrutados por cada aldeia, aumenta também o acesso a recursos mais numerosos e diversificados que podem gerar um processo de sofisticação tecnológica e consequente difusão cultural ³⁶.

A possibilidade da co-residência entre representantes de todos os clãs numa mesma aldeia aumenta no contexto de relações pacíficas entre as diversas comunidades que, por terem parentes em qualquer outra, se devem hospitalidade mútua.

A emergência desta ordem social multiclânica implica também na alteração dos controles de tensões e antagonismos, expressos em momentos

cerimoniais do passado quando, segundo Crocker, representantes de metades diversas se hostilizavam reciprocamente³⁷.

Os direitos clânicos sobre os diversos recursos materiais e espirituais são organizados em termos de uma hierarquia. Também os diversos mortos do clã não possuem o mesmo valor, razão pela qual os serviços funerários devem ser dados a membros de outra metade com valor equivalente. Por isto, a convivência de todos os clãs de ambas as metades numa só aldeia possibilita o melhor atendimento cerimonial às exigências de valor diferencial de cada membro do clã.

Visto o caminho dos *aroe* (*utawara* — dele a estrada) ser o mesmo estabelecido para a outorgação de direitos de casamentos (cf. mito da Cessão de Poderes), a aldeia “aberta” a todos os clãs passa a poder funcionar como unidade também em nível econômico e político, dada a importância da divisão sexual do trabalho e a organização das principais atividades coletivas pelos chefes construtores de aldeia (*Baadojebage*).

Segundo Cirilo, foi o *Baadojeba Akaruio Bokodori* o responsável pela unificação de todos em uma aldeia “aberta” aos oito clãs. Foi ele também o responsável pela supressão das guerras intestinas no território consolidando a ordem social verdadeiramente Bororo. A domesticação das tensões desintegradoras foi realizada pela troca de *aroe* que, em outras palavras, significa a troca de mortos e de cônjuges entre grupos que, não tendo laços de parentescos entre si, poderiam chegar facilmente à guerra.

CONCLUSÕES

Os dados relativos à mitologia e às escassas informações etno-históricas permitem sugerir uma tendência geral do processo de formação da sociedade e cultura Bororo caracterizado pelo contraste entre duas grandes fases: a primeira, associada à guerra de todos contra todos e à ausência de trocas; a segunda, à troca e à emergência da organização social dual fundamentada nas metades e nos clãs.

Procuramos correlacionar além de mitos e informações etno-históricas, dados relativos às danças funerárias, às espécies clânicas e aos termos de parentesco, conforme se pode observar no quadro a seguir.

Macro e micro-processos parecem conferir-se inteligibilidade mútua: cada funeral Bororo revive um estágio caótico inicial a partir do qual emerge um novo estado de coisas, uma “nova ordem social”, representada pela reafirmação da confederação, sob a forma de aldeias abertas a todos os clãs, moradas de “homens” pacificados pela troca.

Sugerimos que a investigação paralela dos mitos, ritos e dados etno-históricos e etnoarqueológicos seja imprescindível para a compreensão de processos culturais de formação, consolidação e transformação de sociedades tribais brasileiras.

Esta metodologia envolve a interdisciplinaridade bem como a idéia de que os mitos possam nos fornecer elementos importantes ao estudo de sistemas de transformação sócio-cultural.

Poderiam ser vistos como modelos de processos estruturais básicos às sociedades tribais em questão, espécie de “paradigmas processuais” que talvez possam inspirar micro-processos tais como pequenas histórias locais ou mesmo histórias de vida (cf. Melatti 1970), aspectos que mereciam ser aprofundados por novas pesquisas.

Conforme o quadro, o processo de desenvolvimento da sociedade Bororo, tal como aparece nos mitos, é concebido em períodos que nada tem a ver com a periodização histórica no nosso sentido. Trata-se portanto de uma história conjectural a ser cotejada com os resultados de levantamentos arqueológicos e etno-históricos ainda não concluídos.

A história da sociedade Bororo ainda está para ser pesquisada e não se confunde com a histórica mítica ou genealógica.

Não sabemos ainda qual a validade em termos da investigação arqueológica da hipótese que concebe a sociedade Bororo como resultado da fusão ou “compressão” cultural de grupos historicamente diversos.

Sabemos que diversas outras sociedades tribais — a alto-xinguana ou a dos índios Mundurucu, por ex. — emergiram com base na aglutinação de grupos culturalmente heterogêneos e sociologicamente distintos, o que permite supô-lo também para explicar a formação da sociedade Bororo.

Contudo, experiências históricas paralelas não são concebidas do mesmo modo pelos que as vivem.

Os Bororo concebem a sua experiência histórica em termos de uma interpretação mítica, segundo a qual a formação da sua sociedade é metaforicamente expressa por um processo de “hominização” intensificado, pela emergência gradativa de um sistema de trocas entre parceiros cada vez mais humanos.

Em suma, os mitos legitimam diversas modalidades de troca que fundamentam as instituições, os valores e as técnicas sociais básicos à ordem social Bororo. Acreditamos que seja uma especificidade da cultura Bororo elaboração tão minuciosa e permeadora desta filosofia *echangiste*.

que abarcando desde os aspectos mais importantes ligados à sobrevivência até os mínimos detalhes de uma etiqueta ou de um motivo decorativo chega às suas últimas consequências.

NOTAS

(1) — Segundo Colbacchini e Albisetti, a lenda de *Meriri Poro* “é muito importante porque acena a divisão da tribo nas duas sessões dos TUGAREGE e dos EXERAE e à prática daquela rigorosa exogamia entre duas sessões que até hoje está em uso. Não se deve acreditar porém que esta lenda conte o primeiro nascer das duas sessões, porque JOKURUGWA não fez senão restabelecer as duas sessões desaparecidas por causa do cataclisma. Assim também a instituição dos 8 clãs e do matriarcado que lhes está anexo, são muito anteriores; por esse motivo JOKURUGWA pôs suas filhas e seus filhos TUGAREGE e EXERAE, primeiros estípites dos clãs novamente restabelecidos” (Colbacchini e Albisetti 1942: 201).

(2) — “Soubemos que, em tempos remotos, houve uma guerra entre as duas partes da tribo. Muitos pereceram naquelas lutas intestinas. Um dos chefes, denominado depois *Mamuianguexeba*, “matador”, indignou-se porque seus súditos não o atendiam e continuavam lutando entre si. Armou-se de um arco ornado com tiras de pele de onça, seu ascendente mais remoto, e se pôs a flechar os índios que estavam em brigas, matando muitos de ambas as partes. Os restantes fizeram paz entre si e continuaram a viver amigavelmente no mesmo povoado... Trata-se talvez de um primitivo episódio da história dos gêmeos míticos, no qual teria havido uma substituição do nome do herói que, como acabamos de ver, considera a onça o seu ascendente mais remoto” (Schaden 1959: 99).

(3) — “Frequentes e enormes são os anacronismos que não permitem estabelecer uma idade relativa aos fatos mitológicos descritos. Eis um anacronismo típico: a lenda de BAITAGOGO diz que realmente esse herói criou a água que depois se povoou de peixes por mérito de BAIPORO... Ao contrário, o mito de BAKORORO e ITUBORE supõe que já existissem os rios e os peixes; até uma de suas empresas foi a de matar os peixes que devoravam os homens. Entretanto a era de Baitagogo é evidentemente posterior à dos dois irmãos BAKORORO e ITUBORE, porque esses na lenda de BAITAGOGO são lembrados como antiquíssimos heróis”, (Colbacchini e Albisetti 1942: 117).

(4) — Segundo a interpretação de Zerries o espírito *aije*, monstro aquático, associado aos zunidores dos fortes *Tugarege*, possuía um significado diferente antes de sua associação com o culto dos mortos, de origem Gê. Representava antes, como no caso Xerente, uma entidade sobrenatural (provavelmente um “senhor dos animais”) ligada à caça. (Zerries 1953: 300-301).

(5) — Segundo a versão do mito dos *Bakororo-doge* na EBII, as *causae mortis* dos Bororo (*meri bope, maereboe, adugo, aigo, aipobureu, awagu, etári, ikuru, ewa, atuge, ore, apekura, pobogoreu, kaiamo, maregedu*) falam de inimigos, cobras, felinos, insetos associados a um mundo distante dos *Bororo*. Diferem de outros seres (*Kidoe, Pawoe, Bace Koguio, Aroe Eceba*) que acabaram sendo dominados pelos *Bakororo-doge*, em especial, *Marugodo*, o ser maléfico que lhes matou a mãe, transformando-se em belas pinturas corporais, viseiras, pregos de penas, etc., enfeitando os irmãos. Tais seres (*aróe*) acabaram sendo incorporados e domesticados pelos irmãos, no que diferem dos *bope* incontrolláveis (EBII: 216).

(6) — O túmulo, feito no centro da praça, é o refeitório do *bope*, que vem comer o cadáver debaixo da terra. Talvez seja possível sugerir a associação entre o *bope* com um *out-group* distante, além do território *Bororo*, inimigos tais como os *kaiamo-doge* que comem a distância as almas dos Bororo, repasto que se consuma por ocasião de ataques. Por ocasião da presença de um morto na aldeia, devidamente enterrado na praça, é como se os maléficos inimigos *bope* estivessem,

debaixo da terra, realizando a sua refeição antropofágica. Haveria pois um ritual canibalístico na praça semelhante àquele, realizado por *homens*, entre os Tupi-nambá (Métraux 1970). Já os Bororo homens, em vez de comerem a carne dos seus inimigos, ingerem-na depois de transformada em animais, peixes, frutos, etc., que integram o rol dos totens clânicos. O canibalismo propriamente dito é feito pela Onça, sucedâneo do morto, que vai tirar sua desforra ingerindo algum animal sucedâneo do seu "inimigo".

(7) — Infelizmente não dispomos de informações suficientes para aprofundar a questão embora novas investigações de campo, principalmente sobre o cultivo tradicional do milho, permitem sugerir algumas pistas. No passado, associado à estação seca e à iniciação dos *Ipore* (solteiros, talvez "guerreiros"), parece ter havido um ciclo cerimonial em que os astros e as constelações assumiam grande importância. Sabemos também que, como o resalta Schaden, os rapazes olham para o alto quando recebem o *ba* (estojo peniano) e a nomeação das crianças se faz com o levantar do sol. Além disso, o *bari* também olha para o alto ao invocar o *bope* para os exorcismos e o sol é importante para ritmar a sequência dos cantos e danças funerários.

(8) — Os nomes de caça de morte são sempre derivados de algum acontecimento notório durante a caça ou obtenção de uma onça, seguido dos sufixos UO (para o pai ritual), CE (para a mãe ritual), EPA (para o caçador) e o prefixo AROE (para o morto). (Viertler 1976: 60-61).

(9) — "Os índios portanto supõe que o *aroe kodu* seja sempre prenúncio de mortes e desgraças e imaginam que um *bope*, espírito malfazejo causador do aerolito vá de antemão à aldeia de suas futuras vítimas para levá-las juntamente com os objetos que seriam incinerados nos funerais. Estes são simbolicamente queimados durante o fenômeno luminoso, enquanto a alma volta, também alegoricamente, para a terra esperando, sem saber, o dia da morte que será justamente o castigo anunciado pelo *bope* com o aparecimento do *aroe kodu*" (EBI: 168-169).

(10) — Também não é fortuita a relação entre os *Aroroe*, o clã do primeiro *Baadojeba Baitagogo*, e a introdução do *kogu* (cinto feminino) entre os Bororo (cf. EBI: 315), visando controlar a vida sexual das mulheres da aldeia. Segundo a Nota 22 (EBII: 125), *Baitagogo*, ao apoderar-se do espírito *aije* (espírito do zunidor), apodera-se, ao outorgar a todos os clãs da metade *Ecerae* o direito de representação dos *aije-doge aroe*, do direito de casar com todos eles. Em outro mito, o da Pescaria das Mulheres (cf. EBII: 913 Nota 6), *Baitagogo* aparece sob a forma de Homem-Ariranha (*Ipie*), ser pescador, que, com seus súditos, é massacrado pelos maridos das mulheres que com eles mantêm relações sexuais. Acaba por sobrar apenas uma única ariranha (provavelmente simbolizando as relações sexuais extramatrimoniais). De qualquer modo, a tendência dos *Ipie* é apoderar-se das mulheres dos Bororo. O termo *Bakora* (ligado a *Bakororo*) significa poliginia que, desta perspectiva associa-se apenas aos chefes representantes dos *Bakororo-doge*, nunca aos *baire* ou aos *aroe etawara arege* (EBI: 206).

(11) — A realização dos funerais Bororo envolve a presença obrigatória dos membros do clã enlutado espalhados, como os parentes de *Nonogo Porî*, por diversas aldeias amigas. Nestas ocasiões são feitas caçadas, pescarias e realizadas as cerimônias de representação dos ancestrais clânicos.

(12) — Segundo Firth, a relação entre mitos e acontecimentos históricos seria menos variável com relação a acontecimentos mais recentes enquanto o passado remoto é mais sujeito a interpretações discrepantes. No caso Bororo, segundo a mesma idéia, o passado remoto corresponderia ao estágio da guerra, da não-troca, enquanto o passado menos remoto seria representado pelos mitos que falam das descobertas dos "aroe", primazias clânicas e privilégios que não permitem dúvidas ou polêmicas.

(13) — "Os *kaiamodogue* são uma tribo cuja língua os bororo ignoram... provavelmente correspondem aos Chavantes ou Acua; talvez pertença a grande

família Caiapós. Entre as duas tribos há ódio inextinguível... pela tradição sabem que os antepassados remotos conheciam outras tribos indígenas como os *Baruidogue* e os *Barugiraddudogue*, os quais viviam em cavernas ou antros de pedra. Os bororo apelidavam esses primevos de Toritaddaúgue (os que moram dentro da pedra), trogloditas" (Colbacchini e Albisetti 1942: 150).

(14) — Segundo Hugo Airugodo, os *Koroge* inserem-se como subgrupo dos *Paiwoe*, clã *Tugarege*, o que permite inferir que os Bororo de antigamente tinham o costume de perfurar e nominar filhos homens de mulheres *Koroge*. Segundo o mito da luta de *Birimodo* e *Aroia Kurireu* contra os *Kaiamo-doge*, também praticavam o rapto de inimigos, posteriormente nominados aos pares (um homem e uma mulher), e absorvidos como cônjuges.

(15) — O sangue de *Butoriku*, o monstro habitante das pedras, fecunda a mãe humana de *Jure*, sucuri, espécie clânica dos *Kie*. *Butoriku* possui, junto à sua caverna, um colar do tipo "meriri" (pertencente a membros do clã *Paiwoe*, da metade *Tugarege*), sendo morto e esquartejado por *Pari Jura*, que vinga uma mulher morta. *Butoriku* é um dos "habitantes das pedras" — *Toritadauge*, expressão utilizada pelos Bororo para falar de áreas tradicionalmente ocupadas pelos *Paiwoe* e pelos *Bokodori* (cf. Notas de campo do Projeto Arqueológico e Etnoarqueológico da bacia do S. Lourenço, Tadarimana, 1984). Tudo leva a crer que a luta contra *Butoriku* tenha sido uma vingança contra um inimigo (talvez habitante de abrigos de pedra, existentes na área Bororo) que fincava, perto dela, os troféus de guerra, no caso um colar "meriri" de uma mulher *Paiwoeda*, talvez consumida canibalisticamente, segundo o sugere o nome *Kie Marege Ekojeba* (devorador de Bororo). A associação entre "inimigo" e *Butoriku*, pai de *Jure*, a sucuri, espécie clânica dos *Kie* lembra a idéia da cobra perigosa da mitologia Carib das Guianas, cujos pedaços putrefatos originaram os cruéis inimigos. As mulheres envolvidas pelo mito de *Butoriku* e o de *Jure* são *Bokodori* e *Paiwoe*, esposas e mães de cruéis inimigos mortos. Das cinzas de *Jure* surgem plantas úteis (urucu, algodão) que passaram a ser difundidas para todos, embora constituam primazias *Bokodori* e *Paiwoe*.

(16) — Este privilégio cabe a todos os clãs *Ecerae* que podem usar o nome *Bakororo*, no caso, representantes dos *Baadojebage Cobugiwuge*, *Baadojebage Cebe-giwuge* e *Kie*. *Boroge* ao se ver ameaçado por *Adugo* (Onça), oferece-lhe sua filha para esposa, instaurando-se a paz. Neste caso, o tributo é representado por uma mulher. No mito, a sua filha bem como a sua própria esposa pertencem ao clã *Badojeba Cobugiwu*, portanto, um dos *Bakororo-doge Ecerae*, o que permite inferir que o "caminho" das penas do gavião real, devidas como tributo aos vencedores *Ecerae*, é o mesmo que preside a distribuição das mulheres para os vencidos. Trata-se portanto de uma troca assimétrica entre vencedores e vencidos, os primeiros dando esposas, os últimos, tributos em matéria primas e outros privilégios materiais. Esta troca é geralmente designada como "akiró".

(17) — Talvez seja possível interpretar este "extermínio", além do seu sentido mais literal de "massacre" como significando *morte social*, ou, *esquecimento* por parte dos sobreviventes. Desta perspectiva, a "ressurreição" dos mortos feita por *Meri* equivaleria à prestação de serviços funerários por substitutos (*aroe maiwuge*, *iadu-mage*) que fazem aparecer os seus respectivos substituídos (mortos — *aroe*) por danças, caçadas e pescarias coletivas.

(18) — O instrumento para a perfuração — *baragara* — também constitui uma arma. Aparece no mito dos *Bakororo-doge*, equivalendo, de certa forma, às garras do *aroe eceba* (gavião real). No caso da caça do *aroe eceba*, o irmão menor protege-se por meio de um cordel de cabelos humanos (*ao pega*) para atrair, sobre a sua cabeça, o perigoso monstro que, enroscando-se nele com as garras é morto a cacetadas pelo irmão mais velho.

(19) — Para os Bororo, a estética humana inclui a depilação dos pelos faciais e corporais visando a aplicação de pinturas à base de urucu, carvão, taba-

tinga e genipapo, complementada pelo uso de colares, cintos, amarraduras e enfeites plumários em orifícios culturalmente produzidos. Completam esta estética diversas modalidades de penteados expressando "estados" como o luto, a procriação, a guerra, etc.

(20) — Os mitos revelam relações positivas entre Ego feminino e seu *edoga* (cf. mito de *Araruga Paru*) ou Ego masculino e sua *arugo* (cf. mito de *Kuieje Kuri*), o que lembra as práticas de nominação Krikati tal como foram apresentadas por Lave. Do ponto de vista sociológico, são evidentes as relações de proteção que um homem dispensa à filha do irmão, sua *irago* (nominada, "filha de clã" no dizer de Hugo Airugodo — C. Grande 1970), que sempre recorre a ele ou ao seu irmão maior em caso de necessidade (cf. Viertler 1982). *Arugo*, irmã do pai, assiste *Uce* (dele a mãe) durante o parto. É a ela que Ego deve a vida quando esta não lhe for tirada por algum sonho mau tido pelos genitores. Portanto, *Uo* e *Uce* (pai e mãe) podem matar Ego, enquanto feto, por meio de remédios ou práticas abortivas. Depois do parto podem também matá-lo por conduta alimentar e sexual inapropriada (cf. Viertler 1976). Também nos mitos, as relações de Ego masculino e seus pais são tensas: no mito da Subida dos Moços, a mãe chega a espancar o filho, no mito de *Toribugu*, o pai quer matá-lo. Em suma, para Ego, os nominadores "*edoga/arugo*" representam relacionamentos de proteção, menos tensos do ponto de vista corporal e mental do que os com os seus pais.

(21) — Segundo a versão de Baldus, a mãe, uma mulher *Baadojebado Cobugiwudo*, é morta pela sogra. O termo de parentesco "*arugo*" (sogra, tia paterna), em especial sua forma prefixada "*imarugo*" (minha sogra) talvez tenha alguma ligação com *Marugodo* (sendo o "do" o sufixo de "fazer" — portanto, "fazer sogra"), uma larva ou ser maléfico, que faz a mulher desobedecer às ordens do marido para morrer. Também a mulher de *Baitagogo*, uma mulher *Bokodori Ece-raedo*, é estrangulada pelo marido pelo fato de cometer adultério.

(22) — Trata-se de armas feitas de madeiras duras, cordas de cipós, furadores utilizados fora da aldeia, contra os inimigos; e de instrumentos musicais de sopro tais como o *ika*, o *pana*, os *powari aroe* e flautas de taquara, usados na aldeia em diversos momentos do funeral. O *ika*, instrumento de sopro do herói *Bakororo*, constitui uma espécie clânica dos *Bokodori Ecerae*, no mito, "esposas" e "filhos" de *Baitagogo*. Em outras palavras, após a morte de *Baitagogo*, são os seus afins *Bokodori* (pois *Baitagogo*, pelo fato de ter duas esposas *Bokodori*, ainda possui uma após eliminar a adúltera) que lavam os seus ossos e que lhe fornecem um *iadu* (um substituto que vai eliminá-lo), *Ecogo* que vinga, pela morte do "pai" *Baitagogo*, a morte da sua "mãe". A vendetta se consuma pelo fato de fazer brotar um enorme jatobazeiro no ombro de *Baitagogo* que por isso deve abandonar a aldeia e entrar nas águas. Por outro lado, existe uma relação especial entre o toque do *ika* e os homens *Bokodori Ecerae*, "filhos" de *Baitagogo*, que acabaram por eliminar o perigoso "pai" matricida.

(23) — Não há alusão aqui, como acontece em outras áreas culturais tais como o Alto Xingu, à criação dos gêmeos dentro da água. Contudo, a associação entre *aroe* (almas dos mortos) e a água preconizada por Crocker, poderia permitir tal interpretação, o que seria corroborado pelo fato de *Baitagogo*, após a morte, ter voltado as águas sob a forma de um chefe de Homens Ariranhas para a realização de pescarias em nome das almas; pelo fato de haver o sepultamento dos cestos funerários sob as águas de lagoas, lugares associados ao *aije*, o perigoso monstro aquático; pelo fato de ocorrerem constantes "banhos" dos dançarinos e do cadáver durante os funerais, cuja visão é terminantemente proibida aos não iniciados.

(24) — O cordel de cabelos humanos fabricado com as mechas de cabelo arrancadas principalmente pelas mulheres enlutadas, talvez possam representar um sucedâneo das imensas cordas de algodão e embira fabricadas pelos Tupinambá, destinadas ao aprisionamento dos inimigos depois cerimonialmente sacrificados e consumidos em refeições antropofágicas.

(25) — As armas do finado são providenciadas pelo “pai” ritual, incumbido, enquanto cunhado, de fabricar as armas do grupo dos enlutados por ordem dos irmãos de sua esposa, os donos do morto (*aroe*).

(26) — Lingüisticamente, tal concepção de primazia é expressa da seguinte forma, *imi-re-itanagodu mode ji rugadu* (eu minha posse terei ele mesmo i.e. este será meu). (EBI: 104-105).

(27) — Segundo a Enciclopédia Bororo, *Bakororo* é propriedade dos *Aroroe*, clã de *Baitagogo* (EBI: 106). O termo *anagodu* expressa a propriedade do espírito, pois esta se manifesta, entre outras coisas, no direito que têm os membros do clã possuidor em inspirar nele os antropônimos dados aos jovens. Assim, o nome *Bakororo* (*Baitagogo* depois que morreu) constitui um nome do tipo *Ie* pertencente aos *Aroroe Cobugiwuge* bem como o nome *Bakororo Atugo* (listras de *Bakororo*) ou *Bakororo Ikare* (arco de *Bakororo*). Desta perspectiva não há contradição entre o fato de *Baitagogo* ter cedido os seus poderes e o de ter reiterado a posse do cargo de chefe da aldeia, cargo este associado ao espírito *Bakororo*.

(28) — Nos mitos são frequentes passagens aludindo à origem do patrimônio clânico de *aroe* num ambiente de tensão:

o “filho” (membro do grupo dos doadores) falando:

“... *iorudu-re aro’ei máre in-ai-re i-orudu-re aro’ei...*” (EBII: 934)

(eu visão tive espíritos mas mim a, minha visão tive (dos) espíritos eles)

Esta afirmação origina-se das leis clânicas que dão ao descobridor de algum ser o direito de posse (EBII p. 935 nota 7).

o “pai” (membro do grupo dos receptores) respondendo:

“*Boro, boro, in-ai-re a-erudu-re aro-ei. dukodi-re i-wororo*

(Não, não, mim para tua visão tiveste dos espíritos, por isso eu representação)

mode e’ho ak-ái” (EBII: 968)

(darei eles com ti a)

Cf. Nota 43 “Dar-te-ei a representação deles, i.e. Dar-te-ei o direito de fazer uma representação em honra desses espíritos”.

(29) — A realização de danças funerárias é acompanhada dos maiores cuidados por parte dos homens, que passam “remédios” para defender-se dos *aroe* (simbolizados pelos adornos de penas) por meio de pinturas. Também os petrechos cerimoniais (bastões, cacetes, bandeias, instrumentos musicais) devem ser manejados cuidadosamente, qualquer descuido envolve um mau agouro para o descuidado. Também as mulheres e crianças são afastadas em diversos momentos do funeral, quando são impedidas de olharem principalmente os banhos feitos sobre o túmulo e a cerimônia do zunidor.

(30) — O diálogo do *aroe maiwu* (morto recente) com os seus parentes ocorre por ocasião da construção de um tabernáculo dentro da choupana central, quando um homem iniciado como *aroe etawara are* (conhecedor dos caminhos da alma) “recebe” a alma que passa a conversar com os parentes.

(31) — Os animais domésticos vivem dentro das choupanas dos seus donos. Os artefatos ligados ao culto dos *aroe* são cuidadosamente guardados nas choupanas das mulheres do clã dentro de cestos (as cabacinhas mortuárias) e estojos (para guardar penas e enfeites preciosos) pendurados abaixo do teto, lugar frequentado pelas araras da casa. O mito de *Magurereu* relata a profanação de uma “cabeça” (cabacinha de um morto) que caído no chão da choupana acabou virando o perigoso espírito *Imedu* (cf. EBII: 709 mito das Pombas).

(32) — O exemplo mais claro para compreender o totem “abrigo”, é representado pelo mito de *Ipere Eceba* que designa para abrigo temporário dos mortos do seu clã, o socó. Segundo Hugo Airugodo, a invenção dos nomes das cerimônias constitui uma criação dos chefes do clã: “Aí nos enfeitou ele assim e depois falemo: ‘Como é que nós vai chamar ele?’ ‘Socó!’ Aí fica bom” (C. Grande 1970).

(33) — Os *aroe* incluem as mortes acarretadas por guerras e as alianças inter-clânicas entre os doadores e receptores de enfeites plumários e de estojos penianos (*ba*). Segundo a versão de Rondon, o chefe *Jerigi Otojãwu* foi ajudado por seus *iorubadarege* (doadores e receptores de estojos penianos) para derrotar os *Koroge*, depois pacificados. Nas guerras havia também a solidariedade entre “irmãos de metade” (cf. mito da luta de *Birimodo* e *Arola Kurireu* contra os *Kaiamo-doge*), o que também se expressa pelo mito de *Meri* e *Ari*, dois irmãos clânicos, pois o primeiro vinga o segundo. Segundo os dados apresentados tudo indica que a aliança política dentro das metades tenha se consolidado antes da instauração da paz entre os chefes máximos das duas metades, o que redundou na consolidação progressiva de um sistema de troca de cônjuges e de *aroe*.

(34) — Ser “dono da noite” significa ter o poder de interpretar os sonhos e demais fenômenos celestes noturnos e diurnos, coisa sempre feita pelos *baire*. Às vésperas do parto de uma criança, se os genitores não ficam em vigília, podem ter sonhos maus que acarretam o sufocamento do recém-nascido. A benevolência do *bari* para com os pais depende da conduta desenvolvida pelos genitores que devem respeitá-lo e acatar as suas recomendações para proteger a prole. Um modo de propiciar a boa vontade do *bari* é agradá-lo com belos presentes.

(35) — Alguns elementos permitem associar o culto do *bope* e a ordem social hierárquica aos representantes do clã dos *Kie*. Primeiro, porque é o *Kiedo Marege Ekojeba* o responsável pela trucidação dos *Marege*, índios não Bororo que não exorcizavam os alimentos. Na cerimônia de imposição do estojo peniano existe a participação dos *baire* que levantam para o alto um estojo peniano preto, do clã *Kie* que, segundo informações do *bari* Cirilo, tinham suas aldeias bem ao sul do território Bororo, o que poderia explicar possíveis influências do Pantanal (também conforme Dietschey 1958).

(36) — Um dos chefes *Uwaboreu* ensinou a outro técnicas mais aprimoradas de pesca que o segundo *Uwaboreu* desconhecia. Também *Baitagogo* sofisticou a viseira que seu irmão *Paiwoe* havia feito, não de penas de japu, mas de asas de segmentos de taquari. (EBII: 519).

(37) — Segundo Hugo Airugodo, os donos dos *Meri-doge* são muito “mar-rudo”, e, amarram de modo violento os enfeites nos dançarinos, o que evidencia tensão entre donos e representantes dos *aroe*, membros de metades diversas. A própria mitologia, como se viu atrás, ressalta o antagonismo entre as metades durante as trocas de *aroe* nos funerais.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, P. *Kwarip. Mito e Rito no Alto Xingu*. E.P.U. e EDUSP, São Paulo, 1974.
- ALBISETTI, C. E. e VENTURELLI, A. J. *Enciclopédia Bororo I*. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande. (EBI), 1962.
- . *Enciclopédia Bororo II*. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande. (EBII), 1969.
- BALDUS, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 101, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1937.
- COELHO, V. P. Informações sobre um instrumento de sopro dos índios Waurá. ms., 1984.
- COLBACCHINI, A. e ALBISETTI, C. E. *Os Bororo Orientais Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. Cia. Editora Nacional, Brasileira, Série Grande Formato IV, São Paulo, 1942.

- CROCKER, J. C. *The Social Organization of the Eastern Bororo*, Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1967.
- . "Reciprocidade e Hierarquia entre os Bororo Orientais", In Schaden, E. (ed.) *Leituras de Etnologia Brasileira*, parte III, p. 164-185. Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1976.
- DIETSCHY, H. "Amazonas-Indianer. Umwelt, Bevölkerungsdichte und Gesellschaftsform im Amazonasgebiet (Eine Notiz über die Karajá-Indianer). Korrespondenzblatt, Geographisch-ethnologische Gesellschaft, 8. Jahrgang, Hefte 1/2, Basel, 1958.
- DORTA, S. F. "O Pariko na narrativa de Ukewai". *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, nº 13, agosto, Paulínia (mimeogr.), 1980.
- FIRTH, R. "Oral Tradition in Relation to Social Status", In Georges, R. A. (ed.). *Studies on Mythology*, p. 168-183, The Dorsey Press, Illinois, 1968.
- LEACH, E. "Myth as Justification for Faction and Social Change". In Georges, R. A. (ed.) *Studies on Mythology*, p. 184-198, The Dorsey Press, Illinois, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, C. "A Gesta de Asdiwal". In *Mito e Linguagem Social. (Ensaio de Antropologia Estrutural)*, p. 13-51, Comunicação 1, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- MELATTI, J. C. "O Mito e o Xamã". In *Mito e Linguagem Social. (Ensaio de Antropologia Estrutural)*, p. 65-74, Comunicação 1, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- MÉTRAUX, A. *A Religião dos Tupinambás e Suas Relações com a das Demais Tribos Tupi-Guaranis*. Basiliense, volume 267, Cia. Editora Nacional e EDUSP, S. Paulo, 1979.
- MUCCILLO, R. M. *Adugo — Boe E — Mori. Alguns Aspectos Etnográficos da Caça da Onça entre os Bororo de Mato Grosso*. Tese de Mestrado inédita, USP, São Paulo, 1983.
- MÜNZEL, M. *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingu-Brasilien)* Franz Steiner Verlag, GMBH, Wiesbaden, 1971.
- SCHADEN, E. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Ensaio Etno-Sociológico*. Ministério da Educação e Cultura. Serviço de Documentação. Rio de Janeiro, 1959.
- VIERTLER, R. B. *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de Sua Organização Social. Coleção do Museu Paulista, Série de Etnologia, 2, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da USP, São Paulo, 1976.*
- . *Aroe J'Aro. Implicações Adaptativas das Crenças e Práticas Funerárias dos Bororo do Brasil Central*. Tese de Livre Docência Inédita, USP, São Paulo, 1982.
- WÜST, I., SERPA, P. M. N. e VIERTLER, R. B. *Notas de Campo e relatórios à FAPESP do "Projeto Arqueológico e Etnoarqueológico da bacia do rio São Lourenço, MT". São Paulo-Goiânia, 1983.*
- ZERRIES, O. "The Bull roarer among South American Indians". *Revista do Museu Paulista*. N. S., VII, p. 275-310, São Paulo, 1953.

QUADRO DE CORRELAÇÕES ENTRE MITOS, RITO FUNERÁRIO E DADOS DA HISTÓRIA CULTURAL

Períodos	Dados referentes a eventuais processos históricos a serem confirmados p/pesquisa		Tempo Mítico	Tempo Ritual	Espécies Clânicas	Designações de Parentesco
	Interpretação de Zerries	Verbalizações de Cirilo				
Pré-Formativo	<i>Ecerae</i> (agricultores)	- ondas migratórias - aldeias e zonas de exploração excl. a cada clã	isolamento guerras ausência de troca	- luto intensivo - enterro primário	insetos (menos valorizados)	"pais", "mães" e "filhos" <i>naturais</i> (biológicos)
Formativo	invasão e conquista da área ocupada pelos <i>Ecerae</i> pelos <i>Tugarege</i>		início das trocas - descoberta dos <i>aroe</i> - distribuição do alimento do <i>bope</i> : BOE/MAREGE - chefes antigos menores chefes antigos TUGAREGE: <i>Baitagogo</i> <i>Boroge</i> dão o poder aos	- escolha do <i>aroe maiwu</i> - danças com folhas - danças com penas - enterro secundário	- animais e aves úteis de grande porte (muito valorizados) - espécies cerimoniais	"nominadores" "pais", "mães" e "filhos" <i>rituais</i> (culturais)
Consolidação	retomada do poder pelos ECERAE após a derrota dos TUGAREGE	- aldeias abertas a todos os clãs com a pacificação interna definitiva feita por <i>Akaruio Bokodori</i>	ECERAE <i>Bakorokudu</i> <i>Akaruio Bokodori</i>	- oferta do <i>mori</i> e liberação do luto		"nominado de onças mortas"

A MALOCA MARÚBO: ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO *

Delvair Montagner Melatti

Julio Cezar Melatti

(Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília)

A ESTRUTURA DA EDIFICAÇÃO

Maloca, cupixau ou cocameira são os nomes que os habitantes dos municípios amazonenses de Benjamim Constant e Atalaia do Norte dão às grandes construções alongadas, cobertas de palha da cumeeira ao chão, em que vivem os membros das tribos indígenas da bacia do Javari. Os Marúbo, que falam uma língua da família Pâno e constituem uma dessas tribos, chamam a essas construções de *shovo*¹.

Cada maloca ou *shovo* dos Marúbo abriga um grupo doméstico. Em certos casos, a maloca está tão longe de outras que o grupo doméstico vem a ser também um grupo local. Em outros, a maloca tem uma ou mais vizinhas, com intenso contato diário entre seus moradores, todas constituindo, provavelmente, um único grupo local.

(*) — Comunicação apresentada na mesa redonda — “Significação da Cultura Material e das Expressões Artísticas”, sob a coordenação geral de Maria Heloisa Fénelon Costa e a presidência do saudoso Aloisio Magalhães, incluída na programação da XII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em julho de 1980. O texto que ora se publica sofreu poucas modificações. Agradecemos ao desenhista Magno Ernesto Cavalcante, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, pelo traçado das plantas e da perspectiva de maloca que acompanham o texto.

A pesquisa sobre os Marúbo tem recebido o apoio do CNPq, FUNAI, MINTER e UnB.

As malocas variam em suas dimensões: aquelas medidas por nós tinham desde 9 até 31 metros de comprimento e de 7 até 17 metros de largura². O número de seus moradores também é variável; há malocas com menos de 10 e outras com mais de 40, mas a maioria delas tem um número que fica entre 20 e 30. Convém notar que alguns grupos domésticos Marúbo não vivem em malocas, mas em casas sobre pilotis, chamadas de “jiraus” no português regional e de *tapo* na língua Marúbo.

A maloca se constrói geralmente no alto de uma colina. A alguns metros da maloca, em torno do cimo da colina, se levantam jiraus (*tapo*), isto é, casas sobre pilotis, que não servem de morada, mas apenas como depósitos e oficinas. Entre a maloca e esses jiraus, o terreno é capinado. Os jiraus ficam justamente sobre a linha em que o topo quase horizontal da colina acentua seu declive. Além dos jiraus, ficam a roça (ou as roças) mais antiga, plantadas logo após a construção da maloca (as roças mais recentes ficam mais longe). Após a roça, a floresta. A posição da maloca, por conseguinte, é centro de uma série de círculos irregulares: pátio externo, jiraus, roça, limites da floresta.

Embora seu tamanho seja variável, as malocas são construídas segundo um modelo bastante rígido. A planta baixa da maloca é um polígono de dez lados, sendo dois deles bem mais longos que os demais. As duas únicas portas se abrem em ângulos opostos da figura, nas extremidades do comprimento da maloca. As peças de madeira que constituem a estrutura da construção se classificam segundo diferentes nomes. Assim, quase todos os pilares da maloca se chamam *natĩ*. Os pilares que se dispõem junto aos lados mais longos da maloca se chamam *txivi tava natĩ*. São geralmente quatro de cada lado; as malocas muito grandes têm cinco; as muito pequenas, três. A cada fila de *txibi tava natĩ* corresponde uma fila mais interior e paralela de pilares muito mais altos chamados de *kaya natĩ*. Os pilares colocados junto aos ângulos consecutivos àqueles que correspondem à posição das portas são chamados de *repã natĩ*. Somente os pilares das portas não se denominam *natĩ*, mas sim *koiti*. As terças, amarradas sobre encaixes feitos nos topos dos pilares, recebem o nome de *piské*; aquelas que correspondem aos lados menores da maloca são mais especificamente chamadas de *repã piské*. Os caibros têm o nome de *kāno*. Aqueles que formam as águas-mestras se chamam *kaya kānó*. A cumeeira (*makẽ*), que numa maloca de tamanho médio fica mais ou menos a oito metros do chão, se apóia no cruzamento das extremidades superiores desses caibros; são os caibro que sustentam a cumeeira e não o contrário. Os caibros que fazem as águas dos lados menores da maloca são chamados de *repã kānó* e *kānó txipá*. Os caibros que descem na direção das portas têm nomes especiais: os dois sobre os quais se assenta cada dintel (*vosekti*, que é também o nome da soleira) se chamam *vosekti anõ nechá*; os três que passam sobre cada dintel são

os *areshó*. Os *areshó* que se apoiam no centro de cada dintel são como a continuação, inclinada, da cumeeira. O curioso nessa disposição é o fato do dintel não se assentar diretamente sobre os pilares que fazem as ombreiras (*koiti*). Paus finos fincados no chão, no sentido vertical, tocam suas extremidades superiores nas inferiores dos caibros, formando a estrutura das paredes da maloca, que têm cerca de um metro de altura; esses paus são chamados *poskĩ*. Desse modo a maloca não tem beiral, uma vez que as pontas dos caibros ficam no seu interior. Os caibros são amarrados às terças com cipó, num laço chamado *naĩ m̃atsiska*, isto é, “unha de preguiça”, pois se parece com as duas unhas desse animal. Junto às portas as amarrações dos caibros que suportam os dintéis ou neles se apoiam se fazem em desenhos losangulares (*txitxã shamaká*). Toda essa estrutura é coberta com alguns milhares de folhas de jarina. Em ambas as portas, desde o dintel até as pontas inferiores dos caibros que passam sobre ele, há uma parte flexível da cobertura, chamada *yotá shetá*, que é levantada toda vez que se necessita de mais luz dentro da maloca (a luz solar entra apenas pelas portas). À noite, as portas podem ser fechadas com duas folhas de palmeira trançadas uma com a outra. Os dois paus fincados no chão que impedem esse tapume de cair se chamam *tanõti mastáte*.

No interior da maloca, o quadrilátero central, limitado pelos pilares mais altos (*kaya natĩ*) recebe o nome de *kaya naki*. Ao longo dos lados maiores desse grande quadrilátero há quadriláteros menores, laterais, limitados, cada um, por dois pilares altos (*kaya natĩ*), dois pilares baixos (*txivi tava natĩ*) e a parede da maloca; esses quadriláteros se chamam *kaya chanẽ*. Os recantos formados pelos lados menores da maloca recebem o nome de *repã*. Quem entra por uma das portas, passa entre dois bancos compridos, paralelos, cada um feito com duas seções longitudinais de um tronco. Esses bancos se chamam *kenã*. O espaço de chão entre os dois é o *kenãsheshá*. Atrás de um desses bancos, amarrado com cipós a dois paus fincados no solo e ligados a um dos caibros da cobertura, fica um trocano (*ako*). Há malocas que dispõem de dois trocanos, um atrás de cada banco. O pátio externo, ao redor da maloca, apresenta quatro partes: aquelas que se estendem diante das portas são chamados *ekote*; as que se dispõem ao longo das duas paredes mais compridas da maloca se denominam *txipã tava*.

A PROJEÇÃO ESPACIAL DO CONTATO INTERÉTNICO

Uma das coisas que mais chama a atenção numa maloca é o contraste que ela estabelece com as construções que a envolvem, a começar pelo próprio estilo. A maloca é uma edificação nitidamente indígena. Foi o

herói mítico *Vimi Peya* que aprendeu a fazer maloca (*shovo*) com moradores do fundo das águas; antes disso, os Marúbo só sabiam fazer *tapiris*. O mesmo herói ensinou diferentes maneiras de dispor as folhas de jarina na cobertura, produzindo desenhos distintos, cada um com um nome e quase sempre associado a uma determinada unidade matrilinear ou a uma das duas categorias (que congregam gerações alternadas) que a compõem. Por sua vez, os jiraus (*tapo*) constituem uma imitação da casa sobre pilotis do caboclo amazônico. Os pilotis não são um recurso para escapar a alagamentos, pois os Marúbo vivem em área de “terra firme” e além disso os jiraus ficam junto ao cimo da colina. Mas, sem dúvida, o chão assoalhado dessas edificações pelo menos serve para corrigir o declive do terreno. Geralmente os pilotis verticais que suportam a cobertura não apoiam o assoalho, que se assenta sobre pilotis inclinados, escorados nos primeiros. Tanto o assoalho como as paredes são de casca de tronco de paxiúba. O assoalho quase sempre avança algumas dezenas de centímetros para fora, além das paredes. Não raro esses edifícios retangulares, de cobertura de palha, de duas ou quatro águas, têm uma ou mais divisões internas e janelas. Todos têm porta, sempre fechada a cadeado. Alcança-se a porta subindo-se por um pau inclinado com entalhes que fazem as vezes de degraus. A língua Marúbo dispõe de nomes para as partes do jirau, alguns dos quais são os mesmos das partes correspondentes da maloca, como *kãno* (caibro) ou *natĩ* (piloti que suporta a cobertura). *Tapo* é o nome do assoalho e da edificação inteira.

Maloca e jiraus não se distinguem apenas pela aparência, mas também pelo uso. A maloca é o lugar onde se cozinha, onde se fazem as refeições, onde se dorme, onde se recebem as visitas, onde se realizam as sessões xamanísticas e se entoam os cânticos de curar, onde se guarda o milho, onde as mulheres confeccionam redes, faixas tecidas e, sobretudo, contas de caramujo. Os jiraus, por sua vez, são antes de tudo depósitos. Aí se guardam armas de fogo, munição, tecidos, roupas, cartilhas, panelas de alumínio, ferramentas, sabão, sal, máquina de costura, tigelinhas para látex, pélas de borracha, cabo de aço para puxar cedro, couros de maracajá. Desde logo, podemos perceber que na maloca os Marúbo desempenham atividades tradicionais, enquanto nos jiraus armazenam artigos comprados dos brancos ou produzidos para lhes vender.

Mas a oposição entre maloca e jirau não é tão rígida. Embaixo dos jiraus, as mulheres guardam um grande número de potes de vários tamanhos para cozinhar ou guardar água, confeccionados segundo sua tradicional técnica ceramista³. Nos jiraus podem se abrigar visitas, quando os lugares tradicionais para isso, os recantos da maloca denominados *repã*, não são suficientes; neles também prefere dormir um ou outro rapaz, bem como neles os casais vez por outra procuram momentos de privacidade.

Para além dos jiraus fica a roça, área ligada às atividades tradicionais, uma vez que o cultivo Marúbo se destina antes de tudo a própria subsistência. Mais para longe ficam as áreas de caça, atividade que se destina também à subsistência, mas que pode produzir couros para venda. Também aí ficam as “colocações”, com suas “estradas” de seringa e para rolar cedro, atividades obviamente relacionadas ao comércio com os brancos.

Em suma, a oposição entre atividades tradicionais e o intercâmbio interétnico se projetaria no terreno segundo faixas alternadas: maloca e roça estariam associadas às primeiras, enquanto jiraus, “colocações”, “estradas”, ao último.

HOMEM E MULHER

Cada família elementar tem suas redes num *kaya chanē* e dispõe seus potes de água bem como seu fogo de cozinha junto ao mesmo, perto de um dos grandes pilares (*kaya natĩ*), na margem do *kaya naqui*. Por isso, quem olha a maloca de fora nota que a palha da cobertura é mais escura a partir de certa linha para cima, por causa da fumaça que se filtra pelas folhas de jarina. As redes, na maioria de tucum, mas também de origem industrial, estão amarradas a vigas horizontais (*teseque pavo*), que fazem os limites entre os *kaya chanē*. No fundo de cada *kaya chané*, junto à parede da maloca, ficam algumas panelas e pratos de cerâmica, plástico ou alumínio utilizados diariamente; os objetos menores ficam sobre uma pequena prateleira. Entre as palhas da cobertura se colocam talheres, fuso, algodão desfiado, ossos de animais, pentes, aspirador individual de rapé e o vidro que o contém e outros pequenos objetos de uso pessoal. Duas vezes ao dia o *kaya chanē* é varrido e o lixo, carregado para fora dentro de uma esteira, é atirado além do pátio externo, próximo da roça. No caso de famílias políginas, as esposas, cada qual ocupa com seus filhos um *kaya chanē* distinto e, geralmente, ainda que sejam irmãs (reais ou classificatórias), o que é mais freqüente, não contíguo ao da co-esposa. Devido às atividades culinárias, a mulher permanece mais tempo junto ao *kaya chanē* do que o homem, o qual só o procura para dormir, descansar ou, quando afastado de seus companheiros, para comer com sua esposa e filhos. No caso de homem com mais de uma esposa, ora está no compartimento de uma, ora no da outra, embora todos os seus filhos pequenos, de qualquer de suas esposas, o acompanhem, seja para comer, seja no final da tarde, para ouvi-lo cantar sentado na rede. É, pois, a mulher a pessoa que está mais fixada a determinado *kaya chanē*.

As refeições, os homens as tomam sentados nos dois compridos bancos (*kenā*) paralelos junto a uma das portas. Cada homem vai buscar

recipientes com alimentos preparados junto a sua esposa e os dispõe no chão, no espaço entre os dois bancos. Ali, homens e meninos maiores se servem de todos recipientes, indistintamente. Quando um dos recipientes se esvazia, aquele que o trouxe leva-o para enchê-lo novamente. Finda a refeição, cada um recolhe os recipientes que trouxe. Já as mulheres comem com seus filhos menores nos seus *kaya chanẽ* ou então se sentam em esteiras, fazendo um ou dois círculos, no centro do *kaya naqui*. No início da noite, os homens de cerca de vinte e cinco anos ou mais sentam-se no *kenã* para participarem de uma sessão xamanística, ou simplesmente para conversarem, tomando rapé. É ainda nesses bancos que os homens, logo após a colheita, amarram as espigas de milho em pequenos feixes com ajuda da própria palha, para depositá-los num comprido monte sobre um travessão (*sheki paiti*) amarrado a meia altura dos *kaya natĩ*, de tal modo que a fumaça dos fogos de cozinha as protejam do caruncho. Não raro, o chefe do grupo doméstico e mais um ou outro homem da casa têm suas redes nos *repã* que ficam por trás dos bancos, paralelos. Por outro lado, o comprido pilão em forma de cocho, onde as mulheres esmagam grãos ou polpa de diversos vegetais, localiza-se geralmente junto a um dos *repã* vizinhos à porta oposta.

Enfim, cremos poder afirmar que o grande quadrilátero central (*kaya naqui*) e os compartimentos (*kaya chanẽ*) que o ladeiam são lugares mais femininos, enquanto os bancos junto a uma das portas são mais masculinos. Do mesmo modo, os recantos (*repã*) junto a essa porta são mais masculinos, enquanto os vizinhos à porta oposta são mais femininos.

Se os compartimentos das famílias elementares, dentro da maloca, estão associados às mulheres, os jiraus que ficam em torno dela parecem ter um caráter masculino, ainda que não muito marcado. Cada jirau pertence a um homem, ainda que suas esposas possam ter objetos guardados dentro dele. Uma vez terminada a refeição matinal e retirando-se da maloca seus habitantes, sobretudo os adultos do sexo masculino, para diversas atividades, as mulheres que ficam se deslocam para junto das portas, a fim de trabalharem em tarefas artesanais, como a confecção de contas de concha de caramujo (*nobo*), fios de tucum com que fazem redes, a fiação de algodão e tecelagem de saíotes, cintos e pulseiras. A elaboração dos vasos de cerâmica começa dentro da maloca junto às portas, mas, devido à necessidade de secagem e cozimento, termina no pátio externo. Cada porta da maloca é freqüentada habitualmente pelas mesmas mulheres. Se o artesanato feminino se faz junto às portas da maloca sobretudo no período compreendido entre as duas principais refeições diárias (a matinal, por volta das 7 horas e 30 minutos, e a vespertina, após o retorno dos homens de suas atividades externas, o que pode variar das 14 às 18 horas), o artesanato masculino se realiza em local e períodos

diferentes. De fato, é mais comum se ver o homem confeccionar cestos, flechas, lanças, bastões de cavar, junto a seu jirau (*tapo*), seja na plataforma externa, junto à porta, seja no seu interior. Essas atividades são desenvolvidas mais freqüentemente enquanto espera a refeição matinal ou após a refeição da tarde.

Certas atividades, como a elaboração do rapé, pelos homens, ou o preparo do entorpecente para peixes, pelas mulheres — e, quando em grande quantidade, também pelos homens — se fazem quase sempre para além da linha dos jiraus, em *tapiris* que não raro ficam no caminho que leva ao local de banho.

Já as roças sedistinguem por uma presença mais constante da mulher. É certo que os homens trabalham na derrubada e semeadura de certos vegetais. Mas as mulheres é que as freqüentam quase todos os dias para colher macaxeira e bananas. Além disso, a roça é dividida em partes, cada uma atribuída a uma mulher. Geralmente as partes das filhas ficam junto da parte da mãe e são vizinhas as roças das esposas de um mesmo marido.

Nas áreas mais afastadas, “colocações” e suas “estradas”, armadilhas para gatos maracajás, são de propriedade masculina.

Em suma, com exceção da divisão interna da maloca, parece haver uma coincidência entre as faixas tradicionais e as femininas, de um lado, e as faixas ligadas ao contato interétnico e masculinas, de outro.

PÚBLICO E PRIVADO

O lugar de maior intimidade dentro da maloca é sem dúvida o dos *kaya chanē*, privativo dos membros da família elementar. Em contraste, as áreas dos bancos (*kenā*) paralelos, do grande quadrilátero central (*caya naquí*) e dos *repā* são mais abertas aos de fora. Os visitantes jovens e adultos do sexo masculino comem com os homens moradores da casa sentados nos bancos paralelos; nessas ocasiões o chefe do grupo doméstico se mantém de pé e, com ajuda de um comprido bastão, afugenta os cachorros que tentam se aproximar dos alimentos. As mulheres visitantes e seus filhos menores comem com as moradoras da maloca sentadas no grande quadrilátero central. Aí também a esposa do chefe do grupo doméstico, tal como o marido, afugenta os cães. Os moradores da casa, nessas situações, se colocam como um grupo, diante dos visitantes, representado pelas deferências especiais do chefe do grupo doméstico e sua esposa. Os *repā* são os locais de dormida para os visitantes.

Os visitantes espirituais, que se manifestam sucessivamente pela posseção do corpo do xamã, também parecem se limitar à área junto aos bancos paralelos. Ao lado da porta se pendura uma rede, onde o xamã incorpora cada espírito que chega. Um dos homens (de uns 25 anos para cima) que está sentado nos bancos oferece ao xamã — ou mais provavelmente ao espírito recém-chegado que neste se incorpora — rapé e aiauasca. As sessões xamanísticas não parecem ter uma finalidade utilitária: é mais uma comunhão com espíritos de um certo tipo — os *yové* — que cantam ou dançam para os homens ou conversam com eles, utilizando-se para isso do corpo do xamã. É certo que alguns desses espíritos curam doenças, mas talvez não sejam a maioria: caso um deles se manifeste, os doentes são trazidos aos bancos paralelos para serem tratados. Em suma, nessas sessões, que são de interesse coletivo, os moradores da maloca se apresentam como um todo, através de seus homens (aliás, comparecem à sessão, também, homens de malocas próximas), diante dos espíritos. As mulheres e as crianças ouvem a manifestação dos espíritos deitadas nas redes dos *kaya chanê*.

Entretanto, diferentemente do xamanismo, os cânticos de curar, que têm geralmente por finalidade o bem estar individual, os cantores os entoam sentados em banquinhos em torno da rede do enfermo, que repousa em seu *kaya chanê*. Alguns desses homens podem ser de malocas distantes, vindos especialmente para cuidar de casos de enfermidades mais sérios ou prolongados. Por outro lado, os cânticos sobre um mingau, destinado ao consumo de todos os moradores da maloca ou de um enfermo ausente, são cantados nos bancos paralelos.

Atrás de um dos bancos paralelos está dependurado o trocano (*ako*). Raramente é usado. Durante ritos como o da colheita do milho, é tocado por longo tempo, com frequência, por três homens, de pé sobre o *kenã*. Dois deles usam bastões grossos e o terceiro, duas varetas. Nas outras ocasiões recebe umas poucas batidas com um único bastão: quando um morador morre; quando há preparativos para perseguir um bando de porcos-queixadas. Na verdade, o trocano é um meio de comunicação com outras malocas (é ouvido de lugares que estão a quatro horas de viagem a pé); o que comunica são coisas já sabidas ou esperadas, mas acontecimentos importantes para os moradores da maloca como um todo. Ele pertence ao domínio do público.

Fora da maloca, os jiraus se caracterizam sobretudo como uma área privada, fechados à chave mas que ocasionalmente, o dono do jirau os cede como pousada a uma visita.

Os limites espaciais entre público e privado parecem estar sujeitos a variações diárias e sazonais. Já dissemos que diariamente as mulheres avançam para as portas após a saída dos homens, para realizar os trabalhos

artesanais. A maloca inteira se torna um lugar de intimidade. No decorrer do ano há períodos em que a maloca está mais vazia, pois os homens, acompanhados das mulheres ou não, se dirigem para trabalhar em suas “colocações”, seja nas “estradas” de seringa ou no corte de madeira; a área pública se retrai. Já no tempo da colheita do milho, sobretudo quando se realiza o rito que a ele é associado, o grande quadrilátero interno se torna mais público, uma vez que é usado para evoluções rituais. No tempo da colheita da pupunha, quando malocas vizinhas são convidadas a participar do consumo da caçuma feita com esta fruta, as mulheres da casa e as de fora cooperam no preparo da bebida, movimentando o *kaya naqui*.

AS PORTAS

O corpo do xamã em estado de possessão, os Marúbo o comparam a uma maloca visitada e animada pelos espíritos. Estes entram no corpo do xamã pela boca, como se esta fosse a porta principal; a barriga do xamã é o grande quadrilátero do centro da maloca; seu ânus, por onde os espíritos expulsam a sujeira (moléstias) do seu organismo, corresponde à porta dos fundos da maloca (ainda que o lixo também possa ser retirado pela porta principal). As pernas do xamã são os pilares da maloca. O corpo dos outros indivíduos, não xamãs, também pode ser comparado desse modo à maloca. Essa analogia é compatível com uma distinção entre uma entrada principal da maloca, mais pública, aquela onde estão os bancos paralelos e o trocano, e uma entrada dos fundos, mais privada. Porém, certos elementos simbólicos dão a ambas as portas um tratamento simétrico. Por exemplo, a parte flexível junto ao dintel é em ambas chamada de *yotá shetá*, em que *shetá* significa “dente”. Os caibros sobre os quais se assentam os dintéis, além do nome *vosecti anõ nechá*, também se chamam, salvo engano na última sílaba, *romóshe*, que é o nome que se dava aos bastonetes de concha de caramujo que outrora se usavam nas asas do nariz⁴. Também as amarrações com cipó em forma de losango se fazem tanto na parte da frente quanto na dos fundos. A porta junto à qual ficam os bancos paralelos também se distingue da outra, porque entre as palhas da cobertura que estão acima e ao lado dela, são colocados ossos e crânios de animais caçados, para mostrar aos visitantes a variedade dos animais apanhados, a fartura, a habilidade dos caçadores da maloca; embrulhos de folha ou painéis que contêm a terra do rastro, peles e excrementos de porco-queixadas, mistura sobre a qual se entoou um cântico, para atrair esses animais; talos de urtigas cultivadas (*vakíse*) ou tocandiras presas entre fendas de palitos (*vuna tachotá ya*) anteriormente usados para queimar ou picar os homens antes de partirem para a caçada do rito da colheita do milho, evitando-lhes o panema. Numa maloca vimos dependurados, em um fio que par-

tia da porta principal para um dos *repã*, 226 frascos vazios de remédio que haviam sido injetados nos índios pelos missionários durante um surto de sarampo, para mostrá-los ao principal funcionário da FUNAI na região, conforme a explicação que nos foi dada. Aí também ficam o pote com aiauasca (*oni*), os tubos de soprar rapé utilizados nas sessões xamanísticas, nos cânticos de curar ou, apenas os segundos, nas conversas noturnas. E, ainda, a espátula com secreção de uma perereca verde (*cãpo*) usada no tratamento de panema e para repelir a preguiça e o desânimo.

Os animais abatidos pelos caçadores já chegam à maloca com o ventre aberto, as entranhas limpas e lavadas; mas não raro os cestos de confecção rápida que os contém ficam algum tempo dependurados nos entalhes das ombreiras das portas, enquanto aguardam serem retalhadas e cozidos. Em outras palavras, o animal abatido faz uma parada na porta antes de ser cozido, assim como alguns de seus restos não consumidos (os ossos) param à porta antes de saírem.

O percurso dos animais abatidos na caça talvez possa ser comparado com o do próprio ser humano em seu ciclo de vida. As crianças nascem fora da maloca; mas os mortos, outrora, eram cremados dentro da maloca; seus ossos eram triturados e ingeridos misturados com mingau; segundo o missionário John Jansma, se o morto fosse uma pessoa boa, um pedaço de seu peito, que acaso não queimasse bem, era guardado em um pote, dentro da casa, o que trazia efeitos benfazejos para os moradores da maloca. Hoje, porém, os Marúbo sepultam seus mortos bem longe da maloca. O *kaya chanê* do falecido, após o enterro, é inteiramente limpo e seu chão é encoberto com nova camada de terra, cuidadosamente batida, bem como outras áreas da maloca que mais freqüentava.

A oposição entre as portas, ora simétrica, ora não, parece se refletir numa relação que supomos existir entre trocano (*ako*) e pilão (*shasho*), como sugere o seguinte trecho de um de nossos diários de campo:

“Hoje de manhã, as mulheres pilavam bananas e milho no cocho. Uma, próximo da porta dos fundos, ralava milho; a do meio pilava o milho com uma pedra em forma de quadrilátero, batendo uma e outra extremidade da pedra alternadamente; a terceira pilava banana com outra pedra. O conjunto de sons assim produzido lembrava os sons tirados do trocano (*ako*) pelos homens. Era como um *ako* sendo tocado um tanto descompassadamente. As duas pedras produziam os sons parecidos com os dois paus longos batidos por dois homens no trocano; o ralador lembrava, mais remotamente, o som das duas baquetas tocadas por um só homem. É curioso notar que o ralador é manejado rapidamente como as baquetas, enquanto as pedras mais vagarosamente como os dois longos paus”.

De fato, o trocano está sempre junto à porta principal, enquanto o pilão se encontra quase sempre nas imediações da porta dos fundos; o trocano é manejado por homens, enquanto o pilão, por mulheres; o trocano está nitidamente associado ao domínio do público, enquanto o pilão não chega a ser totalmente do domínio privado: podendo ser usado indistintamente e individualmente por qualquer mulher da casa, seu funcionamento se intensifica quando a maloca convida outras para consumir bebidas ou na realização de ritos, quando então é utilizado simultaneamente por cerca de três mulheres.

TRANFORMAÇÕES

Sem dúvida esta descrição não esgota o que há a dizer sobre a maloca, à qual teremos necessariamente de fazer referência sempre que examinarmos qualquer dos outros aspectos da cultura Marúbo, uma vez que ela está relacionada a maioria das ações da vida cotidiana ou do cerimonial.

Um tema que certamente merece ser tratado em trabalhos futuros são as transformações da qual é um exemplo a atual forma que toma a maloca Marúbo. Não estamos nos referindo apenas à evolução da maloca através do tempo, ou estimulada pelo contato com os brancos, que evidentemente ocorre, como atestam os depósitos sobre pilotis que se dispõem em torno da edificação indígena mais tradicional e que atendem hoje tanto a novas necessidades com as outras que eram anteriormente satisfeitas pela própria casa central. Também não estamos alertando apenas para aqueles casos, presentes sobretudo junto aos postos da FUNAI, em que um número razoável de índios Marúbo abandonou a construção indígena, aderindo francamente às casas sobre pilotis, deixando, porém, à observação etnográfica o apego a alguns elementos e disposições daquela. Estamos chamando a atenção também, e sobretudo, para o fato de a maloca Marúbo ser muito semelhante, mas não igual, às de outros grupos indígenas da região, como os Mayorúna e os Matís.

De fato, as poucas informações contidas no texto e nos esquemas de recente publicação sobre os índios da bacia do rio Javari⁵, nos mostram que há elementos comuns entre as malocas Marúbo, Matís e Mayorúna: todos os três grupos as fazem alongadas, com poucas aberturas, com recintos para as famílias elementares marcados pelos pilares, com um lugar bem definido para os bancos masculinos, guardando ossos de animais junto às portas. A maloca tradicional Mayorúna se aproxima mais da forma da Marúbo, embora mais recentemente, dada a situação de contato interétnico, tenha sofrido reduções quanto ao tamanho, ao número de unidades familiares que a ocupam e, conseqüentemente, ao número de

moradores, além de um remanejamento espacial de suas subdivisões interiores. Já a maloca Matís, nos faz imaginá-la como se fosse o resultado de uma prensagem sofrida pela maloca Marúbo, de modo a aproximar sua parte dianteira da traseira e fazendo-a alongar-se no sentido de sua largura, rompendo seus lados em mais duas portas, bem como dividindo em duas cada fileira de recintos destinados a famílias elementares. Nesse exercício que lembra a topologia, o pesquisador deverá estar atento, não tanto para os limites geométricos, mas para examinar até que ponto essas “deformações” se podem realizar sem romper com a dimensão simbólica-cultural.

NOTAS

(1) — Os vocábulos Marúbo são aqui grafados conforme os critérios adotados nas cartilhas elaboradas pela Missão Novas Tribos do Brasil. Cabe esclarecer que o *e* representa a vogal central alta; o *v*, a fricativa bilabial sonora; o *s* corresponde ao *ss* do português; o *r*, sempre ao *r* brando do português; o *sh* corresponde ao nosso *ch*, mas com retroflexão. A não ser que outra seja indicada por acento, a sílaba tônica é sempre a primeira do vocábulo.

(2) — Medidas aproximadas, tomadas com passos.

(3) — Para uma descrição dessa técnica, consultar “Cerâmica Marúbo” de Delvair Montagner Melatti (*Cultura*, 25: 70-77. Brasília: MEC, 1977).

(4) — Certas saliências que as vigas fazem na face externa da cobertura de palha são chamadas de *kapé* (jacaré) *narechkika*, semelhantes a saliências da barriga do jacaré. Não sabemos se tal analogia tem algo a ver com o mito de *Vimi Peya*, que aprendeu a construir malocas com os moradores do fundo das águas, pois num dos episódios do mito, um deles é confundido com um jacaré.

(5) — Trata-se de *Javari*, volume coordenado e redigido por Julio Cezar Melatti, o 5º da coleção *Povos Indígenas do Brasil*, sob a coordenação geral de Carlos Alberto Ricardo (São Paulo: CEDI, 1981). Consultar às p. 43-44, 72-74 e 88-89.

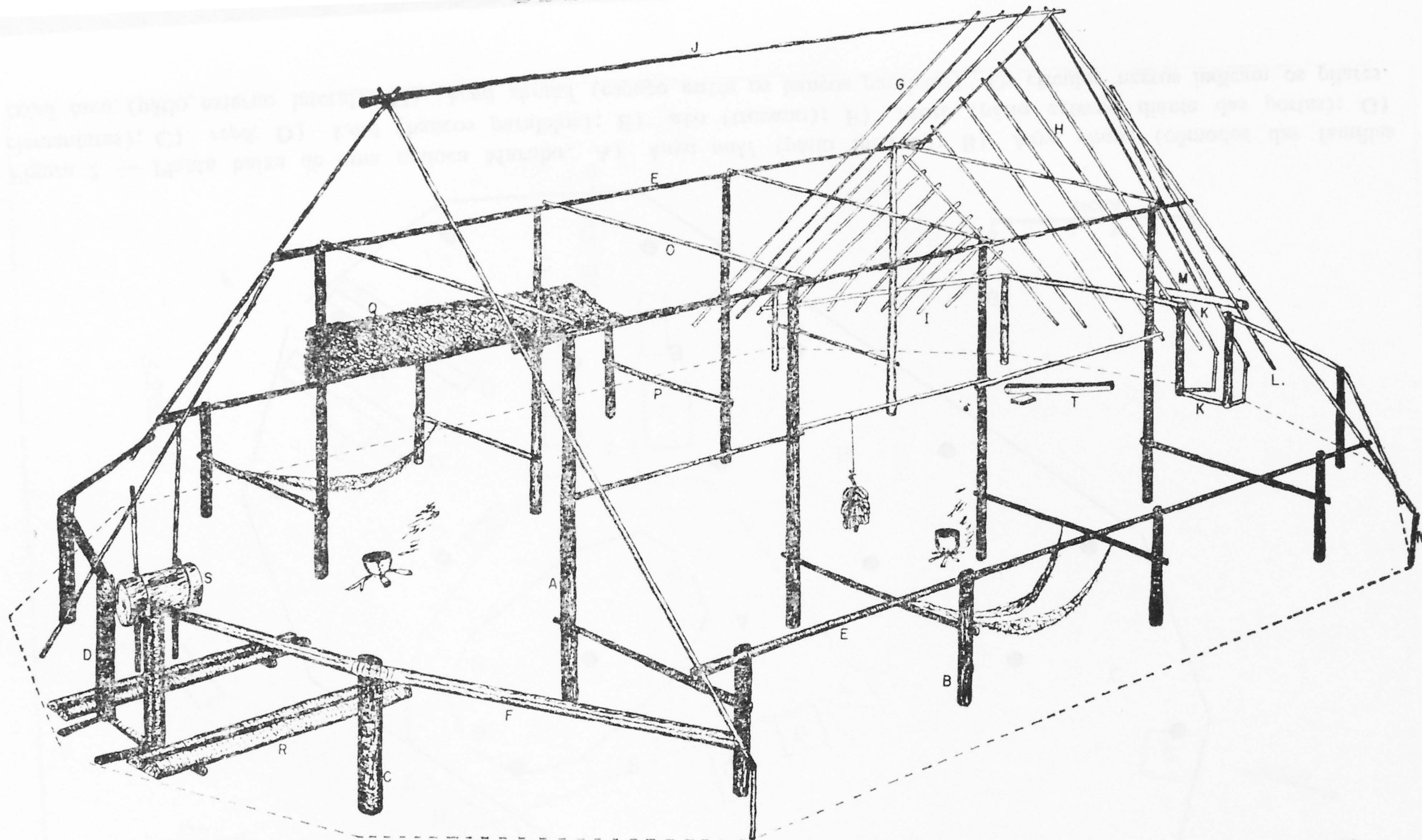


Figura 1 — Estrutura de uma maloca Marúbo. Pilares: A) *kaya nati*; B) *txivi tava nati*; C) *repã nati*; D) *koiti*. Terças: E) *piské*; F) *repã piské*. Caibros: G) *kaya kãnó*; H) *repã kãnó*; I) *kãnó txipá*. Cumeeira: J) *make*. Dintel e soleira: K) *vosekti*. Caibros que tocam o dintel: L) *vosekti anõ nechá*; M) *areshó*. Outros: N) *poski*; O) *nasekti*; P) *teseke pavo*; Q) milho estocado sobre o *sheki paiti*. Bancos paralelos: R) *kenã*. Trocano: S) *ako*. Pilão: T) *shasho*. A linha tracejada indica onde a cobertura de palha toca o chão.

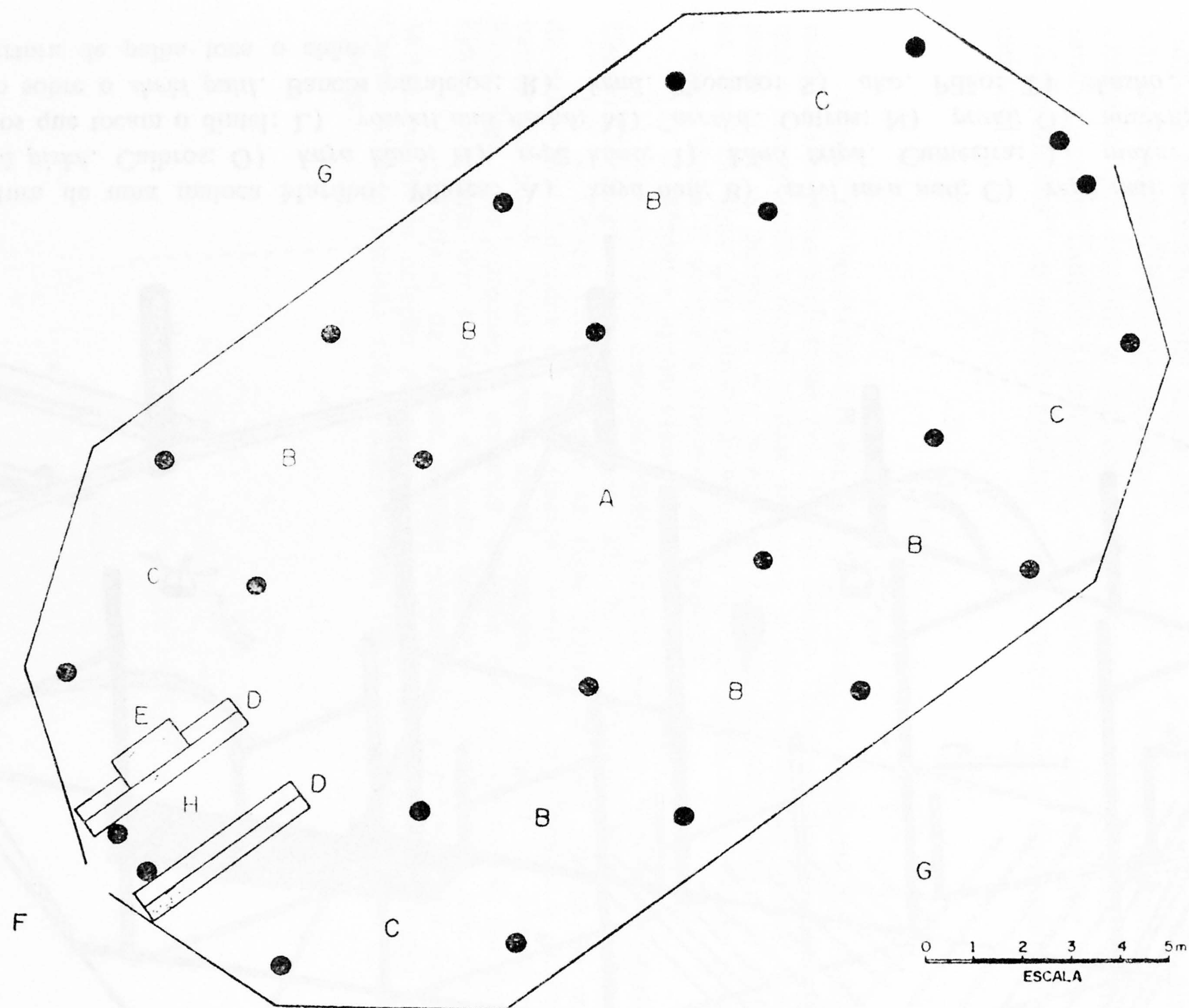


Figura 2 — Planta baixa de uma maloca Marúbo. A) *kaya naki* (pátio interno); B) *kaya chane* (cômodos das famílias elementares); C) *repã*; D) *kenã* (bancos paralelos); E) *ako* (trocano); F) *ekote* (pátio externo diante das portas); G) *txipã tava* (pátio externo lateral); H) *kenã sheshá* (espaço entre os bancos paralelos). Os círculos negros indicam os pilares.

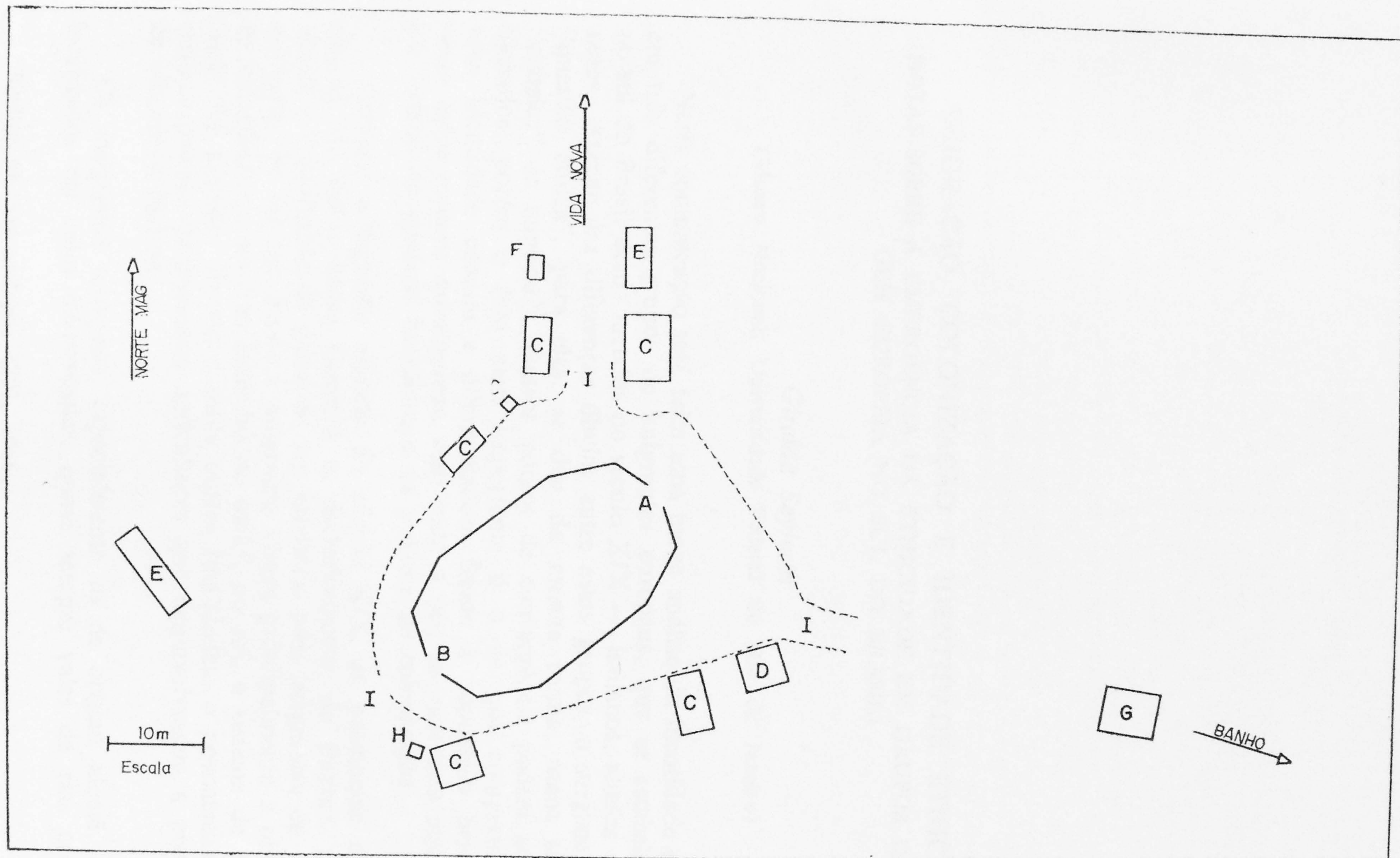


Figura 3 — A maloca de Paulo e seus anexos, próxima do posto missionário de Vida Nova, no início de 1975. A) porta principal; B) porta dos fundos; C) depósitos sobre pilotis (*tapo*); D) depósito sobre pilotis incompletos; E) tapiris; F) “curral” de jabotis; G) tapiri onde se preparava rapé; H) abrigo noturno para galinhas; I) pontos de partida de caminhos. A linha tracejada indica a borda do cume da colina.

IMIGRAÇÃO, COLONIZAÇÃO E IDENTIDADE ÉTNICA (NOTAS SOBRE A EMERGÊNCIA DA ETNICIDADE EM GRUPOS DE ORIGEM EUROPÉIA NO SUL DO BRASIL)

Giralda Seyferth

(Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Nesta comunicação será feita uma breve análise da identidade étnica¹ em três diferentes grupos de imigrantes europeus, que se estabeleceram no sul do Brasil desde meados do século XIX — italianos, alemães e poloneses. Apesar das diferenças óbvias entre estes grupos, o surgimento da “questão étnica”, para eles, se deu da mesma forma, numa situação “clássica” de minoria². Outros pontos de convergência podem ser relacionados, porém o fato mais importante é o de que compartilharam uma identidade comum e diferenciadora frente à população brasileira: eram todos *colonos estrangeiros*, com tudo o que tal categoria significou em termos do governo brasileiro e da política de colonização.

Durante a segunda metade do século XIX, as províncias do Rio Grande do Sul e Santa Catarina e, posteriormente, do Paraná, promoveram a colonização de parte do seu território com imigrantes de origem européia. Se em São Paulo a imigração visava principalmente a obtenção de trabalhadores para as fazendas de café³, no sul, o sistema de colonização foi bastante diverso e tinha outras finalidades: o povoamento e o estabelecimento de pequenos agricultores que desenvolvessem a produção de alimentos básicos.

Os imigrantes europeus, especialmente os de origem alemã, foram localizados em áreas despovoadas, quase sempre vales de rios como o

Sinos, Jacuí e Taquari, no Rio Grande do Sul, e Itajaí, em Santa Catarina, numa faixa do território que ia do litoral até o planalto. Nas “áreas coloniais”⁴ adquiriram lotes de terras, cuja superfície variava entre 20 a 50 hectares, com a finalidade de cultivá-los num regime de policultura e trabalho familiar. A colonização italiana, embora iniciada mais tarde (após 1875), se processou da mesma maneira. Ambas tiveram um elemento comum: os imigrantes dessas nacionalidades constituíram colônias homogêneas, onde o elemento brasileiro era minoria ou simplesmente não existia. O mesmo pode ser dito dos poloneses, que chegaram em menor número que alemães e italianos, e foram instalados ou em núcleos homogêneos (como algumas colônias do Paraná) ou em colônias mistas, já ocupadas por outras etnias européias.

As chamadas “colônias” alemãs, italianas e polonesas ficaram isoladas por um período relativamente longo, formando, em muitos casos, núcleos coloniais etnicamente homogêneos, com uma introdução posterior de imigrantes de outras origens, mas sempre em número menor.

A situação jurídica desses imigrantes era assinalada pela categoria “colono estrangeiro”, como mencionei antes. Ou seja, estavam subordinados diretamente às autoridades da colônia, quase sempre um diretor e seus auxiliares administrativos, quer fossem colônias particulares ou governamentais. A cidadania podia ser obtida pela naturalização — a não ser os filhos de colonos nascidos no Brasil, que na concepção do *jus soli*, eram brasileiros. A naturalização, porém, por razões principalmente burocráticas, estava longe do alcance desses pequenos agricultores. Por outro lado, as “áreas de colonização” não tinham autonomia política e administrativa, só conseguida, em muitos casos, duas ou mais décadas após a implantação das colônias.

Um outro problema comum ainda pode ser levantado e tem muita importância para a questão étnica. As colônias “estrangeiras” tomaram para si a tarefa de construir suas escolas, hospitais, igrejas, contratar professores e médicos, providenciar padres e pastores da mesma origem dos colonos, seja por falta de recursos ou mesmo por descaso dos governos provinciais, que pouco se preocuparam com suas obrigações a esse nível. Em algumas colônias oficiais até o diretor era, muitas vezes, um estrangeiro. Essa situação de isolamento, mesmo no que diz respeito às obrigações mais elementares do Estado, perdurou até o final do século XIX, mais precisamente, até a implantação da República. O interesse pela imigração européia aumentou consideravelmente com a abolição e com a mudança do regime político. Mas, ao mesmo tempo, o governo, os intelectuais e os políticos alertavam para os perigos da colonização em núcleos homogêneos como os do sul do país. Há uma mudança na legislação imigratória (ou melhor, várias mudanças, pois as leis sobre

tal assunto foram muitas) e as colônias “estrangeiras” passaram a receber não só imigrantes de origens diversas mas também elementos nacionais. Procurava-se sanar os erros da colonização do período imperial, inclusive a questão da educação primária, deixada nas mãos dos próprios colonos.

Além da nova postura governamental, os núcleos coloniais mais antigos já haviam obtido sua independência administrativa, política e jurídica (isto é, transformaram-se em municípios e comarcas), e alguns deles se encontravam em rápido processo de urbanização e de desenvolvimento industrial. A consequência mais significativa do desenvolvimento econômico das antigas colônias, em termos étnicos, foi a quebra do isolamento. A oferta de mão-de-obra atraiu não só camponeses de origem européia, mas também um contingente razoável de brasileiros. É neste contexto urbano que têm lugar as relações interétnicas e emergem as etnicidades.

Nos três casos abordados nesta comunicação, as identidades étnicas, embasadas pelas idéias de “germanidade”, “italianidade” e “polonidade”, aparecem no confronto entre imigrantes (e seus descendentes) e a população dita luso-brasileira, num momento em que uma nova legislação imigratória entra em vigor, modificando a composição étnica das colônias, e em que o governo (uma entidade até então ausente ou distante) passa a interferir diretamente sobre as instituições comunitárias e a cultura étnica dos colonos.

Dois outros fatos devem ser retomados aqui. Em primeiro lugar, a emancipação política das colônias faz com que os “notáveis” das comunidades (geralmente intelectuais, jornalistas, além de comerciantes e industriais mais prósperos) ingressem na política inicialmente a nível das prefeituras, depois participando também das assembleias legislativas estaduais; alguns poucos representantes dos colonos chegam ao Congresso Nacional antes do final do século XIX. A participação no jogo político faz vir à tona a questão da cidadania, como mostrarei mais adiante. Em segundo lugar, a opção governamental pela colonização com elementos europeus é, em parte, consequência das preocupações com a composição da população brasileira e o desenvolvimento do país como nação (ocidental) branca, voltada para a Europa. A chamada “tese do branqueamento” — concebida dentro dos moldes de uma “democracia racial” — só tem sentido se for acompanhada de uma política imigratória que privilegie a imigração européia. Não pretendo fazer uma análise do “branqueamento” enquanto ideologia e aspiração de parte da elite republicana do início do século. Para os propósitos desta análise, basta assinalar que a meta a ser atingida — um Brasil com população predominantemente branca — implicava a miscigenação e a assimilação dos imigrantes europeus.

Mas, de fato, as reivindicações de cidadania e as afirmações de fidelidade à pátria brasileira, não incluíam tal possibilidade.

O aumento do fluxo imigratório (nos três casos assinalados, principalmente dos italianos) ocorre na mesma época em que estão sendo discutidas, no plano da ciência das raças, as teorias sobre o branqueamento. A constância da imigração também permite aos colonos manter um elo de ligação com a pátria de origem e uma renovação, ou melhor, reafirmação contínua dos valores étnicos.

Os fatos, então, são simples. De um lado, a etnicidade emerge em função do contato interétnico e recebe o reforço de novos imigrantes, muitos deles de origem urbana ou intelectuais que, em certos casos, assumiram posição de liderança nas comunidades, com papel relevante na divulgação e preservação da cultura étnica. Por outro lado, o governo brasileiro assume uma postura assimilacionista — se não ao nível da prática, mas pelo menos como ideologia — que entra em choque com os valores nacionais preservados pelos imigrantes e seus descendentes. Na verdade, esses ideais assimilacionistas do governo brasileiro só vão ser postos em prática na década de 1930, mais especificamente, sob o Estado Novo, na chamada “campanha de nacionalização”.

O que pretendo assinalar é que nesse contexto em que a elite brasileira discute o “branqueamento” e o futuro do Brasil como nação ocidental e branca, em que o fluxo de imigrantes aumenta progressivamente até o final dos anos vinte e o universo restrito das colônias se abre para o mundo luso-brasileiro, surgem as manifestações de ordem étnica, enfim se constituem as identidades étnicas, alimentadas por ideologias “nacionalistas” veiculadas através das publicações e instituições “comunitárias” mais diversas.

Realmente, é no final do século XIX que algumas instituições comunitárias aparecem como divulgadoras dos valores supostamente nacionais (ou de origem) dos imigrantes/colonos. A língua e a cultura — elementos importantes da sua identificação como “italianos”, “alemães” e “poloneses” — seriam “perpetuadas” através da escola, da igreja, do lar, com isso preservando uma identidade étnica e uma vinculação com o país de origem. Os jornais e outros tipos de publicação em língua italiana, alemã e polonesa também tiveram o seu papel, embora, em termos de intensidade, a imprensa teuto-brasileira fosse muito mais atuante e enfática na sua “defesa da germanidade”. E é apenas aqui que reside a diferença entre os três casos: na maior intensidade de um ou outro veículo na manutenção das respectivas etnicidades.

Tanto o ensino primário como o estabelecimento das igrejas ficou, inicialmente, por conta dos próprios colonos, quando muito recebendo algum auxílio financeiro da administração colonial, destinado ao pagamento de professores ou à manutenção dos sacerdotes. Estes últimos, aliás, costumavam desempenhar os dois papéis. Os professores ou eram eles próprios, os colonos, ou vinham da Europa contratados para esta finalidade — e ensinavam nas respectivas línguas de origem. Inicialmente eram escolas das comunidades, construídas e mantidas pelos colonos; portanto, tinham caráter de “escolas particulares”, embora sem fins lucrativos. No caso das escolas teuto-brasileiras, por exemplo, até os livros escolares eram enviados, com poucas exceções, da Alemanha. Ou, no mínimo, subvencionados por aquele país. As igrejas seguiram o mesmo caminho: no início, as comunidades construíam suas capelas e os padres vinham da Europa, quase sempre passando por cima das autoridades eclesiásticas brasileiras, fato que em certos momentos causou alguns conflitos⁵. As escolas particulares, num segundo momento, passaram a ficar vinculadas à igreja, tanto ao que se refere aos católicos como no caso dos protestantes alemães. A “função” étnica tanto das escolas como da igreja é socializar a criança na sua língua materna, e com isso dar a ela a marca diferenciadora mais importante; junto com a família somam esforços para assegurar o uso cotidiano da língua de origem, elemento fundamental da identidade étnica naquele momento. A posterior introdução da escola pública não mudou radicalmente o quadro. A manutenção da língua materna continuou sendo fundamental como elemento de identificação do grupo étnico e teve como efeito apenas a introdução do português como segunda língua dos colonos. A escola pública, na verdade, vai concorrer com as escolas particulares, que só desaparecem da vida comunitária com a nacionalização do ensino a partir de 1937. A expressividade da escola como mantenedora da etnicidade pode ser avaliada pela reação às medidas “nacionalizadoras” (que resultaram, na maioria dos casos, no fechamento puro e simples dos estabelecimentos de ensino). Principalmente no caso dos alemães e poloneses, durante algum tempo as escolas particulares continuaram ensinando no idioma de origem, clandestinamente. No caso das escolas teuto-brasileiras, a proibição do ensino em língua alemã foi considerada um profundo golpe e uma ameaça ao futuro da germanidade (*Deutschtum*).

A associação entre igreja e escola como suportes da “consciência étnica” foi forte nos três casos. A escola, seja “alemã”, “italiana” ou “polonesa”, tem como papel a transmissão da língua materna e da cultura de origem, enquanto que à igreja compete a transmissão da Fé — que também aparece como marca diferenciadora, ou de contraste, entre estas etnias e os brasileiros. Fé que é expressa na língua materna.

Thales de Azevedo, por exemplo, mostra que a religião católica funcionou como catalizadora da *italianità* na medida em que os colonos italianos confundiam a fé católica com a consciência nacional (Azevedo, 1982, p. 230). O papel do padre como veiculador da *italianità*, portanto, como “civilizador”, é importante uma vez que a religiosidade, tanto quanto a língua italiana, servem como base para a manutenção dos valores étnicos. Os padres, aliás, tinham um duplo papel: eram sacerdotes e também professores.

A associação entre fé e etnicidade é, talvez, mais forte no caso dos poloneses, como mostra o depoimento citado em Wachowicz (1981, p. 104): “Se o problema chegar tão longe que sob hipótese alguma não nos enviarem sacerdotes, seremos obrigados a formar o cisma, isto é, não para nos separar da igreja católica, mas somente para manter o povo na fé e não permitir que ele se desnacionalize”. Este depoimento se refere ao conflito entre a igreja brasileira e os padres poloneses, quando a primeira tentou impor padres brasileiros nas colônias. A reação da imprensa em língua polonesa de Curitiba foi grande e chegou a ser proposto um slogan que dizia: “Para o povo polonês um bispo polonês”. A fé, então, aparece como um critério para diferenciar o polonês enquanto grupo étnico (sendo significativo o uso do termo “povo polonês”) — a fé associada a uma língua e a uma cultura polonesa, resultado da “aliança ocorrida na Polônia, entre a religião e a polonidade” (Cf. Wachowicz, 1981, p. 95). A igreja teve papel preponderante na manutenção da “polonidade”, com o clero de origem polonesa incentivando a homogeneidade étnica das colônias e o uso cotidiano da língua polonesa. Embora o papel do padre nas colônias, constituídas por imigrantes poloneses no Brasil, tenha menos relevância do que nas aldeias da Polônia, sua atuação enquanto agente da polonidade não pode ser minimizada. No final do século XIX, o jornal *a Gazeta Polska*, de Curitiba, defende o direito dos poloneses de terem seus próprios padres, no momento em que o clero brasileiro procura interferir nas paróquias, tentando nacionalizar os padres, recrutando filhos de colonos para estudar em seminários brasileiros, com a função específica de substituir gradativamente os padres que vinham da Polônia. De qualquer maneira, o padre teve papel de liderança nas colônias, já que era visto como “líder natural e essencial” na preservação da língua polonesa e da polonidade vinculada à fé católica.

No caso dos imigrantes de origem alemã, também é estabelecida uma relação entre escola, igreja e língua alemã. Tanto o ensino como os ofícios religiosos eram realizados em língua alemã. A ligação entre os valores étnicos e religiosos é particularmente forte no caso da igreja evangélica (luterana), na qual a germanidade e o evangelho se unem para reafirmar a “índole alemã” da congregação. Manter a fé e a nacionalidade alemã também era o propósito da comunidade católica⁶.

Padres e pastores, assim, incentivaram a conservação da língua e a endogamia como forma de preservação da fé e religiosidade dos colonos. A religiosidade, nos três casos, foi transformada em símbolo de identificação que diferencia estes descendentes de imigrantes europeus dos brasileiros. No caso teuto-brasileiro, por exemplo, “a assimilação era considerada uma ameaça à devoção” como pode ser mostrado a partir de um depoimento como este: “Aqui... metade da população é de badenses... são camponeses e gostam de religião. Em Baden, na Alemanha, os camponeses eram muito religiosos e trouxeram isto para aqui. Os que mais sentiram falta de missa no começo eram os badenses; são gente muito fervorosa... já os brasileiros não são muito de religião... É religioso quem vai à missa e não ao botequim”.

A língua materna e a religiosidade servem para assinalar o limite entre estes grupos de imigrantes e a população brasileira. As identidades contrastivas (Cf. Oliveira, 1976 Cap. 1) são marcadas por estes dois componentes — fé e língua materna — que têm função importante na preservação da cultura dos grupos aqui focalizados. Mas se à escola e à igreja são atribuídos papéis relevantes no sentido da manutenção e preservação da etnicidade, outras instituições comunitárias também foram importantes para a organização desses grupos étnicos no Brasil. É o caso das associações recreativas, culturais, beneficentes, etc., que foram sendo constituídas nas colônias e, ao lado dos seus objetivos sociais mais óbvios (lazer, assistência mútua, etc.) tinham como tarefa principal a atualização da identidade étnica. Entre os descendentes de italianos foram comuns as associações religiosas, de auxílio mútuo e profissional. Os estatutos dessas sociedades as consagram “como órgãos catalizadores da solidariedade entre os colonos e de sustentação da *italianità*” (Azevedo, 1982, p. 234). Os sócios e diretores sempre são italianos ou seus descendentes. A ligação com a terra natal, assinala Azevedo, é reforçada porque estas associações celebram as datas nacionais italianas, promovem movimentos de apoio financeiro com finalidades patrióticas, exaltam os heróis nacionais italianos, etc., como coisas relevantes da italianidade.

Entre os poloneses foram importante as sociedades recreativas interligadas com a escola, as sociedades de atiradores e de agricultora. Sofreram bastante a interferência dos padres, que monopolizavam a polonidade em torno da fé católica, mas com o tempo as associações culturais, esportivas e profissionais se libertaram da tutela da igreja e, como leigas, tiveram seu papel no sentido de dar coesão ao grupo étnico a partir dos seus interesses mais imediatos. Wachowicz (1981) assinala que a diminuição da autoridade dos padres e a criação das associações corresponde ao processo de reinstalação do Estado Polonês. Ao que parece, a emergência da Polônia como país independente tem importância cru-

cial em termos da identidade étnica do polonês no Brasil, embora no momento não possua dados suficientes para confirmar isso.

Mas é entre os colonos de origem alemã que a condição étnica é mais marcada pelas associações: a germanidade (*Detschtum*) expressada através da atuação das sociedades de tiro, ginástica, canto, culturais (que incluíam grupos de teatro, pequenas bandas e orquestras, etc) e agrícolas. O objetivo expresso nas publicações escritas dessas associações era transmitir à população de origem alemã, a cultura, a língua e o espírito esportivo e associativo dos alemães. As sociedades de caça e tiro (*Schutzenvereine*) são exemplares em termos do seu papel “germanizador”. Foram e ainda são numerosas nas áreas colonizadas por alemães. Da mesma forma, destacaram-se as *Gesangvereine*, com o objetivo de divulgar o *Lied* e assim manter a população em contato com a “forma maior da arte na prática da ginástica, com o objetivo de manter “a força alemã”. A atividade alemã, o canto”, e as *Turnvereine*, sociedades esportivas fundamentadas na ideia de comunidade era considerada própria da (*Volks*) *Gemeinschaft*, isto é, da comunidade étnica, e estimulava a afirmação de valores culturais e sociais próprias da “*Kultur*” alemã e da Alemanha enquanto “pátria de origem”⁷.

No entanto, a maior relevância em termos da elaboração de uma ideologia étnica, principalmente no caso dos teuto-brasileiros, coube à imprensa e ao conjunto de publicações em língua alemã no Brasil. Incluem-se aí jornais (quase sempre semanários), compêndios escolares editados pela *Deutsche Schulverein*, almanaques os mais diversos (desde os editados pela igreja até os particulares), folhetos e outras publicações comemorativas de festividades das associações, igrejas, escolas, além de romances e poesias, livros de memórias e outros escritos que, no conjunto, formavam uma “literatura teuto-brasileira” (Seyferth, 1982, Cap. 2 e 3). Todas essas publicações, em maior ou menor grau, se posicionaram, ideologicamente, como porta-vozes da germanidade.

Embora a imprensa em língua italiana e polonesa não tivesse alcançado a mesma expressividade da teuto-brasileira, foi igualmente importante como divulgadora da ideologia étnica. Isto aponta para a importância dos jornalistas, editores de almanaques e outras publicações como “empresários étnicos” (Cf. Aronson, 1976) quase sempre com papel de destaque nas comunidades, inclusive no plano político. O período em que esta imprensa mais atuou ia do final do século XIX até o início da segunda guerra mundial, quando o governo brasileiro proibiu as publicações em língua estrangeira editadas no país. A extinção da imprensa coincidiu com a proibição do ensino em língua estrangeira, isto é, com o fechamento das escolas particulares que possuíam esta característica.

O desempenho das escolas comunitárias, da imprensa, da igreja e das associações está ligado à preservação do grupo étnico. A identidade étni-

ca foi formalizada a partir de critérios positivos de pertencimento a um grupo étnico, marcada, pois, pela etnicidade. A “língua materna”, a “cultura de origem”, a “nacionalidade” concebida pelo direito de sangue, a filiação a instituições comunitárias, a “fé” e a “religiosidade”, são os símbolos de identificação manipulados para assinalar as diferenças entre imigrantes de várias procedências e a população luso-brasileira. Outros critérios podem ser usados quando estão em jogo as diferenças entre vários grupos de imigrantes, e não apenas a cristalização do contraste com os brasileiros⁸. Ideologias de superioridade racial são também acionadas como meio de diferenciação, em particular no caso dos teuto-brasileiros, tanto no confronto com brasileiros como com outros grupos de origem européia.

Um fato que chama a atenção nos três casos: a elaboração das identidades étnicas é marcada, de forma quase absoluta, por valores nacionais, quando as identidades regionais são fortes na Alemanha e na Itália, e a Polônia não existia como entidade política no período em que houve a imigração de poloneses para o Brasil⁹. Os autores que tratam da imigração alemã e italiana fazem referências às identidades contrastivas baseadas no regionalismo, principalmente ao uso de dialetos e às rivalidades entre italianos do norte e do sul, entre os que habitavam as áreas dominadas pela Áustria e os demais italianos; entre badenses, pomeranianos, alsacianos, saxões, etc. No entanto, as diferenças regionais praticamente desapareceram no contexto em que todos passam à condição de colonos estrangeiros no Brasil, mesmo que certos dialetos e costumes regionais possam ter prevalecido em um ou outro núcleo colonial. Na verdade, o regionalismo perde sua importância como critério de definição dos grupos étnicos, na medida em que as identidades foram construídas em oposição aos brasileiros, numa situação de mudança social marcada pela urbanização e industrialização das antigas colônias. Na Brasil não existem vênnetos, trentinos, lombardos, sicilianos, alsacianos, austríacos, badenses — mas apenas italianos e alemães.

A afirmação da etnicidade também ocorre num outro plano: o da reivindicação da cidadania. Apesar do *ethos* italiano, alemão e polonês marcar as identidades, todos se assumem também como brasileiros. Isto é, assumem uma dupla identificação como cidadãos brasileiros de pleno direito e ao mesmo tempo diferentes dos outros brasileiros por terem um *ethos* específico. Não se trata apenas de uma diferenciação étnica com base em traços como língua e cultura comuns; as identidades são marcadas pelo comportamento do indivíduo dentro e fora do grupo étnico, um comportamento determinado por sua herança nacional.

A idéia de um *ethos* próprio a cada etnia faz com que outros critérios de identificação sejam acionados, sempre tendo como paradigma o “brasileiro” (que, dependendo das circunstâncias pode ser negro, luso, índio

ou simplesmente caboclo). Um exemplo bastante significativo é a condenação dos casamentos com brasileiros. A justificativa para a endogamia quase sempre tem como fundamento a má fama dos brasileiros como trabalhadores. Possivelmente esta concepção está ligada a um *ethos* camponês que valoriza o trabalho da família como um todo, o que é tomado como modelo de uma concepção étnica do trabalho. A dedicação ao trabalho seria decorrente da germanidade, da italianidade, da polonidade. Para os italianos, por exemplo, a *italianità* se caracteriza pela preservação da tradição, mas também pelo espírito de empreendimento e poupança, pelo trabalho duro (Cf. Azevedo, 1982, p. 268-70). Da mesma forma, a germanidade é ao mesmo tempo causa e consequência da capacidade de trabalho e eficiência dos alemães, traduzidos pelo termo *Tuchtigkeit* (Cf. Seyferth, 1982, pp. 17-26). Entre os poloneses também existe uma valorização do trabalho, principalmente a sua condição como produtores de alimentos — “aqueles que transformaram as massas do Paraná em campos cultivados”.

A representação da etnicidade com base num *ethos* do trabalho permite entender melhor a questão da cidadania e a forma como a categoria “colono” marca a identidade étnica, mesmo num contexto urbano. O que está em jogo aqui é o colono concebido como pioneiro e civilizador — aquele que transformou as florestas do sul do Brasil em “ilhas” de civilização. Colonos que querem ser cidadãos: como imigrantes, entraram no Brasil para ficar. Ou, como dizem os descendentes dos alemães, “construir uma nova pátria”. Camponeses ou não, aqueles que entraram nas colônias adquiriram seu lote de terras e se tornaram colonos. Antes da urbanização e do desenvolvimento econômico todos eram agricultores, com poucas exceções (professores, padres, alguns artesãos, administradores e vendedores). A idéia do pioneirismo emerge na ideologia étnica tendo como modelo um dos mitos da história do Brasil — o bandeirante paulista. Muitos dos descendentes de alemães, italianos e poloneses classificam seus avós como “os bandeirantes do sul”, aqueles colonos que, com seu trabalho e sem auxílio, implantaram uma civilização onde só havia barbárie. Esse tipo de avaliação aparece não só em entrevistas por mim realizadas no Vale do Itajaí, uma área que recebeu imigrantes das três origens citadas, como também pode ser encontrada nos jornais e outras publicações que circulavam nas colônias antes dos anos quarenta.

Ao brasileiro (caboclo) “preguiçoso” se opõe o colono “trabalhador”, possuidor de uma disciplina e de uma capacidade própria da sua etnia. Portanto, a capacidade de trabalho dos colonos é dada por sua herança étnica. Um italiano, por exemplo, pode ser identificado por sua língua materna, como por sua dedicação ao trabalho, ou por nada desperdiçar. Trabalho, traduzido aqui pelo trabalho familiar camponês, ou seja, aquele realizado por toda a família na sua propriedade colonial. Alguns dos

estereótipos mais comuns sobre o brasileiro tem como base essa questão do trabalho. A mulher brasileira quase sempre é vista como alguém que não trabalha, que não cumpre bem sequer suas obrigações como dona de casa. Numa sociedade camponesa, onde o trabalho familiar é essencial à sobrevivência, é inconcebível uma mulher que não participa das atividades agrícolas. O estereótipo afirma que mulher brasileira não trabalha na terra. É o quanto basta. A força deste estereótipo, por exemplo, diminui o número de casamentos interétnicos, especialmente de homens de origem alemã e italiana com mulheres brasileiras. Outro estereótipo comum é o do brasileiro preguiçoso, cachaceiro e ocioso. Por trás das afirmações estereotipadas sobre os brasileiros está a idealização dos colonos como aqueles que trouxeram o progresso e a civilização; um progresso que vai ser compartilhado com *outros* — os brasileiros.

A questão da cidadania aparece no mesmo momento em que as identidades étnicas são acionadas e reivindicadas: quando o “progresso” (tal como é definido neste contexto) força as colônias a se integrarem ao quadro político-econômico da sociedade mais ampla.

A cidadania, em primeiro lugar, dá status político ao colono — ele passa a ser eleitor. Mas este não é o aspecto mais importante na ótica da identidade: além de eleitor ele é principalmente brasileiro. Tal identidade lhe confere direitos e deveres, todos definidos a nível do Estado. São comuns, por exemplo, depoimentos que falam da “fidelidade à pátria brasileira”, de “trabalhar para o crescimento do país”, enfim, uma cidadania que implica na lealdade política ao Estado brasileiro, em promover uma colonização “eficiente” que venha contribuir para o progresso econômico do país, mas não uma renúncia aos valores étnicos. São cidadãos brasileiros que não querem deixar de ser italianos, poloneses ou alemães. Numa ideologia em que a nação está acima do estado e, muitas vezes, as duas entidades sequer coincidem, é fácil conceber uma cidadania separada da nacionalidade; nacionalidade aqui como expressão étnica. Tal concepção de cidadania foi o ponto crítico em termos da situação de contato: nos momentos de crise, especialmente durante a campanha de nacionalização (1937-45), ela foi usada para justificar a identidade “estrangeiro” atribuída aos colonos, julgados pessoas “sem apego ao seu país”. A situação de minoria se configurou no início da colonização e, depois, se agravou durante a campanha de nacionalização quando, apesar da sua condição de cidadãos brasileiros, sua lealdade foi posta em cheque por não renunciarem à sua identidade étnica.

A etnicidade e a cidadania se conjugam, nos três casos estudados, numa representação dupla da identidade onde à pertinência a um grupo étnico se acrescenta a condição de cidadão definida num plano político/econômico. Assim, também no final do século XIX se reivindica, através

dos jornais e outras formas de propaganda, o direito à participação política, quer dizer, o direito dos colonos terem representantes eleitos para cargos políticos. A condição de brasileiros é acionada neste nível e as barreiras à ascensão política de representantes das colônias não foi suficiente para deter o movimento. Mas as dificuldades existiram. Por exemplo: os jornais em língua polonesa de Curitiba denunciavam o “monopólio político” exclusivo dos luso-brasileiros (Cf. Wachowicz, 1981, p. 130) e, em Santa Catarina, apesar da carreira política de alguns teuto-brasileiros ter sido bem sucedida, os cidadãos de origem alemã eram sempre suspeitos de filiações ao pangermanismo e, mais tarde, ao nazismo. A natureza da identidade étnica teuto-brasileira — por exemplo, a maneira como concebia o nacionalismo alemão, que quase se confundia com a etnicidade — inconcebível para a elite luso-brasileira, a transformou em modelo do “perigo” alemão”. O que ocorreu, concretamente, foi um movimento de reivindicação da cidadania, caracterizado pela necessidade de uma participação política mais forte, onde os representantes dos colonos fossem “da mesma origem” e pudessem atuar mais efetivamente na defesa dos interesses dos seus representados. Esse tipo de retórica, onde se joga com a possibilidade de transformar os colonos em grupos de interesses com finalidades políticas e econômicas, surgiu simultaneamente com a discussão sobre a etnicidade. A reivindicação da representatividade política, que surge com o propósito de “defender os interesses do grupo (étnico)”, teve como contrapartida por parte da população brasileira acusações de traição, de desinteresse pelo país, enfim, os colonos vistos como estrangeiros sem apego à pátria.

Nesse confronto, a cidadania, nos três casos abordados, é definida em função do “pioneirismo”, do trabalho e da participação política, ou seja, o cidadão tem como dever trabalhar e produzir para o bem estar do Brasil; mas seu papel na sociedade brasileira será desempenhado sem renúncia da condição étnica. O fato de terem colonizado parte do sul do Brasil como pioneiros, lhes confere o direito de cidadãos iguais aos demais brasileiros. Uma cidadania que só poderá ser integralmente conquistada na medida em que os interesses das comunidades italianas, polonesas e alemãs forem defendidos, na esfera política, por representantes da mesma origem étnica. A retórica dessa definição de cidadania vai se repetir na década de 1930, durante a nacionalização, e alguns dos seus aspectos são retomados hoje, sempre que distinções étnicas são acionadas.

As identidades étnicas são definidas, hoje, sobretudo pelo *ethos* do trabalho (aí incluído também o “pioneirismo”) e pela idéia de origem comum. Durante a campanha de nacionalização foram fechadas as escolas, associações, jornais e gráficas, praticamente todas as instituições comunitárias com alguma característica étnica. As línguas italiana e polonesa e, principalmente, a alemã (por razões óbvias) foram proibidas em

público. As instituições que reabriram após a guerra não puderam conservar sua identificação com o grupo étnico. A assimilação à força, tentada então, não teve os efeitos desejados. A maioria das colônias já não constituíam comunidades fechadas e a língua portuguesa vinha sendo utilizada com frequência nas cidades. A extinção das instituições da comunidade teve como consequência apenas a atualização das identidades étnicas sob novas formas. O uso cotidiano das línguas alemã, italiana e polonesa foi, em parte, substituído pelo uso “familiar”, isto é, pela utilização da língua materna no lar. E este “uso” transforma a língua em elemento de identificação étnica. Os idiomas de origem, bastante modificados pelo uso de palavras e expressões portuguesas e regionais, ainda são de uso cotidiano da população rural das antigas áreas coloniais, e de muitos habitantes das cidades. A “cultura étnica”, dentro das concepções locais tem como último reduto a esfera familiar, mas ainda é considerada um elemento de identificação importante. A obra da colonização — o “trabalho pioneiro e civilizador” do colono — é a marca diferenciadora mais frequentemente usada para afirmar as identidades étnicas. Isto é, o apego ao trabalho, a “capacidade” colonizadora do imigrante, o trabalho (qualquer que seja) como enobrecedor, o espírito de empreendimento, etc., são consideradas características étnicas que contrastam os descendentes de imigrantes italianos, alemães e poloneses dos brasileiros. Brasileiros esses definidos, por oposição, como avessos ao trabalho.

Assim, apesar da sua condição de grupos minoritários¹⁰, que se manteve pelo menos até o final da campanha de nacionalização, as identidades étnicas alemã, italiana e polonesa foram elaboradas dentro de uma perspectiva de superioridade étnica. Alguns elementos comuns de identificação puderam ser observados nos três casos: no início, a língua materna, a idéia de possuírem uma cultura comum, e a fé, marcaram a diferença entre eles e os brasileiros. Os veículos de divulgação da ideologia étnica foram também semelhantes: as associações, a escola, a imprensa. A incorporação da cidadania brasileira, a transformação econômica, social e política das colônias e sua integração à sociedade mais ampla, de certo modo até a campanha de nacionalização, ao fechar as instituições de caráter étnico, não suprimiram as etnicidades. Os modos de identificação foram mudados, atualizados, e a etnicidade, hoje, é expressada principalmente através de uma concepção peculiar de *ethos* do trabalho.

NOTAS

(1) — A identidade étnica aqui é considerada como expressão da etnicidade, isto é, será vista tal como se manifesta através de ideologias baseadas na afirmação do próprio grupo (étnico). Nesta perspectiva, a etnicidade será abordada como um fenômeno de identidade étnica (embora possua outras dimensões) no sentido em que define limites grupais. Cf. Epstein, 1978, Cap. I.

(2) — Para o conceito de minoria, ver Banton, 1977, cap. 8. Este autor critica modelos mais tradicionais de definição, como o de Louis Wirth, elaborando um conceito de minoria a partir da idéia de “limite” e tendo como base o fato de que, nas situações intergrupais, as minorias são definidas em dois sentidos: por si mesmas (limites inclusivos) e pela maioria (limites exclusivos).

(3) — O objetivo dos fazendeiros de café ao incentivar a imigração para o Estado de São Paulo era substituir os escravos por trabalhadores livres. Queriam o imigrante como mão de obra e, no plano da política imigratória, condenavam a concessão de terras a colonos estrangeiros. O sistema de parceria inicialmente empregado, utilizando imigrantes alemães e suíços, não deu certo e foi bastante criticado na Europa. Mesmo assim, após 1870, inúmeros imigrantes, principalmente italianos, entraram em São Paulo como trabalhadores rurais.

(4) — Foram dois os tipos de colônias fundadas no sul do Brasil: as particulares, geralmente administradas por companhias de colonização; e as oficiais, sob responsabilidade dos governos estaduais. As diferenças entre ambas eram muito pequenas e não interferiram no processo de fixação dos colonos, que se deu praticamente da mesma forma.

(5) — Sobre os conflitos dos padres poloneses com as autoridades eclesiásticas de Curitiba, ver Wachowicz, 1981, Capítulo VI.

(6) — O papel da religiosidade como elemento de identificação étnica dos alemães é analisado em Seyferth, 1982, pp. 142-147.

(7) — As três associações referidas — *Schutzenverein*, *Gesangverein* e *Turnverein* — eram definidas mais por seu papel “germanizador” do que por suas atividades recreativas. Ver Seyferth, 1982, pp. 149-154.

(8) — As identidades contrastivas entre os diversos grupos de imigrantes não figuram como tema deste trabalho. A etnicidade surgiu de forma semelhante, mas isto não significa que as três etnias se consideram iguais. Existem preconceitos dos italianos com relação a poloneses e alemães, e vice-versa. As identidades contrastivas dos três grupos são marcadas por estereótipos os mais diversos, mesmo porque, eles convivem na maioria das áreas coloniais. De modo geral, o grupo mais desfavoravelmente definido é o polonês (identificado como “polaco”). Mas, em qualquer caso, nas hierarquizações de ordem étnica os brasileiros sempre figuram em posição de inferioridade.

(9) — Os poloneses figuram nas estatísticas sobre a imigração no Brasil em número muito reduzido. Isto porque a Polônia não existia como Estado independente na época da emigração, e os poloneses, em grande maioria, entraram no Brasil como cidadãos russos.

(10) — Aqui podemos remeter mais uma vez à definição de minoria de Banton (1977, cap. 8): a identidade étnica nos três grupos é marcada por elementos positivos de identificação e pela utilização de limites inclusivos (isto é, que afirmam a pertinência dos membros a seu grupo étnico). A população brasileira, especialmente a elite, entretanto, assumiu, em várias ocasiões, a condição de maioria, utilizando classificações estereotipadas sobre os colonos, no sentido de desqualificá-los socialmente, ou para justificar para eles uma posição subordinada. O exemplo mais marcante dessa situação é o dos poloneses em Curitiba, identificados como polacos pelos “outros” e definidos como “os negros do Paraná”. (Ver Ianni, 1960. p. 315-337.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Thales de — *Italianos e gaúchos*. Os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul. 2a. ed., Rio de Janeiro, Ed. Cátedra; Brasília, MEC/Pró Memória, 1982.

- EPSTEIN, A. L. — *Ethos and identity*. Three studies in ethnicity. Londres, Tavistock Publications, 1978.
- IANNI, O. — “Do polonês ao polaco”, in: *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XII, 1960, pp. 315-338.
- OLIVEIRA, R. Cardoso de — *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1976.
- SEYFERTH, G. — *Nacionalismo e identidade étnica*. A ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1982.
- SEYFERTH, G. — “A Representação do ‘Trabalho’ Alemão na Ideologia Étnica Teuto-Brasileira”, in: *Boletim do Museu Nacional*, N. S. Antropologia, nº 37, outubro de 1982.
- WACHOWICZ, R. C. — *O camponês polonês no Brasil*. Curitiba, Fundação Cultural, Casa Romário Martins, 1981.

HOLANDESES NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS: UMA VISÃO COMPARATIVA

Sonia M. Bibe-Luyten

(Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo)

A HOLANDA: POTÊNCIA MARÍTIMA NO SÉCULO XVII

Se acionássemos uma máquina do tempo e apertássemos um botão que nos levasse ao século XVII, poderíamos reconstituir, com alguma surpresa, a visão de um mundo fascinante.

Do alto, veríamos um pequeno país europeu junto ao Mar do Norte, de cujos portos iriam saindo grandes frotas de navios em direção aos mais diversos pontos do globo, aportando em locais estranhos e exóticos.

Este é apenas um artifício para nos localizarmos no tempo e no espaço e verificarmos o quanto foi significativa a presença holandesa no mundo do século XVII.

Na realidade, o período setecentista na Holanda é caracterizado como o “Século dourado”, pois o crescimento econômico e vida cultural bastante rica formam um todo de realizações no país.

O mundo de então presenciou nos Países Baixos um crescimento muito grande, desde a construção de navios, feitura de roupas e tecidos, fabricação de sabão e outros produtos básicos para consumo, cortumes, bem como melhorias constantes na agricultura.

Politicamente, deu-se a confederação das Sete Províncias: Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Groningen e Friesland. Como “terras administradas” havia ainda as atuais províncias católicas de Limburg e Brabant.

Além disso, a vida cultural foi bastante intensa, ressaltando-se os nomes de pintores como Frans Hals, Jan Vermeer e Rembrandt van Rijn, o filósofo Baruch de Spinoza e o pai do Direito Internacional Hugo de Groot (Grotius).

A expansão comercial da Holanda fez com que se estabelecesse um império marítimo na América (Brasil, Estados Unidos, Suriname, Guiana, Trinidad-Tobago e Foz do Rio Amazonas), nas Índias Ocidentais, África (Guiné, Angola, África do Sul), Ásia (Indonésia, Ceilão, Formosa, Austrália, Nova Guiné) além de entrepostos no Oriente Médio, Rússia, Japão e Báltico.

Em 1621, com a criação da Companhia das Índias Ocidentais, garantiu-se o monopólio holandês sobre uma grande área do mundo. E “dentro deste território era permitido aos funcionários da Companhia se estabelecerem e governarem como eles bem entendessem, sujeitos apenas à supervisão do parlamento. A gerência da organização estava a cargo de um conselho de 19 diretores que normalmente se achavam em Amsterdam”¹.

Uma série de motivos econômicos, aos quais se aliaram problemas políticos, favoreceram o declínio deste poderoso império nos séculos seguintes. As mudanças políticas, muito frequentes, enfraqueceram o país que só veio a se recuperar muito mais tarde.

Em consequência, muito do que foi conquistado no século XVII, teve como destino ficar em mãos de outros países que detiveram monopólio dos mares em épocas subsequentes.

HOLANDESES NO BRASIL E EUA: INVASÃO X COLONIZAÇÃO (1609/1664)

Em sua expansão marítima, a Holanda não tinha, a rigor, os olhos voltados com muito interesse para a América, principalmente, a do Norte. Sua atração maior estava nas Índias (atual Indonésia), obviamente, por interesses comerciais mais evidentes. No entanto, após a viagem em 1609, de Henry Hudson, que estava engajado na Companhia das Índias Ocidentais, para alcançar o Oriente pelo Norte da América, a Holanda resolveu auspicar uma série de expedições entre 1609 e 1614.

A partir da construção do forte Orange em 1617, às margens do Rio Hudson e o estabelecimento de colonos (protestantes refugiados) na ilha de Manhattan, — designada, a princípio, de New Netherland, hoje New York, iniciou-se a posse das terras norte-americanas. A figura do governador Peter Stuyvesant destaca-se, como principal, pela sua enérgica atuação e construção de muitos fortes. Nessa mesma época, estando a Holanda em luta contra a Espanha, que por sua vez dominava Portugal, ataca-a, por via das colônias portuguesas. Este foi o caráter da invasão que caracterizou a permanência dos holandeses no Brasil.

Primeiro, de 1624-1625, na Bahia (Itaparica) e, depois de 1630 a 1654, em Pernambuco, que era um dos lugares mais ricos do mundo, devido à exportação de açúcar.

Confrontando-se as duas permanências, no Brasil e nos E.U.A., podemos dizer que, neste primeiro período, os holandeses deixaram muito poucos vestígios nas terras brasileiras. Alguns autores que se dedicaram ao assunto, são unânimes ao dizer que praticamente nada de duradouro foi deixado aqui pelos holandeses, a não ser alguns fortes e poucos traços de cultura. Até mesmo os habitantes alourados no nordeste não podem clamar ascendência holandesa pois eles são, na grande maioria, simplesmente descendentes de portugueses do norte, até hoje chamados de “gallegos”².

Nos EUA, até 1664, quando New Netherland caiu nas mãos da Inglaterra e a capital — Nieuw Amsterdam, passou a chamar-se New York, em honra ao seu novo proprietário, o Duque de York, os holandeses haviam deixado numerosos estabelecimentos (colônias) na América do Norte.

Apesar da ocupação inglesa, a colonização holandesa deixou marcas mais significativas, principalmente, no contingente humano.

Desses primeiros colonos, que iniciaram a semente da colonização holandesa nos EUA, grandes figuras como Theodor Roosevelt e Franklin Roosevelt (Rozenveld) foram descendentes. Foi significativa a existência de núcleos como a própria cidade de New York em 1664, que então tinha um total de 10.000 habitantes, dos quais dois terços eram holandeses, além de Harlem (*Nieuw Haarlem*) e Brooklin (*Breuckelen*).

O VAZIO DA PRESENÇA HOLANDESA NO BRASIL NOS SÉCULOS XVIII E XIX E A CONSOLIDAÇÃO DOS COLONOS NOS EUA

Os séculos XVIII e XIX foram, sem dúvida, as épocas em que ocorreram as maiores migrações que a história da humanidade conheceu.

Os países europeus, em geral, tinham problemas tanto de superpopulação como de ordem política, religiosa e econômica.

A Holanda, porém, não aparece tão significativamente na grande corrente migratória por várias razões que diversos historiadores tentam explicar. Dentre elas, a organização bem-sucedida da condição de vida dos holandeses aparece no topo. O fator religião também deve ser levado em consideração pois na Holanda havia muita tolerância na prática religiosa, ao contrário da Inglaterra, que propiciou grandes levadas aos EUA.

Os holandeses são minoria entre os emigrantes que se dirigiram para o Brasil, pois o nosso país nunca esteve em primeiro lugar na opção dos emigrantes neerlandeses, que sempre preferiram países de clima temperado.

A partir do início de 1700 até o final de 1800, também nos EUA, os holandeses não representam, comparativamente, um número elevado em seu contingente populacional. Em 1790, por exemplo, eles representam uma porcentagem de 3,4% contra 60,9% de ingleses, 8,3% de escoceses, 9,7% de irlandeses e 8,7% de alemães³.

Apesar disso, nesse período, os holandeses na América do Norte tiveram sua cultura consolidada. A maioria dedicou-se aos trabalhos de campo (*boeren*) e tornaram-se verdadeiros pioneiros. Na busca de obter terra fértil e barata, desempenharam papel importante na conquista de novos espaços pelos lados de New York, New Jersey e Pensylvania. Um dos fatores que explica a persistência dos costumes holandeses na América colonial é a influência das Igrejas Reformadas. “Esta manteve a língua ancestral intacta nos serviços eclesiais por quase 150 anos, permitindo-a servir como força ligadora entre as pessoas de ascendência holandesa e absorver muitos elementos de outros grupos étnicos para o modo de vida holandês”⁴.

No Brasil são raras as referências sobre a permanência de holandeses após o período da Invasão.

Há notícias de estabelecimentos esparsos: em Nova Petrópolis (1800), em Santa Maria de Soledade (1859), e em Monte Alverne (1874), todas colônias no Rio Grande do Sul⁵.

No Espírito Santo, Jean Roche aponta a permanência de 120 holandeses entre 1857 a 1860, na colônia de Santa Leopoldina⁶.

Porém, entre 1700 e 1800, há pouca entrada de imigrantes no Brasil em geral, pois não há sentido em se colonizar o país quando a mão-de-obra é predominantemente escrava. O Brasil só vai pensar em recrutar

pessoal europeu para as lavouras de café — principalmente — promovendo a imigração e colonização de terras em zonas pioneiras, no fim do século passado e começo deste.

Nos Estados Unidos a escravidão é um fato também, porém, com ênfase maior nos estados sulinos. A continuidade do movimento migratório se fez pelo norte dos Estados Unidos e, desta maneira, explica-se a presença pouca, mas contínua, de povos europeus no país.

A FORÇA DO COOPERATIVISMO INCREMENTA A EMIGRAÇÃO HOLANDESA PARA O BRASIL

Comparativamente com italianos, alemães e, mais tarde, japoneses, os holandeses ocupam uma parcela pequena no contingente migratório que veio para o Brasil.

Após a II Guerra Mundial é que se verifica o grande surto de emigração holandesa, apesar de ser um país com pouca inclinação para tal. A mudança de mentalidade tem origem em causas econômicas e sociais decorrentes do pós-guerra. Pode-se dizer que houve uma verdadeira psicose de emigração na Holanda onde, em 1948, por exemplo, um em cada três holandeses consideravam a possibilidade de sair do país.

Uma das causas que se costumam apontar para a não-atração de países como o Brasil é a falta de informação sobre o nosso país na Holanda.

Em 1913 fundou-se a *Nederlandshe Vereniging Landsverhuizing* (Associação Holandesa para Emigração) e, em 1923, a *Emigratie Centrale Holland* (Centro de Emigração Holanda), mas, “apesar do trabalho útil desempenhado por estas organizações, somente uma pequena porcentagem se utilizava de seus serviços”⁷.

O que caracterizou a primeira fase de emigração holandesa para o Brasil (1889-1939), foi “o sentido de pioneirismo espontâneo, da desinibição, da pouca ajuda de órgãos oficiais, quer na Holanda como no Brasil, que pudessem orientar os emigrantes. Houve também o não-cumprimento das promessas feitas e das vantagens que lhes seriam oferecidas”⁸.

Até 1861, os holandeses que se estabeleceram nos EUA também enfrentaram inúmeras dificuldades, muita miséria, pouca alimentação e isolamento. Há notícias de muitos depoimentos pessoais e histórias de vida,

semelhantes aos do Brasil, relatando muito sofrimento em decorrência de doenças, fome e morte pelas condições precárias de vida.

Mesmo assim, nos EUA, algumas colônias prosperaram e, com a contínua chegada de novos imigrantes da Holanda, muitos dos habitantes fundaram mais estabelecimentos na zona pioneira (*far west*).

Até a I Guerra Mundial já se podia encontrar descendentes de segunda e terceira gerações, que se estabeleceram em novas colônias como em Iowa (sul de Minnesota) e Lynden (Washington).

No Brasil, é significativa a presença da colônia de Carambeí em 1911, que tem como fundadores alguns dos 3.456 holandeses que entraram no país entre 1904 e 1913 em consequência de desemprego, após uma greve nas docas de Rotterdam.

O que deu grande impulso às colônias do Paraná, fazendo com que saíssem da era do isolamento foi a abertura da linha ferroviária São Paulo-Rio Grande do Sul que, atravessando o planalto paranaense, pôs em contato os estados meridionais do Brasil com os do centro, facilitando o comércio.

Com a iniciativa de criar a primeira cooperativa de produção de latifúndios do Brasil em 1925 (de nome Batavo) a colônia de Carambeí não só prosperou mas serviu de modelo aos outros núcleos que mais tarde se fundaram no Brasil.

Podemos afirmar que uma das bases do sucesso da colonização holandesa no Brasil reside, boa parte, em função do modelo cooperativista.

Após a II Guerra Mundial, em seguida aos acordos dos governos da Holanda e do Brasil, que incluíam tanto a iniciativa de emigração individual como a grupal e dirigida, iniciou-se a expansão das colônias holandesas no Brasil.

Em São Paulo — Holambra I (1948), Holambra II (1960) — católicas. No Paraná — Castrolanda (1950), Monte Alegre (1949), Arapoti (1960) — protestantes; e Tronco (1953) — católica. Em Santa Catarina — Tijuquinhas (1950) e no Rio Grande do Sul — Não-Me-Toque (1951) — católicas. Mais recentemente, temos experiências mistas (tanto de protestantes como de católicos) em novas regiões, como Maracaju (Mato Grosso do Sul) e expansões de católicos no Rio Grande do Sul, como Panambi.

As cooperativas, em todas as colônias, não só ajudaram o grupo a viver em função delas, como também a projetá-las na sociedade brasileira.

Tanto a Cooperativa Batavo que, coligada com as de Castrolanda e Arapoti, integram a Cooperativa Central de Laticínios do Paraná (CCPL) como a Cooperativa Holambra, cobrem com seus produtos o mercado interno e até externo do Brasil.

Nos Estados Unidos, país para onde se dirigiu a maioria dos emigrantes após a II Guerra Mundial, houve uma mudança de preferência quanto a localização dos mesmos. Ao invés de estados como Michigan e Iowa, a Califórnia surge como preferida. Isto porque oferecia "melhor chance de trabalho e um futuro promissor para os filhos. Além disso, o estilo de viver dos californianos e o excelente clima do estado também ofereciam grande apelo"⁹. Isto vem demonstrar novos interesses para a vida urbana do que para o campo, contrariamente ao que ocorreu no Brasil.

É interessante notar a evolução dos imigrantes em locais diferentes, após o período da II Guerra. No Brasil, o processo torna-se mais acelerado, pois não há precedentes nos séculos anteriores, mesmo com a localização mais intensa na zona rural. Aí verificamos a importância das cooperativas como elementos de propulsão.

Nos EUA, a fixação na zona rural, em zonas pioneiras, dá-se inicialmente havendo, numa segunda etapa, maior preferência pela zona urbana e, conseqüentemente, maior diluição dos emigrantes na sociedade americana.

AVALIAÇÃO DA PRESENÇA HOLANDESA NO BRASIL E EUA E AS SUAS RESPECTIVAS CONTRIBUIÇÕES

Se tomarmos como ponto de partida um fator único que é o motivo de emigração, teremos inúmeras variáveis a partir de locais de fixação dos imigrantes para avaliarmos a marca de sua presença na sociedade de adoção.

Com este postulado em mente, podemos verificar como esse processo ocorreu no Brasil e nos Estados Unidos em relação à imigração e colonização holandesa. O exame de alguns tópicos principais nos darão certas pistas para considerações mais efetivas:

a) Na Holanda, os *locais de proveniência* dos emigrantes tem muito a ver com a *religião* a ser praticada no país para onde se destinaram.

A religião oficial da Holanda é o protestantismo calvinista, sob a égide da Igreja Reformada Holandesa. A sua abrangência atinge a maioria das províncias, mormente as do norte e centro do país.

O sul da Holanda é tradicionalmente católico em consequência da manutenção do poderio espanhol na época da luta pela independência das Sete Províncias Unidas. A própria situação geográfica condicionou a religião na Holanda, ficando protestantes os territórios situados acima do rio Reno e Católicos os abaixo do rio Reno (da margem esquerda).

Nos Estados Unidos, a Igreja Reformada Holandesa tornou-se a instituição mais importante estabelecida no período colonial. É em função dela que se manteve o espírito de união dos imigrantes e seus descendentes por quase três séculos. Os de origem católica passaram a ter significativa presença somente no século XX através do incentivo institucional da Igreja.

Segundo De Jong, "com poucas exceções, os estabelecimentos de holandeses católicos não sobreviviam como comunidades étnicas isoladas"¹⁰. Uma das razões apontadas é que eram em número menor. A outra, mais importante: a Igreja Católica é um órgão internacional que atravessa fronteiras, em contraste com as igrejas protestantes dos imigrantes que eram, geralmente, de caráter étnico e mantinham a língua e os costumes da pátria por muito tempo.

No caso dos EUA, os imigrantes holandeses de origem católica se americanizaram com maior rapidez que os protestantes, pois em geral preferiam os centros urbanos às que comunidades isoladas.

Pelo fator religião e proveniência, os holandeses, nos EUA, de origem católica são mais alegres, despreocupados e festivos em contraste com as maneiras puritanas dos calvinistas.

No Brasil, a colônia pioneira dos holandeses, Carambeí, é protestante e a sua manutenção deve-se muito à força da religião. Os católicos se estabeleceram anos mais tarde em forma de colônias (Holanbra I e II) mas há um grande contingente de imigrantes que se estabeleceu na zona urbana, diluindo-se e integrando-se na sociedade brasileira.

À exemplo dos Estados Unidos, também costumava-se apontar o caráter mais aberto dos católicos, em geral provenientes das províncias de Brabant, Limburg e parte de Gelderland.

b) Quanto à *atividade dos imigrantes* tanto no Brasil como nos Estados Unidos, a maior parte dedicou-se ao trabalho no campo, em fazendas, pois o grande atrativo era a busca de terras férteis e baratas. Muitos já eram fazendeiros ou *boeren* na Holanda e continuaram com a mesma atividade em seus novos lares.

Na Brasil, justamente a grande contribuição dos imigrantes holandeses provém de todas as inovações feitas em função do trabalho no campo, como veremos adiante.

c) Em termos de *aculturação*, há maneiras distintas de ser a mesma tomada em consideração nos dois países em questão.

Nos Estados Unidos, com a permanência e o contato étnico-grupal determinado pela religião protestante se poderia dizer que a *aculturação* se deu em maior intensidade. Mas devemos levar em conta as constantes correntes migratórias havendo sempre pessoal novo chegando, trazendo junto de si a "*holandesidade*" latente para as terras norte-americanas.

É muito difícil se medir o processo de *aculturação*, porém, há indícios que permitem constatá-lo.

Um deles é o casamento interétnico. Nos Estados Unidos, em função disso, diluíram-se muito as origens pela perda dos sobrenomes holandeses de mulheres que se casavam com americanos.

Outro indicio é a naturalização. Nos Estados Unidos, pelas estatísticas, indica-se que os imigrantes, principalmente os vindos após a II Guerra Mundial, naturalizaram-se em grande quantidade, mostrando que se adaptaram extraordinariamente bem ao país. No Brasil, as naturalizações não são muito expressivas por um grande motivo: a perda da eficiente assistência social na Holanda, em contraste com a que é oferecida no Brasil. Por aí se nota o comportamento do imigrante em função do local onde se estabelece. Esta variável é contrastante no Brasil e nos Estados Unidos pelo que os países oferecem neste campo de assistência social, principalmente, aos mais idosos.

Os meios de comunicação (rádio, TV, jornal e cinema) desempenham grande papel na marcha de *aculturação*. Nos Estados Unidos, por exemplo, após a década de 50, eles foram grandes responsáveis pela troca do campo pela cidade e das atividades exercidas pelos imigrantes holandeses. No Brasil, os meios de comunicação, além da função de reforço, do uso ou aprendizado da língua portuguesa, contribuíram para ampliar a visão local e rural dos colonos, colocando-os a par do mundo urbano, dissolvendo muitos dos estereótipos adquiridos nos primeiros tempos, pelo isolamento cultural.

Nos últimos anos, pode-se dizer que a experiência de um imigrante, ao se adaptar a um país, é menos sofrida do que no passado. Tanto nos Estados Unidos como no Brasil, há muitas associações, várias delas vinculadas à Igreja, tanto protestante como católica, que dão apoio ao recém-chegado, resolvendo problemas e ajudando-o a "se sentir em casa", na medida do possível.

d) Por outro lado, o contato próximo entre dois grupos étnicos faz com que os habitantes nativos construam imagens dos que chegam, a partir de seu país de origem. No Brasil, como nos Estados Unidos, a

Holanda surge como o país dos moinhos, tulipas, diques e tamancos de madeira. No geral, o país tem um bom conceito nas sociedades de adoção e uma imagem muito positiva quando é referida como a pátria-mãe dos imigrantes. E até em função desta boa imagem, os originários dos Países Baixos são bem aceitos no Brasil e nos Estados Unidos. Por outro lado, pelo contato contínuo dos imigrantes na América do Norte, muitas expressões se acrescentaram à língua inglesa, através de estereótipos advindos dos imigrantes neerlandeses e seus descendentes.

e) Na análise do processo de aculturação, o importante não é só verificar como os imigrantes se adaptaram ao país de escolha, mas, também, como chegaram a influenciar o novo meio ambiente.

É muito difícil saber em que medida esta influência se deve à “*holandesidade*” dos imigrantes ou à extensão de sua experiência nas terras brasileiras ou norte-americanas.

Os holandeses não representam um contingente numericamente grande, comparado com outros povos que saíram em massa da Europa. No Brasil e nos Estados Unidos dá para se avaliar, porém, qualitativamente, a marca da sua presença com as contribuições que deixaram e ainda deixam nas terras americanas.

Mas há diferenças grandes nestas contribuições, nos dois países — Brasil e Estados Unidos — em função da atuação do meio ambiente.

Nos EUA, o contato foi mais longo e constante. E nesta característica reside uma das grandes contribuições: a influência linguística. Segundo Gerald De Jong, — “O uso prolongado da língua holandesa em New York, New Jersey, durante o período colonial, causaram a incorporação de muitas palavras ao vocabulário norte-americano”¹¹. Os exemplos são inúmeros mas, como curiosidade, é bom lembrar que o próprio termo “*Yankee*”, hoje em dia, uma das formas de se designar todo o povo norte-americano, foi introduzido pelos holandeses a partir de *Jan Kaas* ou *Jan Keese*, o nome de um pirata que mais tarde foi aplicado como um termo desdenhoso a certos comerciantes de Connecticut, cuja falta de ética comercial não atraía a admiração dos holandeses.

O termo “Papai Noel” — em inglês — “*Santaclaus*” não é mais do que uma corruptela do holandês *Sinter Klaas* (São Nicolau), introduzido na América durante o período colonial de New Netherland.

Pode-se apontar também termos holandeses que deram nome a locais geográficos nos Estados Unidos como, por exemplo: Brooklyn (*Breuckelen*), State Island (*Staten Eiland*), Broadway (*Broodweg* — Estrada (caminho) do Pão), Wall Street (*Wal Straat* — Rua da Barragem), Harlem (cidade de *Haarlem*) e muitos outros.

No Brasil, esta influência foi bem menor mas há ainda alguns resquícios como: Quermesse (*Kermis*), Pier (*pier*), Polder (*polder*), Dique (*dijk*), Brote (uma bolacha muito comum no Nordeste — nome derivado de *Brood* = pão).

A sociedade norte-americana deve, também, notoriedade no campo político a três grandes presidentes: Theodore e Franklin Roosevelt, cuja ascendência pode ser traçada diretamente de imigrantes holandeses do período colonial de Nieuw Amsterdam, além de Martin Van Buren, o oitavo presidente americano.

Na literatura, escritores como Walt Whitman e Herman Melville, também descendentes de holandeses, são de notoriedade internacional, além do enciclopédico Hendrik Van Loon. As contribuições se estendem ao campo da ciência (astronomia, química, botânica, física, medicina e engenharia) e na área industrial, com as primeiras experiências de enlatados e congelamentos para a conserva de frutas, legumes e carnes feitas por Van Camp.

Se nos Estados Unidos as contribuições são mais evidenciadas a nível individual, no Brasil, a grande força detém sua proveniência no grupo, a partir das colônias.

Com o primeiro núcleo dos holandeses no Brasil, em Carambeí, Paraná, seguidos, posteriormente, por Castrolanda e Arapoti, o setor agrícola alcançou grande desenvolvimento. “Os campos paranaenses, desprezados por ocasião da vinda dos primeiros imigrantes, transformaram-se em zonas de grande produtividade, com o cultivo da batata, milho, arroz e trigo”¹² e, recentemente, forrageiras e soja.

O melhoramento qualitativo do solo também foi conseguido em Holambra, em São Paulo, tornando-a um modelo de colonização agrícola, tanto na fruticultura (maças, laranjas, limões e nectarinas) para o consumo do mercado interno e externo, como na floricultura, onde milhões de rosas, gladiólos, crisântemos e orquídeas seguem acondicionados para todo o Brasil, Europa e América do Norte.

Os imigrantes holandeses, no setor de alimentação, trouxeram contribuições à população brasileira, introduzindo o iogurte, leite chocolateado (Chocomilk), leite gelificado, pão de centeio, torradas holandesas. A fabricação de queijos ganhou subsídios com a introdução de novos tipos como “Gouda”, “Edam” e “Leiden”.

No setor pecuário está, também, a grande marca dos imigrantes holandeses e seus descendentes com a introdução do gado frísio-holandês que se tornou um dos mais procurados produtos das colônias. O cons-

tante cruzamento de gado autóctone com os animais de raça criou um tipo bom para a produção de leite e com suficiente resistência para enfrentar o clima local.

A presença da colonização holandesa no Brasil, com quase oitenta anos de atividade, e nos EUA, com três séculos de permanência, juntamente com imigrantes de outras nacionalidades, ajudaram sobremaneira esses dois países a se constituírem como nações.

Se, num primeiro momento, os imigrantes vieram com objetivos específicos de obter terras e melhores condições para seus filhos, ao se fixarem no país de adoção, através de seus descendentes, deixaram, sem dúvida, muito de si, contribuindo para o progresso das nações americanas do norte e sul do continente.

NOTAS

- (1) — Gerald F. de Jong. *The Dutch in America*. Boston, Twayne Publishers, 1975: 12.
- (2) — Verissimo de Melo. *I Simpósio de Pesquisa e Folclore*. São Paulo, Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1977: 177.
- (3) — Gerald F. De Jong. *The Dutch in America*: 262.
- (4) — Idem: 108.
- (5) — Arlinda Rocha Nogueira e Lucy Maffei Hutter. *A colonização em São Pedro do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Garatuba/IEL, 1975: 54-55.
- (6) — Jean Roche. *A colonização alemã do Espírito Santo*. São Paulo, DIFEL/EDUSP, 1968, 324.
- (7) — H. Hack. *Dutch group settlements in Brazil*. Amsterdam, Royal Tropical Institute, 1959: 6.
- (8) — Sonia M. Bibe-Luyten. *Comunicação e aculturação: a colonização holandesa no Paraná*. São Paulo, Loyola, 1981: 21.
- (9) — Gerald F. De Jong. *The Dutch in America*: 187.
- (10) — Idem: 201.
- (11) — Ibidem: 106.
- (12) — Sonia M. Bibe-Luyten. *Comunicação e aculturação: a colonização holandesa no Paraná*. São Paulo, Loyola, 1981: 51.

A MORTE NOS ESTUDOS SOCIOLÓGICOS E ANTROPOLÓGICOS SOBRE A IMIGRAÇÃO ESTRANGEIRA NO BRASIL

João Baptista Borges Pereira

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

INTRODUÇÃO

Como o próprio título procura expressar, este artigo pretende apenas dar um balanço nos estudos sobre a imigração estrangeira no Brasil com o objetivo de verificar de que maneira a temática relacionada com a morte se situa no universo de reflexão de sociólogos e antropólogos que se dedicaram a tais estudos. Esta avaliação permitirá mostrar como esses trabalhos documentam a ocorrência do fenômeno entre os imigrantes, em que esferas do social é teorizado, quais os supostos e pressupostos lógicos e ideológicos que podem ser captados pelo crítico e que norteiam, explícita ou implicitamente, a exclusão e a inclusão da morte, bem como, seus graus de privilegiamento numa agenda de preocupações científicas. Em outras palavras, espera-se que esta análise deixe claro quando, porque e em que medida ou de que forma a morte é considerada um tema relevante nos esquemas de reflexão e de pesquisa de um estudioso.

Para a realização deste inventário, foram examinados 39 trabalhos. Destes, 37 são monografias, livros, teses e coletâneas de textos, que praticamente esgotam o estoque de obras sociológicas e antropológicas sobre a imigração estrangeira no País. Embora consultados, foram deixados de lado os numerosos artigos que formam parte substancial de toda essa literatura, por tratarem de assuntos específicos que nada têm a ver com

o tema deste artigo. Em toda esta série de artigos, foram encontrados apenas 2 títulos que focalizam, como tema substantivo, expressões culturais ligadas à morte. Por isso foram incluídos no rol dos trabalhos analisados.

Tendo como critério a origem étnica dos grupos estudados, os 39 trabalhos distribuem-se da seguinte maneira: Japonês: 13 títulos; Italiano: 11 títulos; Alemão: 5 títulos; Leto: 3 títulos; Polonês: 2 títulos; Holandês: 1 título; Sírio-Libanês: 1 título; Espanhol: 1 título; Norte-Americano: 1 título; Cigano: 1 título.

Desse total, 26 estudos fazem referência, de uma forma ou de outra, à morte, enquanto 13 não tocam no assunto.

Em torno do interesse e do desinteresse pela morte é que se estruturou esta comunicação: a primeira parte é dedicada à sua presença e a segunda parte, aos significados de sua ausência na literatura compulsada.

A PRESENÇA DA MORTE

A ocorrência da morte, embora registrada em todas essas 26 obras, é teorizada e problematizada de forma desigual em três planos: a morte como componente de mecanismo adaptativo; a morte como integrante da lógica das heranças; a morte como texto no contexto religioso.

Tais planos de discussão podem ser encontrados ou não num mesmo trabalho. Quando encontrados no mesmo estudo, surgem sempre logicamente dissociados entre si, o que de resto é de se esperar quando o tema é tratado de maneira secundária.

A Morte como Componente de Mecanismo Adaptativo

Do total de 26 obras analisadas, 15 fazem referência à morte como espécie de capítulo obrigatório do processo de adaptação do imigrante ao novo ambiente (v. Quadro Bibliográfico I). É uma teorização — e consequentemente, uma visão do fenômeno morte — estreitamente ligada a duas maneiras de se ver e interpretar o problema das migrações humanas, notadamente a partir da perspectiva do país hospedeiro ou país de imigração: a primeira, de ordem científica, liga-se a uma tradição teórica bastante influenciada pela antropologia tradicional que se lastreia em esquemas da antropologia física e ganhou ênfase especial com o funcionalismo. Par-

te-se do princípio de que indivíduos ou grupos, ao emigrarem, deixam atrás de si um esquema de equilíbrio entre as necessidades humanas e o seu ambiente e passam para um esquema de desequilíbrio, entre a constante humano e a variável ambiental, quase sempre desfavorável ao homem. Ao deixarem o *locus* onde estavam adaptados para se transferirem para outro meio, onde devem se adaptar para sobreviver, enfrentarão uma série de mudanças que, em última instância, endereçará exigências novas ao esquema adaptativo à sua disposição, que é ao mesmo tempo de caráter biológico e cultural. A morte, neste plano, é tratada teoricamente como sintoma de desadaptação ou de adaptação precária às novas condições de vida. Nesse contexto, o seu contra-ponto — a vida — exprime a adaptação e é medida pelo índice de fertilidade do grupo migrante, isto é, pela sua capacidade de reproduzir-se biologicamente em novas condições e assim suplantam o número de óbitos pelo número de nascimentos. Através de cuidadosa elaboração de estrutura demográfica grupal, o estudioso pretende traçar o perfil mais preciso desse processo que, no fundo, é o perfil da disputa entre a vida e a morte.

Embora em tais estudos, reconheça-se a mediação do social nas relações entre indivíduo/grupo étnico e os quadros naturais, essa mediação é toscamente trabalhada do ponto de vista teórico, o que deixa a impressão de que o ser humano, reduzido às suas expressões biológicas, está diretamente à mercê da natureza. Daí a associação, nesses trabalhos, da morte com as doenças endêmicas da região, como se as doenças arroladas pelos pesquisadores montassem o cenário da morte ou fossem caminhos obrigatórios que a ela levariam.

A segunda maneira de interpretar a morte como peça de mecanismo adaptativo, embora associada a toda essa tradição teórica, apresenta fortes componentes de duas ordens ideológicas — humanitária e política — que, no fundo, repousam no mesmo quadro de valores através do qual a migração é vista como espécie de tragédia, de um afastamento doloroso de indivíduos e grupos de sua gente, de sua terra. Há como que uma projeção sentimental do autor que, desprezando os componentes festivos da emigração, tende a se sentir no lugar do desterrado e a se lamentar pelo seu destino adverso. É como se o indivíduo ou o grupo trocasse o conhecido paradisíaco pelo desconhecido infernal. No desconhecido há a esperá-lo perigos e infortúnios, notadamente as famosas doenças tropicais, que poderão pôr em risco a sua vida. (Por exemplo, em estudos sobre a imigração italiana do começo do século há uma grande preocupação por tais moléstias, esquecendo-se seus autores de que a maleita era endêmica nos famosos vales italianos, principalmente no Vale do Pó que só posteriormente foram saneados; que a pelagra, doença carencial, vitimava aldeias e gerações inteiras de italianos. Nesta observação, à margem do tema, procura-se exemplificar como a avaliação sentimental do proces-

so responde por uma miopia metodológica que faz com que dados relevantes, que poderiam melhor explicar o processo, sejam obscurecidos).

Em certos estudos, esta atitude pietista perante o fenômeno migratório não chega a ir além de uma ideologia de caráter humanitário. Em outros trabalhos, em especial os da linha marcadamente sociológica, o pietismo passa pela problematização política e dá-se grande atenção aos elementos estruturais (sociais, econômicos e, propriamente, políticos) como condutores do processo de transferência e mediadores no processo de adaptação. Nesse diapasão, os males dos países de emigração e de imigração, os infortúnios do grupo migrante, onde se inscrevem as doenças e a própria morte, são explicados ao nível da mediação de caráter estrutural entre homem e natureza. A migração continua sendo um ato de agressão a grupos e indivíduos e a morte, espécie de situação-limite dessa agressão. Mas tal agressão não é associada diretamente a quadros naturais adversos; é produzida por estruturas iníquas dos dois pólos do circuito migratório: do país que expulsa e do país que acolhe. É ao nível das estruturas que se diagnosticam ou se teorizam os sintomas de adaptação e desadaptação dos migrantes. Consequentemente, é nesse nível estrutural que a vida e a morte do imigrante são problematizadas enquanto expressões de adaptação a novas terras.

A Morte como Integrante da Lógica das Heranças

Das 26 obras que registram a ocorrência da morte, 8 colocam o tema no plano das teorizações em torno do que se poderia chamar de *lógica das heranças* (v. Quadro Bibliográfico II). Heranças — propositadamente colocadas no plural — têm neste trabalho um sentido lato, pois inclui, além da transmissão de propriedade e bens materiais, do rodízio geracional do poder na estrutura do grupo doméstico, com base no jogo diferencial de sexo e idade, também a dinâmica da linhagem e das regras de sucessão.

Baseando-se na experiência dos indivíduos pesquisados, alguns estudos identificam a morte como momentos cruciais na vida dos grupos, pois, graças a ela, seus membros são colocados perante normas e padrões de comportamento, principalmente organizatórios, que escapam da virtualidade do cotidiano e se impõem, de forma imperativa e inadiável, às personalidades e aos grupos familiares. Paradoxalmente, é como se a morte os colocasse, sem maiores subterfúgios e racionalizações, perante os grandes problemas da vida. Daí as tensões e os conflitos conspirando contra os momentos de solidariedade pressupostos na mutualidade da dor. Esses estudos documentam que as tensões e os conflitos esboçam-se a partir de choques entre pontos da lógica doméstica do grupo e a lógica jurídica do país de adoção, pelo menos com relação à herança de bens materiais.

Essa crucialidade na vida do grupo transfere-se para o plano teórico-metodológico do estudioso, que toma a ocorrência da morte como um instante privilegiado e estratégico para a análise de valores e princípios organizatórios que só se atualizam, ou se mostram de forma mais enfática, em tais ocasiões. Assim, teoricamente a morte é tomada como o grande princípio ordenador de instâncias fundamentais da vida grupal. Se não é a geradora do princípio, é a sua revitalizadora ou, pelo menos, a sua atualizadora na consciência dos homens. Todavia, o tratamento teórico da morte em tais direções é muito fragmentado, pouco satisfatório, cheio de altos e baixos, e não raro o fenômeno é apenas o suposto ponto desencadeador dos fenômenos derivados, estes sim, objeto da atenção do estudioso.

É de se observar que a problematização da morte nos domínios das heranças é mais elaborada em estudos sobre italianos e japoneses, talvez a sugerir a relevância que tem o assunto para grupos que se organizam em termos de famílias extensas.

A Morte como Texto no Contexto Religioso

Dos 26 estudos examinados, 9 colocam a morte nos domínios da religião em termos de ritual e de vida sobrenatural ou pós-morte. É na associação teórica entre a morte e a religião, que a morte ganha maior visibilidade como fenômeno social singularizado, pelo menos em alguns estudos, embora permaneça sempre como tema secundário. (V. Quadro Bibliográfico III)

A morte vista em termos de ritual é teorizada em vários planos explicativos, cujo eixo principal é o rito de passagem. O rito de passagem, na verdade um complexo de ritos, está intimamente associado à simbologia da separação. São duas faces da mesma moeda, espécie de bidimensionalidade da mesma expressão ritual. Abarca desde o rito de purificação do morto (prescrevendo-se o que ele deve despir e o que deve vestir para a travessia, o que deve levar e o que deve deixar, o que deve continuar como sua propriedade e o que deve ser distribuído ou simplesmente destruído), até o ritual demonstrativo de dor e tristeza, passando pela disposição ritualizada do corpo no espaço geográfico (pontos cardeais) do velório e do cemitério e pela encomenda da alma, cerimônia sagrada e profana de atribuições de traços positivos ao morto que o credenciarão a chegar sem maiores tropeços ao outro lado da vida.

Nesse elenco de rituais, alguns autores destacam os ritos a que se poderiam rotular de *reafirmadores de princípios estruturais do grupo étni-*

co. Neste caso, a morte, em suas conexões religiosas, propicia momentos especiais para que a comunidade ou o grupo atualize publicamente, através do rito, princípios organizatório-estruturais ligado ao sexo, à idade e à classe social. Assim, o dobrar dos sinos anunciando a morte coloca em relevo as diferenças estruturais entre homem/mulher, criança/adulto, indivíduo obscuro/indivíduo ilustre. A cada uma dessas categorias sociais está programado o tipo de sino e o número de vezes a ser dobrado. A mesma simbologia é encontrada na desigual prescrição do luto em função do sexo, idade, *status* doméstico do morto e também na disposição dos acompanhantes na estrutura dos cortejos fúnebres, pelo menos entre os italianos.

Cabem aqui duas observações. A primeira, é de que todo este complexo ritual ganha maior visibilidade porque tem como pano de fundo segmentos de sociedades agrárias ou camponesas de tradição aldeã e que, no Brasil, se reproduzem na forma de núcleos coloniais. Provavelmente, onde o imigrante se fixa dentro de padrões de dispersão — como é característico do campesinato brasileiro — não haja condições favoráveis — por falta de base grupal no estilo comunitário — para que essa prática ritual seja plenamente realizada.

A segunda observação é a de que os estudos sobre italianos e ciganos são os que mais atenção dedicaram a este assunto, o que faz com que se tome a explicação acima como decalcada em tais estudos e se coloque uma questão: se a mesma atenção fosse dispensada na análise de outros grupos étnicos talvez se tivesse um quadro mais nuanceado de todo esse complexo ritualizado da morte. Por exemplo, entre os japoneses e os ciganos, há referências a rituais de comilança, onde, com exceção dos parentes do morto, todos devem festejar. Provavelmente, se bem explorado teoricamente este tópico, ter-se-iam novos dados que justificariam a colocação desse ritual nas cerimônias fúnebres que funcionam como autênticos mecanismos de distribuição e circulação de alimentos, quase sempre ligados ao consumo conspícuo e cujo fim último parece ser o de reforçar o prestígio da família do morto na estrutura grupal ou comunitária.

Na lógica dos grupos estudados, a ligação entre a morte e a vida do além constrói uma dimensão cultural que permite ao crítico rastrear alguns pontos significativos, ainda pouco explorados:

1. referência a manifestações de culto a antepassados, como por exemplo, entre japoneses e ciganos;

2. referência a representações simbólicas que criam um universo onde convivem divindades sincréticas, seres míticos fantasmagóricos e as almas penadas dos mortos socialmente indesejáveis;

3. referência a concepções de diferentes grupos étnicos a respeito da vida sobrenatural. Neste tópico, merece destaque os estudos de grupos migrantes protestantes feitos por autores não-católicos (Tupes, Mulatinho e Goldman). Para tais grupos, vida e morte não passam de prelúdios da vida verdadeira, que é a vida que se inaugura com a morte. Esta atitude que leva os homens a tratar a morte como fenômeno natural (e em certas situações até como algo desejável) a desritualiza ao máximo, principalmente quando o ritual procura dar demonstrações de dor e de tristeza. Como a conquista da bem-aventurança começa com o instante do nascimento do ser humano, a vida além-túmulo de certa forma, condiciona toda uma visão de mundo, uma atitude peculiar perante a morte e o cultivo de um estilo de viver, que não vem ao caso examinar neste trabalho;

4. referência a pistas que mostrariam a morte e o destino da alma nas encruzilhadas das certezas e das incertezas, em que o processo de aculturação costuma colocar os grupos de imigrantes, como é o caso, por exemplo, de japoneses budistas que procuram conciliar um dilema que a morte em país estrangeiro lhes propõe. Tal dilema consiste em aceitar que a alma volte à Pátria de origem e ao mesmo tempo não seja desobrigada do papel de guardiã de seus familiares e de receber o culto da família no dia de finados em nosso país. Em outras palavras: como construir uma alma ubíqua, capaz de estar em tantos lugares ao mesmo tempo?

A AUSÊNCIA DA MORTE

Conforme já se observou na introdução deste inventário, dos 39 títulos, 13 obras não fazem quaisquer referências à morte. (v. Quadro Bibliográfico, IV).

A pergunta que se coloca é: por que a morte não foi incluída na pauta de preocupações dos autores desses trabalhos, uma vez que toda essa literatura se propõe a analisar, de uma forma ou de outra, a integração de segmentos étnicos estrangeiros na sociedade brasileira?

Em resposta a esta questão, talvez se possa ensaiar as seguintes explicações:

1. Significativamente, todos os trabalhos que examinam a presença do imigrante nos quadros urbanos brasileiros entram nessa lista, a sugerir que a problematização da vida do imigrante em condições urbanas exclui metodologicamente a morte como elemento explicativo, ou pelo menos, adota-se a perspectiva metodológica que recorta a realidade empírica

apenas enquanto expressão de vida e nunca de morte. Provavelmente, também a morte, no estilo de vida urbano, seja um fenômeno de baixa visibilidade, marcada por fraca ritualização, diferentemente, portanto, do que ocorre nas sociedades agrárias. Em condições urbanas, tem-se a impressão de que a morte representa uma quebra incômoda na rotina de vidas voltadas prioritariamente para coisas imediatas e produtivas. O melhor a se fazer é se libertar dela o mais rapidamente possível, sem maiores complicações.

2. As propostas desses estudos são bastante específicas e tendem a se concentrar em alguns aspectos do processo de integração dos imigrantes à vida nacional, aspectos que, para serem entendidos, não pedem a teorização da morte.

3. Apesar de toda a dificuldade em se estabelecerem fronteiras rígidas entre a Sociologia e a Antropologia, talvez se possa afirmar que os estudos em que a morte aparece com mais desenvoltura são reconhecidamente trabalhos antropológicos, ao passo que nos estudos sociológicos, ou é examinada de passagem, descritivamente, ou é deixada de lado, a favor da indisfarçável preocupação economicista da sociologia brasileira. Mesmo em estudos de comunidade, de caráter mais sociológico, que partem de pressupostos metodológicos de que são abarcadores de todas as manifestações da vida comunitária, a morte é considerada como tema irrelevante e como tal, o estudioso não a alça à dignidade de fenômenos marcantes da vida do grupo. A essa negligência pela morte contrapõe-se interesse acentuado pelo lazer, pela alegria, pelos folguedos. É como se atrás dessa discriminação temática se escondesse o próprio medo da morte.

Examinados deste ponto de vista, os estudos antropológicos sobre a imigração estrangeira se filiam a uma respeitável tradição acadêmica que tem privilegiado o estudo do complexo da morte, notadamente, entre populações tribais brasileiras.

4. Finalmente, nessa lista encontram-se os trabalhos que tem como projeto central examinar as contribuições de outras tradições culturais à cultura brasileira, o que conduz, facilmente, certos autores a dar as suas explanações certo caráter triunfalista, onde a morte, como negação de tudo, não tem lugar, não tem vez, carece de sentido.

CONCLUSÃO

Esquemáticamente, as conclusões deste inventário crítico podem ser enfeixadas dentro de dois itens:

1. Os estudos sociológicos e antropológicos que registram a morte, fizeram-no de forma secundária, quer enquanto tratamento teórico, quer enquanto documentação empírica do fenômeno. Apenas 6 autores detiveram-se mais no tema (João Baptista Borges Pereira, Altiva P. Balhana, Maria de Lourdes B. Santana, Hiroshi Saito e, em conjunto, Baldus/Willems). Os três primeiros dedicam em suas monografias, capítulos especiais ao tema, cumprindo destacar que a de Balhana é mais rica em informações. Os três últimos assinam artigos: Saito discute o suicídio entre os imigrantes japoneses relacionando-o com idade, sexo, motivação e ritualização da morte na tradição cultural japonesa. Por sua vez, Willems e Baldus encaram metodologicamente o cemitério de Registro, em São Paulo, "como uma mina para o estudo de sincretismos religiosos e mudanças culturais", partindo do princípio de que a cultura da morte expressa nos túmulos e inscrições tumulares de japoneses permitiria aferir graus de aculturação religiosa do grupo imigrante (v. Quadro Bibliográfico V).

2. Os estudos analisados deram pouca atenção ao discurso do grupo sobre a morte, preferindo concentrar-se mais no discurso do pesquisador sobre a experiência do grupo. Isto é, a uma visão de dentro para fora, preferiram a visão de fora para dentro, o que de certa forma põe sob crítica o alcance dessa literatura em funcionar como documentação empírica desse fenômeno social. Cabe aqui referência a um trabalho citado e pouco conhecido: o de Willems sobre os japoneses no Estado de São Paulo. Willems transcreveu integralmente os depoimentos de seus informantes epistolares espalhados por vários pontos do Estado. São depoimentos de brasileiros que, por vários motivos, inclusive profissionais, privavam da familiaridade com os japoneses. Contudo, esses depoimentos, alguns ricos de informações, estão recheados daquelas noções estereotipadas que circulam por toda a sociedade brasileira a respeito do grupo (v. Quadro Bibliográfico III).

QUADRO BIBLIOGRÁFICO — I

— ITALIANOS:

- AZEVEDO, Thales de. *Italianos e Gaúchos. Os casos Pioneiros de colonização Italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre. A Nação/OAC/SEC, 1975.
- BALHANA, Altiva P. *Santa Felicidade. Um processo de assimilação*. Curitiba, Tip. João Haupt e Cia. Ltda., 1958.
- BONILHA, J. F. Martins. *Organização Social e Educação Escolarizada numa Comunidade de Imigrantes Italianos*. Presidente Prudente, F.F.C.L. de Presidente Prudente, 1970.

BORGES PEREIRA, J. B. *Italianos no Mundo Rural Paulista*. São Paulo, Pioneira/IEB/1974.

HUNTER, Lucy M. *Imigração Italiana em São Paulo (1880-1889)*. São Paulo, IEB/USP, 1972.

IANNI, Constantino. *Homens sem Paz. Os conflitos e os bastidores da emigração italiana*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963.

MARTINS, José de Souza. *A emigração e a crise do Brasil Agrário*. São Paulo, Pioneira, 1973.

— ALEMÃES:

WILLEMS, Emílio. *Assimilação e Populações marginais no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1940.

WILLEMS, Emílio. *Aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1946.

— JAPONESES:

SAITO, Hiroshi. *O japonês no Brasil*. São Paulo, Ed. Sociologia e Política, 1961.

NOGUEIRA, A. R. *A emigração japonesa para a lavoura cafeeira paulista (1908-1922)*. São Paulo, IEB/USP, 1973.

— LETOS:

MULATINHO, Heldo. *Palma: a construção de uma comunidade utópica (1924-1970)*. São Paulo, FFLCH/USP, Tese de doutoramento, 1982.

TUPES, Mília. *Contribuição ao estudo da colonização no Estado de São Paulo: sobre a colônia Varpa*. São Paulo, Coleção Museu Paulista, 1979.

— POLONESES:

MAGALISNKI, Jan. *Deslocados de guerra em Goiás. Imigrantes poloneses em Itaberaí*. Goiânia, Ed. UFG, 1980.

— NORTE-AMERICANOS:

GOLDMAN, F. P. *Os pioneiros americanos no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1972.

QUADRO BIBLIOGRÁFICO — II

— ITALIANOS:

AZEVEDO, Thales, *opus cit.*

BALHANA, A. P., *opus cit.*

BORGES PEREIRA, J. B., *opus cit.*

DURHAM, Eunice R. *Assimilação e mobilidade*. São Paulo, IEB/USP, 1966

— ALEMÃES:

SEIFFERTH, Giralda. *A colonização alemã no Vale do Itajaí-Mirim*. Porto Alegre, Ed. Monumento/SAB, 1974.

— JAPONESES:

CARDOSO, Ruth C. L. *Estrutura familiar e mobilidade social. Estudo dos japoneses em São Paulo*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de doutoramento, 1972.

MAYEMA, T. Religião, parentesco e as classes médias. In: SAITO, H. e MAYEMA T. *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis, São Paulo, Vozes/EDUSP, 1973, pp. 240-272.

VIEIRA, Francisca J. S. *O japonês na frente de expansão paulista*. São Paulo, Pioneira, 1973.

QUADRO BIBLIOGRÁFICO — III

— ITALIANOS:

BALHANA, Altiva P. *op. cit.*

BORGES PEREIRA, J. B. *op. cit.*

— JAPONESES:

MAYEMA, T. *O antepassado, o imperador e o migrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950)*. In: SAITO, H. e MAYEMA, T. *op. cit.* pp. 414-447.

O japonês em São Paulo e no Brasil. São Paulo, Consulado Geral do Japão, 1971.

WILLEMS, Emilio. *Aspectos da aculturação dos japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo, FFLCH/USP, Boletim LXXXII, 1948.

— LETOS:

TUPES, Milia. *op. cit.*

MULATINHO, Heldo. *op. cit.*

— NORTE-AMERICANO:

GOLDMAM, Frank P. *op. cit.*

— CIGANOS:

SANT'ANA, Maria de Lourdes B. *Os ciganos (aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas)*. São Paulo, FFLCH/USP, 1983.

QUADRO BIBLIOGRÁFICO — IV

— ITALIANOS:

BUNSE, H. A. W. *O Vinhateiro*. Porto Alegre, co-edição URGs, s/d.

CENNI, Franco. *Italianos no Brasil*. São Paulo, Martins/EDUSP, 1975.

RIOS, José A. *Aspectos políticos da assimilação do Italiano no Brasil*. São Paulo, Fund. Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1959.

— ALEMÃES:

ROCHE, J. *A colonização alemã no Espírito Santo*. São Paulo, Difusão Européia do Livro/EDUSP, 1968.

ALBERSHEIM, Úrsula. *Uma comunidade teuto-brasileira (Jarim)*, Rio de Janeiro, C.B.P.E., MEC, 1962.

— JAPONESES:

PAULA, Eurípedes S. de. *I Colóquio Brasil-Japão*. São Paulo, FFLCH/USP, 1967.

MITA, Chiyoko. *Mudanças de imagem. O Brasil visto pelos imigrantes japoneses*. Tokio, Instituto Ibero-Americano, Universidade de Sofia, 1977.

MÜLLER, A. R. e SAITO, H. (organizadores). *Memórias do I Painel Nipo-Brasileiro*. São Paulo, ESPSP, 1956.

— LETOS:

CONFORD, Leva M. M. *Latvian Immigration to São Paulo, Brasil: 1990-1910. Immigration and Assimilation*, Ottawa, The University of British Columbia, 1975.

— POLONESES:

SAITO, H. *Contenda: Assimilação de Poloneses no Paraná*. São Paulo, Ed. Sociologia e Política, 1963.

— HOLANDESES:

LUYTEN, Sonia M. B. *Comunicação e aculturação: a colonização holandesa no Paraná*. São Paulo, Ed. Loyola, 1981.

— *SÍRIO-LIBANESES*:

KNOWLTON, Clark S. *Sírios e Libaneses*. São Paulo, Anhambi, s/d.

— *ESPAANHÓIS*:

JORDÃO NETO, A. e BOSCO, Santa H. *O imigrante espanhol em São Paulo*. São Paulo, Sec. de Agricultura do Estado de São Paulo, 1963.

QUADRO BIBLIOGRÁFICO — V

BALHANA, A. P. *op. cit.*

BORGES PEREIRA, J. B. *op. cit.*

SANTANA, M. de L. B. *op. cit.*

BALDUS, H. e WILLEMS, E. Casas e túmulos de japoneses no Vale do Ribeira de Iguape. In: *Revista do Arquivo*, nº LXXVII, 1941. Departamento de Cultura, São Paulo, pp. 121-140.

SAITO, H. O suicídio entre os imigrantes japoneses e seus descendentes. In: *Sociologia*. Vol. XV, nº 2, 1953, Escola de Sociologia e Política, São Paulo, p. 109-130.

MINORIAS ÉTNICAS NA POLÍTICA EDUCACIONAL DO BRASIL — ESCOLAS DE LÍNGUA ESTRANGEIRA NOS ANOS 30 E 70 —

Achim Schrader

(Universidade de Münster)

O Brasil é o único país sul-americano que não permite escola em que não se ensine na língua nacional. A primeira interdição foi feita durante a 1.^a Guerra Mundial e drasticamente repetida nos anos 30. Nas fases mais democráticas dos decênios posteriores ela foi afrouxada, mas na época dos governos militares foi confirmada repetidamente. No que segue pretendemos mostrar que o tratamento das minorias pela política educacional, não apenas acompanhou o nacionalismo do sistema político vigente, mas também manifestou a luta do sistema educacional pela autonomia, com a qual, por outro lado, ainda está tendo dificuldades.

Na memória de muitos europeus e brasileiros de ascendência européia, as medidas tomadas pelo governo brasileiro, nos anos 30, a respeito das escolas das minorias, encontram uma interpretação no sentido de terem sido medidas de defesa do nacionalismo brasileiro contra as influências nazistas e fascistas. Isto é válido apenas parcialmente, em especial no que diz respeito aos anos anteriores a 1937/38. Achamos que é mais correto supor que a legislação educacional nos anos 30 representava o que se pode entender sociologicamente como segregação de um sistema parcial. Neste processo os sistemas parciais se tornam independentes de quaisquer processos e dependentes de determinados processos (Luhmann/Schorr 1979: 24).

No Estado Novo o sistema educacional do Brasil ganhou sua independência de “quaisquer” outros sistemas. Isto é, escapou de influências às

vezes existentes, às vezes não, mais fortes ou mais fracas, oriundas dos sistemas familiar, da igreja, do mandonismo local. Dependeu, ora era para depender, do sistema político dominante, nacional e nacionalista, mas deveria ser independente de influências regionais, particulares ou internacionais. Isto não pode ser conseguido num processo abrupto, mas a partir de 1930 “embora não podendo prescindir ainda do apoio dos coronéis, não é mais o governo que acaba se acomodando com estes, mas são estes que, muitas vezes, se vêem coagidos a compor com o governo, o qual mostra ter assim adquirido consistência” (Pereira de Queiroz, 1976: 33-34).

Consistentes se tornaram pelo menos as idéias dos autores da Constituição de 1934, que dedicaram à educação um capítulo inteiro, enquanto na Constituição anterior (de 1891) se tratou da educação apenas parcial e globalmente. Previa a competência concorrente da União e dos Estados na criação de instituições de ensino superior e secundário (art. 35, n.º3) e insistia na secularização do ensino (art. 72, § 6). A Constituição de 1934 dava à União não apenas a competência exclusiva de estabelecer as diretrizes da educação nacional (art. 5, n.º XIV), como também planejar a educação por um “Conselho Nacional de Educação” e fiscalizar a execução dos planos (art. 150). A educação tornou-se direito do cidadão (também dos estrangeiros residentes no Brasil, art. 149). A frequência ao ensino primário gratuito tornou-se obrigatória; o Português deveria ser a língua do ensino também nas escolas particulares (art. 150, § único, letras a e d). Professores poderiam ser empregados, pelo menos a longo prazo, somente quando conseguiram provar sua competência profissional (art. 158). Alunos poderiam ser selecionados para uma escola somente por sua inteligência e capacidade (art. 150, § único, letra e). Deveria ser o objetivo da educação o desenvolvimento do “espírito brasileiro”; se tomava a educação como um importante fator da “vida moral e da economia da nação” (art. 149).

*

* *

Um sistema educacional eficiente, como sistema social parcial, geralmente tem as seguintes características:

- Inclui todos os integrantes de determinadas faixas etárias obedecendo princípios de igualdade.
- Em compensação à obrigatoriedade da frequência à escola, surge o dever público de oferecer ensino gratuito ou subvencionado.
- Admite estabelecimento particular de ensino; sua margem de atuação deve ser limitada para poder controlar a diferenciação do sistema.

- Um currículo que prescreva os conteúdos do ensino e especialmente a transmissão dos valores sociais considerados importantes para a sobrevivência da sociedade.
- Os professores devem ser profissionais. Formação e aperfeiçoamento dos professores encontram-se institucionalizados.
- Seleções pedagógicas devem ser aceitas pelo mundo exterior (pais, empregadores, estabelecimentos posteriores de ensino).

Pelo fato de que todas as sociedades modernas serem concebidas como estado-nação, as medidas da política educacional são “nacionalistas”. A constituição dessas sociedades modernas como estado-nação se deve as revoluções burguesas e aos movimentos de independência do século passado, nos quais os súditos se revoltaram contra o dono de seu território e nisso não conseguiram ter outro símbolo de sua identidade que o seu destino comum de ser sujeito exatamente a esse dono. Via de regra, as fronteiras do mando não puderam ser transpostas, mesmo quando, no território vizinho, se verificaram procesos revolucionários de modo que uma solidarização teria sido possível. Depois da vitória, as sociedades acharam sua identidade na lembrança da luta comum pela independência e participação política. Sociedades modernas, portanto, não se distinguem por terem nacionalismo ou não, mas pelo grau de nacionalismo. Nisso, aquelas sociedades, que por problemas externos ou internos, vêem sua existência em perigo tendem a desenvolver um nacionalismo mais feroz que as outras.

A educação e, com isso, as escolas assumem importante papel na formação da identidade de um estado-nação: garantem que uma nova geração seja comprometida cedo com a identidade da sociedade e que o número dos desleais se reduza “naturalmente”. O nacionalismo não se restringe ao sistema parcial da educação; também na economia, através de taxas educaneiras protetoras, por exemplo, se promove o desenvolvimento.

O Brasil, no Estado Novo, adotou em muitas áreas uma política que se pode denominar de nacionalista, mas que, na teoria dos sistemas sociais, pode ser interpretada como processo de segregação de sistemas parciais. Assim, as medidas da política econômica serviram para torná-lo independente da tecnologia estrangeira através da substituição da importação. Restrições na imigração tentaram proteger o mercado interno de mão-de-obra. A “nacionalização” do sistema educacional era uma parte integral dessa segregação de sistemas parciais.

No sul do Brasil, naquela época, existiam numerosas escolas que:

- usavam, no ensino, outra língua que não a nacional;

- empregaram professores que não puderam provar uma formação sistemática;
- adotaram um currículo que era importado ou elaborado e controlado por um estabelecimento pedagógico próprio, que se distanciava do diálogo pedagógico nacional;
- Utilizaram procedimentos altamente seletivos na composição da sua clientela, e nisso aplicaram conceitos de etnicidade.

Essas escolas infringiram determinações inequívocas da Constituição. Sendo financiadas não somente pelos pais dos alunos e por doadores benevolentes, mas com meios financeiros de governos estrangeiros, provocaram sentimentos de inveja entre outros, muito antes que o sistema político do Brasil identificasse o fascismo europeu como inimigo. Contrariaram também os regulamentos vinculados à segregação de um sistema parcial, do educacional, que puderam ser observados, por exemplo, nos estados europeus na mesma oportunidade.

Com relação à Constituição de 1934 ou às leis educacionais dos Estados promulgadas anterior ou posteriormente a ela, algumas escolas mostraram divergências graves dos novos princípios. Já em 1931, um decreto estadual de Santa Catarina determinava que o ensino deveria ser ministrado na língua nacional, que se seguiria um currículo obrigatório e que os professores teriam que provar a sua profissionalidade (Harms-Boltzer, 1970: 159, nota 25). Assim, 90% dos professores de escolas particulares de língua alemã em Blumenau foram impedidos de exercer a profissão, porque, entre outros defeitos, não dominavam a língua do país; não poucos eram cidadãos alemães (Harms-Boltzer, 1970: 26). O Decreto permitia a abertura de novas escolas de língua estrangeira num perímetro de três quilômetros de uma escola pública, somente quando se limitasse ao ensino suplementar ministrado no período da tarde e se destinasse a uma clientela que frequentasse as escolas públicas. Novas escolas isoladas eram permitidas, porque presumidamente pelo objetivo maior da inclusão, se preferia uma escola de língua estrangeira a nenhuma escola. As escolas existentes tinham que incluir a geografia e a história do Brasil no seu currículo (Harms-Boltzer, 1970: 159, notas 25 e 26). Prescrições desse conteúdo se acham em todas as leis temporãs da educação das sociedades modernas. Nisto o Brasil seguiu o modelo da Europa e dos Estados Unidos.

Até aquelas medidas, que em 1938, nos três estados sulinos, eram motivadas pelo combate às reais atividades nazistas e fascistas (Py, s. a.; Py, 1942), tinham um vínculo racional com a tentativa de concretizar o sistema educacional. A partir de 1938 foi proibido o financiamento de

escolas por organizações e governos estrangeiros. O núcleo nacional do currículo deveria ser ministrado por professores estaduais (pagos?) O Paraná proibiu totalmente as escolas particulares; o Rio Grande do Sul procedeu de forma mais liberal que Paraná e Santa Catarina (Harms-Boltzer, 1970: 42 s.). Muitos desses objetivos ainda têm importância: nos anos 60 se criticava as influências norte-americanas sobre escolas brasileiras de segundo e terceiro graus; a reivindicação de abolir escolas particulares volta em seguida.

O escândalo das medidas sobre políticas educacionais dos anos 30 consiste menos no impedimento de escolas de língua estrangeira, mas no fato que as mesmas medidas, se tomadas na Europa, eram julgadas corretas pelos estrangeiros e pelas nacionais de ascendência estrangeira, mas erradas quando tomadas no Brasil. A existência de uma dupla moralidade chama a atenção para problemas ideológicos das minorias. Isso depende muito da legitimidade da imigração. As antigas cidades-repúblicas da Europa tinham a tradição de recrutar seus juizes fora de sua própria sociedade, porque somente a eles se atribuía a independência na qual se fundamenta um juízo justo. Nesse caso existiam poucos motivos de se por em dúvida a legitimidade da imigração. No outro lado da escala de legitimidade encontram-se aqueles que vivem à conta de maioria. As minorias européias, no sul do Brasil, inicialmente puderam referir-se ao apelo de ajudar na colonização dos territórios fronteiriços de pouca segurança. Diferentemente dos italianos, os alemães preencheram as expectativas dirigidas a eles somente de forma instrumental: eles colonizaram e fortificaram o território, mas mal se identificaram com a sociedade, na qual viveram, e com sua cultura. Permaneceram num isolamento voluntário, que frequentemente teve uma dimensão espacial ("colônias" isoladas, bairros etnicamente homogêneos). Esse fato e, além disso, as relações íntimas com o país de origem (relações pessoais, econômicas, religiosas e educacionais) não se tornaram problemáticas, enquanto a sociedade brasileira ainda era "estratificada", isto é, enquanto o princípio estrutural da sociedade se fundamentava em dimensões estamentadas. Os anos 30 podem ser vistos como início de um processo pelo qual o Brasil se desenvolveu para ser uma sociedade funcionalmente diferenciada.

Nesse tipo de sociedade prevalece o princípio da igualdade. Igualdade significa o acesso livre a todos os sistemas parciais da sociedade: como o do consumidor à economia, o do paciente ao sistema de medicina etc. Diferenças sociais começam a ser legítimas apenas se dependerem de um desempenho reconhecido. Desempenho se consegue no papel realizador dos sistemas parciais: como produtor na economia; como médico no sistema de medicina. O livre acesso a todos os sistemas parciais tinha que ser arrancado dos defensores da antiga ordem. Nos anos 30, no Brasil, por exemplo, em processos muito dramáticos surgiram as leis de proteção

aos empregados, os sindicatos de trabalhadores, o salário mínimo etc. (Füchtner, 1972). Nesses processos se verificava uma participação importante dos imigrantes e de seus descendentes, que se incorporavam ao proletariado. Não menos importante eram as ideologias trazidas dos países de origem, como Espanha e Itália, especialmente as do anarquismo. No que se refere aos alemães e seus descendentes, eles eram afastados do movimento trabalhista de seu país de origem, não somente porque os professores e padres, mandados de lá para cá, os privaram das informações correspondentes, mas porque o motivo principal da imigração dos alemães era exatamente o pavor de serem integrados ao proletariado. Muitos brasileiros de ascendência alemã fugiram e continuam fugindo da proletarianização através de migração continuadas ou de desempenho na ascensão social.

Nos conflitos dos anos 30, os de ascendência alemã ficaram sem orientação: não tinham conseguido se tornar latifundiários, não tinham participação expressiva nas profissões liberais e na elite intelectual, e não exerciam papel importante no movimento trabalhista. Não tinham achado uma posição na antiga nem na nova ordem social. Mas se aproveitaram da nova ordem adaptando-se com certa facilidade às exigências do mercado de bens de consumo e do desenvolvimento da tecnologia, se o seu isolamento não era exagerado. Nestas circunstâncias estavam sujeitos a se tornar vítimas de medidas políticas, com as quais grupos regionais e nacionais puderam mostrar o seu poder, aplicando a eles sanções que também valiam para outros, mas aos quais não foram aplicadas.

Um recente estudo das medidas tomadas em Santa Cruz, R. S., constata: "Muitos dos alunos que vivenciaram essa época de transição apresentam problemas de deficiente alfabetização mas, a longo prazo a nacionalização do ensino revelou-se benéfica para a população, pois ampliou suas possibilidades e seus horizontes, e foi eficaz porque, hoje, entre a população adulta de menos de quarenta anos, é difícil encontrar quem não consiga se comunicar em português" (Kipper, 1979: 56).

O desenvolvimento após a 2.^a Guerra Mundial era comparavelmente pacífico. Línguas estrangeiras no ensino foram definitivamente suprimidas ou então usadas apenas em áreas extremamente isoladas (como por exemplo, nas novas zonas de colonização no Oeste) e em escolas especiais, cuja conclusão não era publicamente reconhecida (por exemplo, em escolas preparatórias para sacerdotes). No que se refere à minoria de ascendência alemã, esse desenvolvimento era suportado pela fraqueza da consciência nacional da República Federal da Alemanha e pela ausência consecutiva de organizações que ajudaram o *Deutschtum* no exterior. A política educacional brasileira tratava o problema da língua com elasticidade. O Conselho Federal de Educação concedeu reconhecimento a

escolas bilíngües como experiências escolares (CFE: Par. 556/76, in: *Documenta* 188: 27). Mais tarde surgiram modificações:

— Os governos militares, a partir de 1964, aumentaram o nacionalismo.

— A reforma do ensino de 1971 tentou tornar a fiscalização mais rígida e deferiu a competência de permitir exceções aos Conselhos Estaduais de Educação (art. 64, lei n.º 5.629 de 1971).

— A República Federal da Alemanha aumentou o seu engajamento político, econômico e cultural no Brasil e revitalizou as relações tradicionais com a minoria de ascendência alemã no Brasil (cf. os “Cadernos Germano-Brasileiros” que começaram a ser publicados a partir de 1961). Ao lado das tradicionais agências que realizaram tais relações (a economia, o Ministério de Relações Exteriores e as igrejas) apareceu também o Ministério de Cooperação Econômica, a agência administradora da “ajuda ao desenvolvimento”.

DESPESAS COM TRANSFERÊNCIAS EDUCACIONAIS DA REPÚBLICA FEDERAL PARA O BRASIL, (1969)

	Milhões de DM	em %
Ministério de Relações Exteriores	10.0	51.6
Ministério de Cooperação Econômica	4.7	24.3
Igreja Protestante	0.7	3.6
Igreja Católica	4.0	20.6
Total	19.4	100.0

Fonte: Peisert, Hansgert, 1971: *Auswärtige Kulturpolitik der Bundesrepublik Deutschland*. Gutachten im Auftrag des Auswärtigen Amts (Política exterior no âmbito da cultura. Parecer solicitado pelo Ministério de Relações Exteriores). Konstanz. pág. 103. Cit. por: Bosse/Rudersdorf 1976: 29.

A metade dos recursos destinados ao Brasil veio do Ministério de Relações Exteriores.

“Das despesas maiores do Ministério de Relações Exteriores, no Brasil, se beneficiaram as filiais locais do Instituto Goethe, as escolas alemãs

... e projetos eclesiásticos. As despesas na área escolar eram destinadas preponderantemente a escolas particulares. Uma parte do corpo docente dessas escolas é constituído por professores da República Federal, escolhidos e pagos pelo Ministério de Relações Exteriores. Ensinava-se, na maioria das vezes, o currículo brasileiro em língua portuguesa e as matérias de 'assuntos alemães' em língua alemã. Essas escolas particulares, na maioria das vezes, se estendem desde o jardim de infância até a conclusão do segundo grau. Escolas mantidas pelo governo brasileiro recebem uma assistência do Ministério de Relações Exteriores bem mais reduzida" (Bosse/Rudersdorf 1976: 27).

A "ajuda ao desenvolvimento" e às igrejas se limitou a fomentar as escolas de formação profissional; essas escolas se encontram com mais freqüência em áreas com expressivas quotas de pessoas de ascendência alemã na população (ib.: 27).

A cooperação alemã com as escolas brasileiras definitivamente tinha outra qualidade que antes da 2.^a Guerra Mundial. O fortalecimento do *Deutschtum* no Brasil não era mais o objetivo proclamado do engajamento na educação, antes se falava da escolarização dos filhos de técnicos e diplomatas alemães. Mas:

"Do total de 108.390 alunos que (em todo mundo, A. S.) frequentaram as escolas fomentadas no ano 1974, apenas 5.070 encontravam-se em escolas para filhos de técnicos (Bericht, 1975; 56). A maioria se recrutava nas famílias de ascendência alemã que, em parte, há gerações vivem no exterior (acima de tudo na América Latina e no Sul da África) ou nas famílias sem ascendência alemã vinculadas intelectual e economicamente à burguesia da República Federal" (Bosse/Rudersdorf 1976: 25; "Bericht" = Comissão de Inquérito sobre Política Exterior no Âmbito da Cultura por Decisão do Parlamento Federal de 23 de fevereiro de 1973).

Uma política educacional no Brasil, que era orientada pelo nacionalismo, pode interpretar mal a transferência educacional da Alemanha e pôde preocupar-se com novas deslealdades, embora não se possa atribuir tendências imperialistas às organizações alemãs, o que, de fato, ao nosso conhecimento, nunca aconteceu. Além disso, é um objetivo legítimo de qualquer estado-nação providenciar para que nas camadas altas de um outro estado, pessoas sejam familiarizadas com a sua língua e a sua cultura, que, mais tarde, servirão não apenas como importadores, mas como jornalistas, diplomatas, artistas, cientistas que fortalecerão as relações dos dois estados-nação na base de um respeito mútuo. (Na "gíria" das agências de assistência ao desenvolvimento se pôde e se pode ouvir, às vezes, o conceito da "capacidade de abstração" de um país recipiente,

qualidade que aumenta onde existe uma maior proporção de pessoas de ascendência alemã).

A política educacional no Brasil, no que se refere a essa questão, nos últimos anos se ocupou com:

- ensino de línguas estrangeiras em escolas regulares;
- ensino livre;
- ensino bilíngüe.

Enquanto o Conselho Estadual de Educação do Estado do Rio Grande do Sul, em 1962, ainda permitiu o ensino do Alemão, do Italiano e do Espanhol (além do Inglês e do Francês) nas escolas secundárias (CFE, 1962: Nota: Das Línguas Estrangeiras. In: *Documenta*, 133: 399-402), a reforma do currículo de 1971 desvalorizou o ensino de línguas estrangeiras, não o incluindo no “núcleo comum” do Segundo Grau (CFE: Res. 8/71, in: *Documenta*, 133: 399-402). Isto não aconteceu por esquecimento, pois a Associação Carioca dos Professores de Francês protestara com antecedência; protesto este que foi repellido com certa arrogância pelo CFE (Par. 80/70, in: *Documenta*, 111: 204 s.). Quanto menor a importância geral do ensino de línguas estrangeiras, tanto mais difícil ensinar, além das línguas estrangeiras mais populares também o Italiano, o Espanhol, o Alemão ou o Japonês.

ENSINO LIVRE

Por ensino livre se entende os cursos de línguas e de outros conteúdos, mantidos por particulares, sem que a conclusão tenha um valor publicamente reconhecido. Entre eles constam os cursos tanto dos Institutos Goethe e Dante, da *Alliance Française*, como também as escolas que oferecem cursos suplementares ou que aceitam unicamente alunos estrangeiros. Deve-se lembrar que este tipo de curso, também na República Federal da Alemanha, por exemplo, está sujeito a controle público, tratando-se aliás, da proteção do consumidor ou da legislação sobre imposto de renda e não do controle de conteúdos e de outras qualidades de ensino. São dignos de nota os comentários do CFE por ocasião do preparo do Convênio Cultural entre os governos brasileiros e alemão. Nele eram previstas escolas para os filhos de cidadãos alemães residentes temporariamente no Brasil obedecendo às seguintes condições: as escolas somente poderiam ser freqüentadas por jovens temporariamente residentes no Brasil; os certificados de conclusões não deveriam ter valor público no Brasil; mesmo assim a língua portuguesa seria matéria obrigatória. Embora o CFE concordasse com a existência de escolas especiais para facilitar a vinda dos técnicos alemães e embora admitisse que já existiram “escolas

americanas, inglesas e francesas”, que usaram a respectiva língua no ensino e cujos certificados de conclusão não tinham validade no Brasil, o CFE insistiu de antemão que cada escola individual deveria ser reconhecida por ele (CFE: Par. 522/68, in: *Documenta* 89: 152 ss.). Noutro contexto também se discutiu no CFE, se se poderia permitir a crianças brasileiras, isto é, também a filhos de estrangeiros nascidos no Brasil, frequentar a tais escolas. A questão ficou em aberto (CFE: Par. 7.635/78, in: *Documenta* 217: 21).

No ano 1974, o CFE opinou sobre um projeto de lei do Deputado Alfeu Gasparini (N.º 2.068/74), que pretendia prescrever o ensino obrigatório da língua e literatura nacional em todas as escolas e em todos os cursos não regulares durante tantas horas quantas as do ensino da língua estrangeira. O CFE opinava contra o projeto usando, aliás, apenas argumentos formais: cursos que não necessitaram reconhecimento, pela lógica, não podem ser regulamentados. Elogiou, outrossim, as “altas intenções” do deputado, que escrevera na justificativa de seu projeto, que era uma vergonha que um brasileiro aprenda uma língua estrangeira sem dominar suficientemente a sua própria, e que embora seja importante a comunicação mundial, a mais importante seria todavia aquela com os “irmãos da mesma pátria” (CFE, Par. 2.779/74, in: *Documenta* 166: 330 s.). Pode-se atribuir ao empobrecimento da cultura política na época dos governos militares essa tentativa pouco hábil de um deputado de ascendência italiana. Nesse exemplo se torna claro, aliás, que o CFE não usava argumentos de ordem pedagógica para se defender.

ENSINO BILÍNGÜE

Detenhamos numa vista mais detalhada da prática de decisão da política educacional do Brasil no que se refere ao ensino bilíngüe, isto é, na questão da língua de ensino. Antes da reforma de 1971 o ensino bilíngüe, conforme à Constituição (de 1969, art. 176, § 3, n.º I), era proibido apenas na *escola* primária. A lei reformista de 1971 (n.º 5.692, de 11 de agosto de 1971, art. 1, § 2) estendia a proibição ao novo *Primeiro Grau* (séries: 1.ª a 8.ª) e ao novo *Segundo Grau* (séries: 9.ª a 12.ª), com a consequência de que o ensino numa língua estrangeira, antes permitido a partir da 5.ª série, se tornou proibido completamente.

No que segue tentarei mostrar a praxe da decisão dos Conselhos, baseando-me em decisões dos Conselhos Federal e Estadual de São Paulo em dois casos. Os dois casos se referem a línguas que não são faladas pelas maiores minorias do Brasil (tais como a Alemã, a Italiana, a Japonesa). A Fundação Liceu Pasteur, de São Paulo, na época uma escola fiscalizada pela União, pediu autorização para funcionamento de um

curso bilíngüe (português/francês) começando o primeiro ano do primeiro ciclo até o fim do segundo ciclo (séries: 5.^a a 12.^a) em forma de experiência educacional. O pedido foi decidido favoravelmente e a experiência foi repetida várias vezes (CFE: Par. 290/67, in: *Documenta* 74: 139; Par. 308/67, 412/69 etc.) sob as seguintes condições:

- a língua portuguesa deve ter maior peso em todas as séries e em todas as matérias conforme art. 46, § 1 da lei n.º 4.024 de 1961;
- pelo menos os professores das matérias de Português, História, Geografia e Cidadania devem ser de nacionalidade brasileira;
- os nomes e os títulos dos professores estrangeiros devem ser apresentados ao CFE (Par. 3.269/76).

A segunda condição logo foi afrouxada no sentido de que a história e a geografia de outros países pudessem ser ensinados em outra língua (CFE: Par. 308/68, in: *Documenta*, 86: 47 f.). Pela lei reformista de 1971 (n.º 5.692) a permissão da experiência educacional era cassada e o Conselho Estadual de São Paulo tinha que deliberar sobre o assunto. Favorecendo a experiência bilíngüe uma conselheira, Esther Figueiredo Ferraz, descobria uma diferença entre a Constituição de 1969 e a Lei de 1971: a Constituição dizia que o ensino *somente* deve ser ministrado em Português enquanto a Lei dizia que o ensino será ministrado *obrigatoriamente* na língua nacional. “Somente” não permitia exceções, “obrigatoriamente” sim (CFE: Par. 1.611/78), in: *Documenta* 210: 56). O Conselho Estadual de São Paulo, agora competente no caso, recebeu essa indicação casuística e submeteu-a ao exame de sua comissão de legislação e normas. Esta chegou à conclusão de que não se deveria distinguir entre “somente” e “obrigatoriamente” e que a experiência seria “inviável”. O Conselho Estadual, aliás, não votou, porque o processo antes fora transferido ao Conselho Federal (anotação à mão no processo; SP-CEE: Proc. 1818/72 de 10 de março de 1976). Nesse meio tempo, o Liceu Pasteur se dirigira diretamente ao Conselho Federal e pedira, primeiro, estender o ensino bilíngüe aos primeiros quatro anos e, segundo, decidir quem seria o responsável pela autorização de tais experiências: o Conselho Federal ou o Estadual. O Conselho Federal chegou a conclusão que a experiência poderia ser continuada; que o Conselho Estadual era competente para reconhecer os professores estrangeiros; que o artigo 104 da lei de 1961 não fora revogado, portanto experiências educacionais, em princípio eram permitidas. No caso de uma experiência ser a consequência de um Convênio com estados estrangeiros, ficava o Conselho Federal o responsável pela autorização. A extensão do ensino bilíngüe aos primeiros quatro anos não foi permitida (CFE: Par. 3.269/76, in: *Documenta* 191: 22 f.). Sem

por em dúvida a concessão da experiência educacional do Liceu Pasteur, o CFE, em 1978, aprovou por maioria que cursos bilíngües, no futuro, seriam aprovados somente no Segundo Grau (CFE: Par. 1.611/78, in: *Documenta* 210: 55 ss.). A autorização excepcional de uma experiência educacional para o Liceu Pasteur não representava uma solução definitiva e a extensão do ensino bilíngüe aos primeiros quatro anos era vetada; esses fatos deram motivo para uma intervenção do Embaixador da França em 1978. O CFE não cedeu frente à intervenção e insistiu em sua legislação (CFE: Par. 7.635/78, in: *Documenta* 217: 21 ss.).

No ano 1979, o Consulado da Espanha em São Paulo pediu, ao Conselho Estadual de São Paulo, que se permitisse um projeto curricular no Colégio Miguel Cervantes. De acordo com o projeto, todas as matérias incluídas no currículo brasileiro deveriam ser ministradas tantas horas quantas as prescritas e em língua portuguesa. Em língua espanhola deveriam ser ensinadas língua, literatura, história e geografia da Espanha. Nas matérias incluídas tanto no currículo brasileiro, como no espanhol (por exemplo ciências) os cursos em língua portuguesa deveriam ser suplementados por “atividades” em língua espanhola. O projeto extendia-se desde o Pré-Primário até o fim do Primeiro Grau (8.^a série). O CFE interpretava assim: o ensino do Espanhol como matéria do currículo brasileiro, não somente não era proibido, como era expressamente desejado. O desdobramento do ensino daquelas matérias, incluídas nos currículos de ambos os países, poderia ser reconhecido como complementação voluntária do ensino de uma língua estrangeira. A inclusão de matérias contidas apenas no currículo espanhol se aceitava pela combinação harmônica com os demais elementos curriculares. O parecer foi aceito com dois votos contra (SP-CEE: Proc. 0708/79); uma das declarações de voto contrário se refere à antiga discussão sobre a proibição de ensino em língua estrangeira e expressa a expectativa de que o Colégio Cervantes seja leal frente a seu país anfitrião (*ibid.*).

Nas minhas investigações não achei decisões a respeito de escolas “alemãs”, nem em nível federal, nem no estadual paulista. Suponho que as escolas com vinculação alemã não entraram com pedidos desse gênero. Os técnicos do Conselho Estadual de São Paulo, pelo menos em 1979, ignoraram a existência de cursos com ensino em Alemão.

*

* *

O Brasil pratica uma política educacional a respeito de suas minorias de imigrantes expressivamente rígida:

— O ensino de línguas estrangeiras nos cursos regulares não recebe muita prioridade.

— O ensino bilíngüe somente pode ser permitido como experiência educacional. Uma permissão a longo prazo é impossível. Ele não pode ser usado no Primeiro Grau. As duas exceções permitidas temporariamente se referem a duas línguas não faladas pelas minorias mais numerosas de imigrantes. Mesmo autorizado, o ensino de uma matéria como física numa língua estrangeira não seria reconhecido como tal, mas como complementação do ensino daquela língua.

— Atividades educacionais em língua estrangeira são limitadas aos chamados cursos cuja conclusão não tem valor público no Brasil.

Pode-se interpretar a posição do CFE como nacionalista, como expressão da memória de uma disputa com as minorias há quarenta anos? Acho que os sinais nacionalistas são observáveis, mas não representativos. Parece que outra interpretação leva mais adiante. As instâncias de decisão podem ser entendidas sociologicamente como “estabelecimento pedagógico”. De acordo com Luhmann/Schorr (1979) cada sistema social parcial tem o seu estabelecimento, cuja função indispensável é a reflexão sobre o sistema. Sem observação de si mesmo o sistema não consegue produzir reações elásticas às mudanças no seu mundo exterior. É importante para a eficiência do sistema que, num lugar central, se reflita sobre os processos sistêmicos, se instiguem e avaliem experiências, se identifiquem parâmetros e soluções. O sistema pode conseguir ou manter autonomia na medida em que, neste lugar, ele decida por critérios próprios. O estabelecimento, por outro lado, tem algumas características indesejáveis: tende a trabalhar antes para a manutenção de si mesmo (manter ou aumentar o número de postos de trabalho para os membros do sistema educacional que se liberam do ensino). Para manter-se de forma legítima o estabelecimento se vê obrigado a apenas tratar dos problemas em vez de solucioná-los e a levantar o maior número possível de problemas novos. Neste sentido é compreensível que os conselhos de educação levassem muito tempo até chegar a soluções sempre temporárias e precárias; esse tipo de comportamento garantiu-lhes estar ocupados repetidamente com o mesmo assunto e assegurar a sua sobrevivência. Nas condições de uma sociedade dominada por um sistema político autoritário, a autonomia do sistema educacional estava em perigo. O estabelecimento pedagógico em vez de lutar pelo espaço autônomo, insistindo em argumentos pedagógicos, procedeu no sentido contrário e tentou legitimar-se pelo uso de argumentos e decisões nacionalistas e assim submeter-se ao sistema político. É por isso que intelectuais brasileiros arriscaram a tradicional amizade com a França, impedindo de forma mesquinha um curso cujos egressos teriam sido futuramente os melhores embaixadores brasileiros na França, seja qual for a sua nacionalidade. Obrigaram outro colégio a mentir que um curso de física dado em Espanhol nada mais era do que um curso de Espanhol. Não refutaram as mais altas autoridades educacionais do Brasil às trivia-

lidades de um deputado nacionalista. Fracassaram em insistir no fato de que problemas pedagógicos merecem soluções pedagógicas.

Enquanto as medidas de nacionalização dos anos 30 exprimiram a consolidação do sistema educacional no Brasil, as medidas dos anos 70 podem ser tomadas como sinal de que o sistema ainda não produziu uma elite de reflexão que possa defender a sua autonomia. O desenvolvimento no futuro mostrará que algumas poucas escolas que procedem com outro currículo e com outra língua de ensino não enfraquecem, mas fortalecem o sistema. O país que permite às suas minorias o cultivo de uma subcultura própria aumenta o uso de suas potencialidades. Os estrangeiros devem, aliás, permitir que o Brasil exerça aquele grau de controle que consideram ideal em seu próprio país.

BIBLIOGRAFIA

- BOSSE, Hans, und Karl Heinrich Rudersdorf. *Erziehung und Abhängigkeit. Der Bildungstransfer aus der BRD in die Gesellschaften der 3. Welt und die Bildungsforschung*. In: *Leviathan* 4, 1: 14-52, 1976.
- DOCUMENTA. Hg. vom Conselho Federal de Educação. Brasília, Nr. 1/1961 ff.
- HARMS-BALTZER, Käte. *Die Nationalisierung der deutschen Einwanderer und ihrer Nachkommen in Brasilien als Problem der deutsch-brasilianischen Beziehungen, 1930-1938*. Berlin: Colloquium, 1970.
- KIPPER, Maria Hoppe. *A campanha de nacionalização do Estado Novo em Santa Cruz (1937-1945)*. Santa Cruz do Sul, RS: APESC, 1979.
- LUHMANN, Niklas, und KARL-EBERHARD Schorr. *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. Izaura. *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- PY, Aurélio da Silva. *A quinta coluna. A conspiração nazista no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo. 2. Auflage, 1942.
- PY, Aurélio da Silva. *O nazismo no Rio Grande do Sul*. Relatório apresentado pelo Major Py, chefe da polícia ao Interventor Federal. s/d.

O PERFIL IDEOLÓGICO DA “ESCOLA ESTRANGEIRA” EM SANTA CATARINA *

Neide Almeida Fiori

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina)

TEMA

O presente trabalho destina-se ao estudo das escolas coloniais alemãs de Santa Catarina, na fase inicial da instalação dos imigrantes na nova terra. Essas escolas, também são conhecidas simplesmente como “escolas alemãs” ou “escolas estrangeiras”, conceito que se refere a instituições onde todas ou várias disciplinas do currículo eram lecionadas em idioma estrangeiro.

Dentro da realidade catarinense, a unidade de estudo escolhido foi a Colônia Blumenau, fundada em 1850 e localizada às margens do rio Itajaí-Açu. A escolha dessa unidade deveu-se ao fato de ser considerada um dos mais densos núcleos de população imigrante alemã, no Brasil, e constitui-se, também, num exemplo de empreendimento particular de colonização que logrou êxito (somente em 1860 passou para o domínio e administração do Governo Imperial).

(*) — Este estudo foi desenvolvido sob os auspícios do CNPq e seus resultados constaram de Comunicação apresentada no VIII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS).

A análise está dirigida à imigração alemã, que foi a primeira a chegar às terras devolutas que o Império autorizara que fossem colonizadas e onde se desenvolveu a Colônia Blumenau. A liderança numérica dessa etnia foi praticamente absoluta até 1875; antes podiam ser encontrados apenas diversos habitantes de origem luso-brasileira e alguns poucos irlandeses, belgas, franceses e norte-americanos. Mas nesse ano citado chegaram os primeiros italianos para habitar a região, e logo depois vieram outros contingentes mais, que foram alterando a homogeneidade cultural da região. Assim, o presente estudo procurou centrar suas inferências no período que vai da fundação da Colônia ao ano de 1875 — tempo esse caracterizado por um domínio forte da cultura alemã em todas as atividades sociais e, inclusive, no ensino.

O objetivo da pesquisa é estudar a ideologia da escola alemã nos primeiros tempos de imigração, procurando relacionar esse perfil ideológico com características culturais e políticas e com as experiências sociais que os primeiros imigrantes trouxeram de sua vida alemã, para a nova terra.

Nesse sentido avultam em importância o protestantismo (especialmente o evangélico-luterano) e a contribuição das idéias nacionalistas do Neo-humanismo. A esses aspectos acrescenta-se a familiaridade dessas populações com o sistema de ensino prussiano/alemão, que valorizava a escolaridade de populações aldeãs.

INTRODUÇÃO

No ano de 1822 o Brasil separou-se politicamente de Portugal e, diante da Assembléia Legislativa e Constituinte, em 3 de maio de 1823, D. Pedro I enfocou a necessidade de legislação referente ao ensino. Mas essa Assembléia foi dissolvida nesse mesmo ano sem ter chegado a promulgar o único projeto que aprovou (sobre a criação de Universidades).

Após essa fase, a organização política do Brasil passou a ser regida pela Constituição (outorgada) de março de 1824. Ela esteve vigente por mais de meio século; e assim, era esse dispositivo legal que representava os valores nacionais quando, no ano de 1850, foi fundada a Colônia Blumenau.

Essa Carta estabelecia que “a instrução primária é gratuita a todos os cidadãos” (art. 129), o que causava perplexidade aos estrangeiros que visitavam ou imigravam para o Brasil de então. Afinal, muitos países da Europa estavam apenas começando a tomar esse ambicioso rumo.

EDUCAÇÃO — PROTESTANTISMO E NACIONALISMO

Nas regiões alemãs essa caminhada iniciara-se antes da Confederação Alemã (1815), que reunira reinados, ducados, cidades livres e principados sob a hegemonia da Áustria. Nesse sentido, na Prússia apareceram decisivas manifestações de preocupação com a escolarização das massas camponesas. O fato deu-se sob a influência do barão von Rochow que, numa atitude filantrópica, foi ser mestre-escola de aldeões. Ele deu marcha a um movimento que visava chamar a atenção para a necessidade de ser educada a juventude do campo. Mas a sua mais importante contribuição foi escrever um livro de leitura para uso em escolas rurais (1776), que foi traduzido em diversos idiomas e constituiu-se no texto das escolas de aldeias durante mais de um século. Essa obra, "Livro Escolar para Crianças de Camponeses e para uso de Escolas das Aldeias", somente enquanto Rochow ainda vivia (faleceu em 1805) teve uma reprodução de mais de 100.000 exemplares¹. Segundo Heppe, algumas escolas que ele fundou foram, "durante muito tempo, como um farol orientador para todas as escolas primárias evangélicas da Alemanha"².

Ao fazer uma comparação entre a escola da Alemanha e a do Brasil, no começo do século XIX, Willems afirma que "a primeira impressão é de uma disparidade completa. Os colonos germânicos vinham de uma cultura em que a comunicação já dependia, em grande parte pelo menos, do conhecimento da escrita. Portanto, a escola de alfabetização, embora houvesse tido desenvolvimento bastante desigual nos diversos Estados alemães, exercia uma função vital na perpetuação cultural"³.

A Alemanha, nessa época, apresentava seu aglomerado de Estados semi-independentes caracterizados por uma economia baseada na agricultura. Segundo Seyferth, da população alemã, três quartos vivia em aldeias e pequenas cidades que se ligavam por precárias vias de comunicação; essa população estava dividida em três classes: a nobreza, a classe média educada e o "povo" (camponeses, artesãos, lojistas, servos e o proletariado)⁴. E foi um elemento de classe média educada que liderou a fundação da Colônia Blumenau. Seu nome: Hermann Blumenau, nascido no Ducado de Brunswick e doutor em Filosofia (1846) pela Universidade de Erlangen.

Os primeiros imigrantes levaram 72 dias de viagem em um veleiro através do oceano e chegaram à Colônia Blumenau, após subir o rio Itajaí-Açu, em 2 de setembro de 1850. Eram apenas 17 imigrantes (todos protestantes luteranos) e foi essa a tônica da imigração, levando Willems a afirmar que a Colônia Blumenau "foi primitivamente um empreendimento puramente protestante"⁵.

No ano de 1876, a Colônia Blumenau tinha 10.701 habitantes, dos quais 8.228 eram alemães. Quanto à religião, havia 3.523 católicos e 7.178 protestantes. Portanto, pode-se inferir que ao conceito étnico “alemão” associa-se a idéia de “protestante”; e no contexto do protestantismo de imigração no sul do Brasil pode-se ter como ponto de referência o mais expressivo grupo protestante: os luteranos⁶. Para estes, os valores religiosos e os nacionais estavam profundamente correlacionados e a língua alemã funcionava como fator aglutinador; em torno do idioma havia como que um clima sacral que encontra suas raízes em Lutero, e que ajuda no entendimento da relação igreja protestante/escolas.

Quando Martinho Lutero não aceitou a autoridade papal e passou a admitir apenas o Evangelho, — que cada qual podia interpretar segundo sua consciência (livre exame), — daí derivaram decisivas conseqüências para a educação das populações alemãs: era preciso saber ler para ter condições de conhecer e de interpretar livremente o Evangelho; e a cultura passou a incorporar uma forte associação entre religião e educação escolar, permeada pela necessidade de bem conhecer a língua materna.

Segundo Breal, “... ao fazer a Reforma o homem responsável por sua própria fé, e ao colocar, na Sagrada Escritura, a fonte de toda a crença, a Reforma contraía a obrigação de dar a cada um os meios de salvar-se pela leitura e compreensão da Bíblia”⁷.

Mas a valorização da educação ocorria também num contexto de vivência humana em geral e até como um componente de fruição do mundo ao seu redor, como se nota nas palavras seguintes de Lutero:

“Ainda que não existisse alma, nem inferno, nem céu, seria preciso ter escolas para satisfazer nossas necessidades como habitantes deste mundo, segundo acredita a história dos gregos e dos romanos. Envergonhamo-nos quando ouço nossos cristãos dizerem: ‘A instrução é boa para os eclesiásticos, mas desnecessária para os demais’. Como pode ser indiferente que o príncipe, o senhor, o conselheiro, o funcionário sejam ignorantes ou homens instruídos, capazes de preencher cristamente os deveres de seu cargo? Compreendeis de sobra que faltam escolas em toda parte para nossos filhos, a fim de que os homens cheguem a ser capazes de exercer sua vocação, e as mulheres de dirigir sua casa e educar cristamente seus filhos”⁸.

Entre os escritos pedagógicos de Lutero cabe registrar o estudo “Aos Conselheiros de todos os Estados Alemães, que devem fundar e sustentar Escolas Cristãs”, onde era enfatizada a necessidade de o poder público assumir as responsabilidades da organização de ensino, extensivo a todos.

Nessa linha de pensamento Lutero chegou à idéia moderna de obrigatoriedade do ensino, que já tinha então componentes de nacionalismo

e de relações com o Estado. Na obra “Sermão sobre a necessidade de enviar os filhos à escola” (1530), colocou como premente a formação de novas gerações e chegou a afirmar que o poder público (de preferência municipal) devia estar legalmente autorizado a obrigar que os seus súditos enviassem os filhos à escola.

Todo esse contexto faz que se possa afirmar que a moderna idéia de educação elementar obrigatória foi resultado da Reforma. A afirmativa é feita no sentido de princípios gerais que impregnaram a cultura da época, especialmente a alemã⁹.

Segundo Paul Monroe, que endossa a afirmativa acima, o que faltava então à concepção de educação obrigatória, extensiva a todos e ministrada pelo poder público, era a “idéia política de que o bem-estar do Estado depende da educação individual do cidadão”¹⁰. Em outras palavras, faltava evoluir o entendimento de que a educação popular pode ser um fator de “construção” do Estado, situação em que a ideologia da nacionalidade perpassa como um fio condutor.

No ano de 1564 faleceu Martinho Lutero, e o correr do tempo e novas idéias permitiram encaminhamentos inovadores à concepção de ensino elementar obrigatório. Nesse sentido, derivaram do protestantismo importantes visões do fato educacional: o pietismo e o Neo-humanismo alemão. Esses movimentos tiveram a maior importância na conquista de novos caminhos para a educação popular e no estabelecimento de suas relações com o Estado. Em suas posturas iniciais, na Alemanha, o pietismo pode ser caracterizado por não valorizar a reflexão teológica profunda e dar ênfase às dimensões emocionais e comportamentais da religião, pois o cristianismo devia manifestar-se em obras de caridade; em outras palavras, a fé devia provar-se em atos.

Quanto à educação, o pietismo baseava-se no entendimento de que propiciar escolaridade era um ato de caridade cristã. Assim, esse movimento, que extrapolou de muito as fronteiras da Alemanha, veio a objetivar abrir escolas para as filhos de aldeões, de índios, de negros e de colonos que haviam imigrado para novas terras. As escolas abertas em zonas de imigração protestante tinham, portanto, um componente missionário; segundo essa perspectiva, a já enfocada obra de von Rochow evidencia-se como imbuída de zelo missionário; e através dela Rochow pôde exercer “uma influência maior do que qualquer outro homem de sua época, sobre a educação dos camponeses da Alemanha”¹¹.

Eby afirma que “nenhuma força nesse período foi mais efetiva em despertar o interesse pela educação popular que o pietismo na Alemanha”¹². Despertou o interesse e foi um movimento admirável do ponto de vista social. Mas não conseguiu atender as enormes necessidades esco-

lares da época. O pietismo, ao assumir a valorização da educação popular, teve contra si, em seus primeiros tempos, o fato de as relações entre esse tipo de educação e o Estado ainda não estarem amadurecidas; e, sem o decidido apoio do Estado, a tarefa ficou grande demais para ser insuflada por uma visão religiosa do mundo. Assim, mesmo incorporando a contribuição que a Revolução Francesa dera no tocante a princípios gerais referentes à educação das massas populares, a pedagogia estava carente de atitudes mais efetivas e organizadas do Estado, na concretização da extensão da escolaridade.

Enfim, havia carência de atitudes estatais concretas que pudessem servir de referencial para debate e enriquecimento de idéias. E foi na reforma do ensino prussiano que se encontrou essa concretização de atitudes. Seus passos iniciais são localizados no momento em que o rei Frederico Guilherme I, da Prússia, convidou o pastor pietista Johann Julius Hecker a elaborar o código geral de regulamentos para escolas rurais, que foi promulgado em 1763. Essa lei, que foi o primeiro código educacional de todo o reino da Prússia, constituiu-se na base do posterior desenvolvimento da escola popular alemã. A lei abordava importantes aspectos da educação do povo, desde a frequência obrigatória até o currículo escolar; todavia não encontrou forte correspondência na realidade, situando-se como começo de desenvolvimento educacional e parâmetro de aspirações. Cabe salientar ainda, nesse fato, o aspecto de incorporação, pelo Estado, do pensamento e da experiência de vida escolar de um líder religioso pietista (Hecker fundara as primeiras escolas para professores); esse movimento religioso, em seus primeiros tempos, ficava no âmbito do protestantismo luterano. Enfim, encontra-se aí uma situação de articulação entre educação protestante e Estado.

Mas um outro fator ainda viria a integrar-se na relação educação-Estado e suas raízes últimas são localizadas no protestantismo. Trata-se do Neo-iluminismo, que se desenvolveu praticamente na Alemanha e tinha o significado de que “o naturalismo e o romantismo dos franceses não deixaram de ter influência”¹³, mas que o pensamento buscava novos caminhos; e, nesse sentido, foram importantes as contribuições de personalidades intelectuais como Friedrich Schiller, Johann Gottlieb Fichte e Johann Pestalozzi.

O Neo-iluminismo pretendia fazer surgir novos bens culturais a partir de modelos da antiguidade clássica (visão de mundo humanista), mas agasalhando também contribuições do Iluminismo e do desenvolvimento da ciência. Por esse veio condutor foi perpassando uma nova visão de nacionalismo, que veio a incorporar-se no sistema escolar moderno.

Nesse sentido cabe referir a importância de Fichte quando em Berlim, durante a ocupação das tropas napoleônicas no início do século passado,

desafiando-as pronunciou os célebres “Discursos à nação alemã”. Eram pronunciamentos de ardente exaltação à Pátria, ocupada por exército estrangeiro, e nesse contexto, a educação (pública) era vista como fator de reconstrução nacional e caminho de redenção para a Alemanha. A educação, portanto, necessitava encaminhar-se para o fortalecimento da nacionalidade, que devia manter-se unida por um idioma comum; situava-se aí a trilogia: educação, idioma alemão (considerado como vernáculo) e nacionalidade.

Após a derrota de Napoleão, deu-se a reforma do ensino prussiano¹⁴, liderada por Wilhelm von Humboldt como diretor geral das escolas, em 1808. A educação elementar foi então considerada pública e gratuita e dentro de três décadas as escolas prussianas tornaram-se modelos para o mundo de então¹⁵. Essa reforma incorporou as contribuições dos liberais do Neo-humanismo e da pedagogia de Pestalozzi; o ensino passou a ser especialmente dirigido para inculcar os ideais nacionais.

Antes de Johann Pestalozzi, o ensino elementar era modestíssimo de conteúdo, e consistia unicamente em Religião, Leitura, Escrita e Aritmética. O grande mérito de Pestalozzi foi enriquecer o currículo, por assim dizer “psicologizar a educação”, ampliar conteúdos e dar ao ensino métodos adequados ao cultivo da inteligência prática; a escola elementar, enfim, objetivava ser um tipo de instituição capaz de relacionar teoria e prática da escola popular — e essa resposta não tinha sido dada pelos teóricos da Revolução Francesa.

A reforma do ensino prussiano pode ser caracterizada pelo fato de estabelecer uma articulação orgânica entre todos os níveis da escola (do ensino elementar à Universidade), de abranger uma organização escolar que incluía plano de ensino e métodos. As inovações então introduzidas foram discutidas por uma junta de professores e o ensino devia, na medida do possível, considerar a individualidade de cada aluno. Os professores passaram a ser funcionários públicos, a legislação normatizava o ensino e o controle escolar ficou no âmbito de atribuições do Estado.

No ano de 1871, o jogo de poder vigente nas regiões alemãs sofreu decisiva alteração quando, sob a hegemonia política da Prússia, desapareceu a Confederação Alemã. A Alemanha organizou-se então como uma União Federal de 25 Estados vinculados a uma centralização de governo na cidade de Berlim (Segundo Reich Alemão). Um fato importante é que a partir daí a Alemanha foi se afastando do tipo de nacionalismo liberal do início do século XIX, que foi enfocado; começou a desenvolver um nacionalismo agressivo que passou a incorporar visões de superioridade racial, sob a égide de um Estado forte. Mas aprofundamentos sobre essa fase fogem ao período histórico e aos objetivos deste estudo.

Cabe salientar, contudo, que a unificação da Alemanha sob a hegemonia política da Prússia fez com que esta, face ao poder gerado por essa hegemonia, tivesse condições de implantar o modelo de ensino prussiano em seus domínios.

A reforma de ensino prussiano estendeu-se por várias décadas. O sentido liberal e de enriquecimento de teoria pedagógica esteve mais presente nos primeiros tempos; após a Revolução de 1848, muitas das conquistas progressistas foram suprimidas. Todavia, até o final do século XIX, o modelo manteve sua eficiência técnico-administrativa e conservou e até ampliou suas preocupações nacionalistas.

Diz Frederick Eby que, ao final do século XIX, foi “o sistema de educação da Alemanha o mais freqüentemente copiado”¹⁶; e era considerado possuidor “de grande eficiência do ponto de vista didático e administrativo”¹⁷. Ele já estava organizado como instituição do Estado e suas conquistas foram freqüentemente seguidas pela França. Mas sua influência teve uma especial importância para a evolução das escolas da América do Norte; aí “nenhum outro sistema teve influência tão profunda”¹⁸.

O êxito dessa reforma de ensino deveu-se menos aos seus aspectos organizacionais ou de teoria da aprendizagem que à forma como conseguiu relacionar educação e nacionalismo. Em outras palavras, a repercussão pode ser atribuída pela maneira como a Alemanha conseguiu fazer a passagem da escola que relacionava Igreja-Estado, do período da Reforma, para a escola pública do século XIX.

O tipo de análise que vem sendo desenvolvida neste documento, estuda valores sociais e normas legais enquanto possibilidades de enquadramento da realidade. Assim, está situado em acentuado nível de abstração e pode tender a dar uma imagem demasiadamente rósea, na reconstrução do social. É preciso, pois, assentar a base dos pressupostos de que no século XIX havia efetivamente sérios problemas sociais e de que a determinação das leis, em termos educacionais, ficava além da realidade:

“Pelo fim do século XIX, alguma forma de educação pública havia sido organizada, praticamente, em todos os países independentes do mundo civilizado. O comércio, as inovações, o governo e as relações internacionais tornaram necessário que o povo fosse educado. Os esforços dos missionários cristãos desempenharam papel cada vez maior no incremento do interesse pela alfabetização entre os povos do mundo, mas jamais alcançaram senão uma pequena parcela da população. A imigração de muitos milhões de pessoas da Alemanha, Grã-Bretanha, França, Itália e outros países europeus para outras terras teve um efeito importante na transmissão da cultura. A língua inglesa substituiu, em grande parte, a

francesa como língua internacional, mas foi o sistema de educação da Alemanha o mais freqüentemente copiado”¹⁹.

É preciso saber entender a afirmativa de que o ensino elementar alemão do fim do século XIX era possuidor de “grande eficiência”. Essa época refere-se aos tempos modernos, mas à situação se aplicam as seguintes considerações de O’Connor:

“Não há razão para supor-se que a eficácia do ensino ministrado na época antiga ou medieval era muito menor do que a de nossas escolas atuais. Indubitavelmente, os professores daqueles dias usavam métodos que atualmente seriam tidos como perda de tempo, ou ineficientes; entretanto, de qualquer forma, alcançaram os objetivos então determinados”²⁰.

A característica principal do ensino elementar alemão, em meados do século XIX, era ser ministrado pelo Estado; e entre seus objetivos estava, mediante o cultivo do idioma comum, desenvolver a religião protestante e estimular o nacionalismo. O sistema cultural em geral caracterizava-se pela valorização da atividade escolar.

EDUCAÇÃO DE IMIGRANTES E NACIONALISMO

As populações de imigrantes alemães que vieram para a Colônia Blumenau nela aportaram trazendo a herança cultural de um complexo étnico-religioso característico do protestantismo alemão. Nele perpassava a idéia de nacionalismo, que na nova terra começou a sofrer as suas primeiras ambivalências.

O nacionalismo, de modo genérico, pode ser conceituado como “uma atitude de espírito que concede uma grande realidade concreta à ‘nação’ e lhe atribui um elevado valor moral”²¹. Os alemães davam um grande valor à idéia de nação. Mas começaram a se colocar situações-problema. Onde estava a “nação”? A lealdade do imigrante alemão deveria dirigir-se à sua nação de origem ou caberia que seus sentimentos e racionalizações convergissem para a nação brasileira?

O que prevaleceu foi o encaminhamento que valorizava as origens étnicas, em função das próprias características da cultura alemã sedimentadas desde o início do século XIX. Mas essa postura foi estimulada também pelo isolamento geográfico e cultural em que essas populações passaram a viver, quando em terras brasileiras. E nesse sentido foi omissa a escola pública elementar do Governo provincial (até 1875 só havia duas dessas escolas em Colônia Blumenau), no seu papel de agente socializador de novas gerações — de uma socialização que tornasse “brasileiros” os filhos de imigrantes. Mas como a Província de Santa Catarina poderia

ter conseguido isso se, em discursos na Câmara dos Deputados, exclamava Cunha Leitão, em 1875: "O Brasil, senhores, não tem ainda uma educação nacional"²².

Nos primeiros tempos da imigração, principalmente, os núcleos coloniais de alemães aspiravam a que sua população conhecesse o idioma português. Essa era a grande missão que eles esperavam fosse cumprida pela escola pública elementar mantida pelo Governo. Por desconhecimento do idioma os imigrantes tinham limitações ao se relacionarem com as autoridades e até em levar a termo determinados empreendimentos comerciais. Havia dificuldades mesmo para o professor imigrante (formado na Alemanha) aprender o português. Em relatório do ano de 1853 e referindo-se ao professor Fernando Ostermann, diz o dr. Blumenau:

"O dito professor ocupando-se já há tempo com o estudo da língua nacional, todavia não achava lugar apropriado para aprender a mesma na sua pureza e sim a linguagem corrompida dos italianos (...)"²³.

Portanto, conhecer o português era como que uma necessidade de sobrevivência; mas o fato não chegava a afetar o complexo étnico protestante-luterano dos imigrantes, intimamente relacionado com a idéia de nacionalidade, e no qual o idioma alemão continuava cercado de um clima de sacralidade.

É uma tarefa desafiante pensar nos valores e conceitos capazes de referir-se a essa realidade. Nesse sentido, e como preliminar, é fundamental a colocação de que o nacionalismo alemão estabelecia distinções entre "nacionalismo" e "patriotismo". Isto pode ser notado em texto de 1812, onde o jornalista e livreiro Rodolphe Becker defendia-se de acusações de Napoleão e afirmava que a nação germânica não formava um Estado único como acontecia com a nação francesa, a espanhola, a inglesa e outras mais. Ao participar de numerosos Estados diferentes os alemães deviam cumprir as leis desses diversos Estados, mas isso não os impedia de dirigir à Alemanha o seu sentimento nacional. Assim, diz ainda Becker que "essa ligação com a nação, que poderíamos chamar de nacionalismo, harmoniza-se perfeitamente com o patriotismo voltado para o Estado de que é súdito"²⁴. Desse último aspecto deriva a noção de cidadania, que relaciona o indivíduo a um Estado e é uma forma de estabelecimento de identidade política.

O conceito de nacionalidade (ou de "germanidade") permeou a cultura alemã desde o início do século XIX, mas apresentando certas dimensões que fazem com que o termo não tenha exata correspondência no idioma português. Sua mais aproximada identificação está no conceito de *Deutschtum*. Seyferth e William analisaram detalhadamente esse as-

pecto. Para a primeira, o que liga um grupo populacional à sua nação é o que os alemães chamam de *Deutschtum* que quer dizer “uma comunidade de interesses e uma cultura, raça e língua comuns — referenciadas como a ‘consciência nacional alemã’ ”²⁵. O “*Deutschtum*” representa a solidariedade cultural e racial do povo alemão; e traz ainda consigo a idéia de que a nacionalidade é herdada: um alemão é sempre um alemão, independentemente do lugar onde tenha nascido. E Seyferth diz ainda que essa representação foi sofrendo modificações, no contexto da vida de imigrante, face a condições específicas da “nova pátria”. Assim, “deve ser lembrado, que nas colônias alemãs do sul do Brasil foi forjada uma consciência nacional peculiar que separa as noções de cidadania e de nacionalidade (...)”²⁶.

Williams, ao tratar do conceito *Deutschtum*, faz uma análise de tom culturalista com menos peso na dimensão política e mais ênfase no aspecto de religiosidade:

“Não é fácil determinar, com precisão, os demais valores que, juntamente com a doutrina evangélica e a língua, constituem o complexo étnico-religioso peculiar ao protestantismo alemão. No termo *Deutschtum* ou *Volkstum* vai um emaranhado de concepções ideológicas, normas morais (por exemplo, a consciência do dever: *Pflichtgefühl*) e estados afetivos evocados por determinados personagens, localidades ou acontecimentos históricos. Nesse conjunto de maneiras de pensar, sentir e agir há, como em todas as culturas, um resíduo de mística que resiste a todas as tentativas de análise racional”²⁷. O autor reconhece que sentimentos nacionalistas se tenham associado ao complexo étnico-religioso que o protestantismo forma, mas entende que “o sentido evangélico é anterior ao nacionalismo alemão”²⁸.

O presente estudo visa analisar os tempos iniciais da colonização alemã (1850 a 1875) em terras de Santa Catarina. Essa época é anterior à unificação política da Alemanha, da qual veio a derivar um Estado forte e um nacionalismo de postura radical. No período em análise, a cultura alemã estava sob o influxo de uma concepção mais liberal de nacionalismo. Assim sendo, o conceito de *Deutschtum* elaborado por Willems (que a partir de agora será traduzido como “germanismo” ou “germanidade”), que salienta aspectos religiosos e de conservadorismo da tradição cultural, é o que mais se ajusta à análise dos primeiros tempos da imigração alemã em Santa Catarina.

“ESCOLA ESTRANGEIRA” EM SANTA CATARINA

Como traço cultural os imigrantes alemães de Blumenau tiveram nítidas atitudes de valorização do ensino, desde os tempos iniciais da vida

da Colônia; e, na carência de pastor, o professor assumia o papel de líder religioso. O próprio trabalho de organização da Colônia tinha um certo tom missionário, pelo menos segundo a perspectiva do dr. Blumenau:

“Empreendi a minha obra com o maior entusiasmo, confiando na ajuda de Deus, que não abandona obra alguma; carreguei o seu peso com firme vontade e trouxe-o, com constância, por desgraças e angústias, sem tremer”²⁹.

Os imigrantes dos primeiros tempos reuniam-se aos domingos em um sólido rancho de madeira onde dr. Blumenau lia, com eles, trechos bíblicos e orava pedindo ajuda para o estabelecimento colonial que tinha sob sua responsabilidade. Mais tarde essa tarefa passou para Fernando Ostermann, que chegou com uma grande leva de imigrantes em 1852. Este era professor formado, abrira uma escola particular e lecionava também na casa dos colonos das proximidades.

No ano de 1854, a escola de Fernando Ostermann foi oficializada e ele passou a ser o primeiro professor da escola pública do sexo masculino. Era um homem inteligente e, como todos da comunidade, tinha atividade também de agricultor. Sabe-se que cuidava de um jardim com plantas ornamentais, cujas sementes tinham vindo da Europa e, certa vez, foi atacado pelos bugres quando estava ocupado em plantar feijão. Tinha saúde frágil e faleceu breve (1857). Nessa ocasião já sabia suficiente do idioma português para lecionar simultaneamente nessa língua e na língua alemã.

Em 1858, o cargo de professor público foi ocupado por Victor von Gilsa. Ele viera para o Brasil para servir como Capitão do 2º. Regimento de Artilharia Montada (prussiano) que atuou na Campanha do Uruguai.

Os perfis de história de vida dos professores públicos Ostermann, von Gilsa e também von Buettner (ainda veremos) permitem inferir pessoas dotadas de preparo intelectual e com definido espaço na hierarquia social.

Esse último aspecto é bem evidente com relação à primeira professora de escola pública de Blumenau — Apolônia von Buettner. Sua Escola de Primeiras Letras para Meninas iniciou a atividade em 1865 e ela lecionou por mais de trinta anos, dominando bem o idioma português. Teve uma original trajetória de vida, pois saíra já mocinha da Europa e se socializara com hábitos nobres de filha de condessa que era; jamais perdeu seu ar de aristocrata. Seu marido era um muito bem situado comerciante, industrial e líder político.

De tudo que vem sendo exposto pode-se inferir que a Colônia Blumenau teve seus primeiros professores públicos com uma situação social que era característica de mestre-escola de regiões de colonização alemã. Nas zonas rurais, o ensino primário tinha geralmente um modesto colono como professor:

“Segundo depoimento de antigos moradores de Sternthal, ‘os alemães que sabiam ler e escrever melhor, davam aulas e ensinavam para os filhos dos demais colonos. Uma *Schulhaus* existia em Guabiruba e o velho B. é que dava aula, por iniciativa dele mesmo, porque não existia padre, nem pastor e nem professor e os colonos tinham de se arrumar sozinhos”³⁰.

Durante mais de vinte anos o ensino público, na Colônia Blumenau, resumiu-se nas duas escolas públicas de primeiras letras dirigidas por Apolônia von Buettner e Victor von Gilsa. Essas duas escolas localizavam-se na sede da Colônia; a sede era uma instituição típica de zonas de colonização e pode assim ser caracterizada:

“Era o local onde estavam as vendas, as capelas católicas e protestantes, o cemitério, as escolas, a sociedade dos atiradores, a administração da Colônia, o ancoradouro. Era para ela que convergiam os caminhos coloniais mais importantes; era onde os imigrantes recém-chegados ficavam aguardando a posse dos seus lotes e davam informações e notícias da Alemanha. Talvez por tudo isso não era chamada do *Dorf* (aldeia), mas sim de *Stadplatz* (de *Stadt* = cidade, e *Platz* = lugar): a vida social, econômica e religiosa dos colonos estava estreitamente vinculada a ela — principalmente a vida econômica. A vila era ao mesmo tempo aldeia e cidade”³¹.

O que chama a atenção é que, apesar de estar numa situação que estimulava liderança sobre toda a região, não há evidências de que as já citadas escolas públicas da Colônia Blumenau (enquanto públicas ou governamentais) tenham tido atitudes que revelassem estímulo, orientação sobre o ensino particular da região.

No ano de 1874 faleceu o professor Capitão von Gilsa e então já estava próximo o tempo de chegarem os imigrantes italianos (1875). Na primeira data citada, Blumenau tinha em sua sede as mesmas duas escolas públicas do início da colonização, mas já havia seis escolas particulares mistas. Nessa época já moravam em Blumenau 6.542 alemães.

No decorrer desse tempo os relatórios periódicos que o dr. Blumenau enviava às autoridades brasileiras insistiam no pedido de mais escolas públicas:

“Carece-se com urgência de mais algumas escolas, visto o grande número de crianças e as distâncias que separam os colonos, tornam-se difícilíssima senão impossível a freqüentação de uma só escola para a grande massa das crianças. Esta falta forma constantemente um dos 5 objetos de maior queixa dos colonos e muito urgente era remediá-la quanto for possível”³².

Por toda a sua experiência de vida na Europa, os colonos tinham a expectativa de que a escola elementar lhes fosse proporcionada pelo Governo. Mas era grande a omissão dos órgãos oficiais, seja quanto à criação de novas escolas públicas, seja no que diz respeito ao controle das existentes — públicas e particulares. O Presidente da Província, Adolpho de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, tratou desse assunto em relatório enviado à Assembléia Provincial de Santa Catarina:

“Em algumas colônias do Estado (...) há, conforme tenho tido ocasião de observar, muitas escolas particulares, freqüentadas simultaneamente por meninas e meninos, e das quais nunca se receberam informações nem há notícia na Diretoria Geral de Instrução, apesar do zelo do chefe dessa repartição”³³.

Esse Presidente da Província afirmou ainda que, quanto aos dados sobre o ensino catarinense de então (1866), as escolas públicas apresentavam uma freqüência de que era lícito duvidar: os dados dos livros de matrícula eram mais elevados que o número de alunos em atividade escolar. Já as escolas particulares apresentavam dados de matrícula modestos, que também geravam pouco crédito. Afinal, sabia-se que o ensino particular florescia nas zonas coloniais.

Mas por que havia então tantas escolas particulares desejando ocultar sua existência aos órgãos governamentais? No decorrer desse tempo o ensino catarinense era regulado pela Resolução de 1º de julho de 1854, que, endossando o espírito da época, exigia que os professores das escolas públicas e particulares professassem a religião católica — religião do Estado. Com o crescimento demográfico e social das colônias alemãs, essa determinação constituiu-se um entrave ao desenvolvimento das mesmas, pois a grande maioria da população de origem germânica não professava a religião católica. Assim, nessas colônias havia grande dificuldade em atender às exigências legais quanto à religião do professorado: via de regra, os professores oriundos da comunidade não eram católicos. Esse fato ocasionava a busca de clandestinidade pelas escolas particulares³⁴.

O Governo Provincial já tinha efetivamente tomado consciência de que o ensino particular estava tendo grande desenvolvimento nas zonas coloniais. Em relatório do dr. Carlos Augusto Ferraz de Abreu encami-

nhado à Assembléia Provincial de Santa Catarina, referindo-se a dados de 1867, encontra-se a informação de que havia 13.057 crianças aptas para receberem a instrução. Dessas, somente 2.641 alunos freqüentavam as escolas de instrução primária, sendo que as escolas públicas catarinenses tinham 1.708 alunos e as escolas particulares apresentavam uma matrícula de 933 alunos. Esses dados, quando comparados aos do ano seguinte (1868), revelaram uma diminuição de matrícula de 504 alunos nas escolas públicas e um aumento de 531 alunos nas escolas particulares ³⁵.

A criação de um sistema de escolas particulares, que atuou principalmente na área do ensino elementar, foi uma reação à omissão governamental, e foi também a fórmula encontrada pelo imigrante para atender às suas características de "germanismo"; para ele o domínio de cultura letrada já se apresentava como mais necessário do que para a população luso-brasileira. O desejo dos colonos, nas primeiras décadas, era ter uma escola elementar que ministrasse paralelamente o ensino em português e em alemão. Essa aspiração não chegou a ser satisfeita, e o ensino particular foi organizado para ser ministrado em língua alemã, segundo o modelo pedagógico do ensino vigente na Alemanha, havendo vários tipos de escola.

Esses estabelecimentos de ensino costumam ser designados de "escola estrangeira" ou "escola alemã". Ao tratar desse assunto, Schaden afirma que se trata de "um sistema bastante complexo, cuja notável diferenciação interna tem sido escamoteada não raro pela designação de 'escola alemã'. Dadas as múltiplas formas de transição, não é fácil, aliás, dar uma tipologia satisfatória das 'escolas alemãs no Brasil. De qualquer modo, convirá distinguir pelo menos entre: 1º) escolas alemãs propriamente ditas, localizadas sobretudo em núcleos urbanos e mantidas, em sua maioria, por sociedades escolares; 2º) escolas comunitárias ou coloniais, características das zonas de fraca densidade demográfica; e 3º) escolas mantidas por congregações religiosas alemãs" ³⁶.

Até o ano de 1854, os imigrantes chegados à Colônia Blumenau foram todos alemães e geralmente da Prússia.

Quanto à religião, o grupo imigrante caracterizava-se como protestante: praticava a doutrina evangélica cristã, com base na Escritura Sagrada e nas confissões da Reforma Luterana ³⁷. Essa circunstância teve a maior relevância no desenvolvimento do ensino na Colônia Blumenau, pois "... o movimento de educação popular recebeu seu amparo mais poderoso dos elementos evangélicos da Igreja Protestante" ³⁸.

Essa relação entre educação e protestantismo, que extrapolou o âmbito de Alemanha e Brasil, fez surgir tons de semelhança nas mais diversas partes do mundo. Assim, nos Estados Unidos, por volta de 1750, na região da Pensilvânia, seguia-se o modelo religioso-escolar da Alemanha e as escolas paroquiais protestantes funcionavam ao lado da igreja. O idioma alemão também lá era um instrumento unificador e os professores eram comumente mestres-escola imigrantes alemães³⁹.

Havia aí uma manifestação de escola, religião e língua. A educação era considerada a forma adequada de manter as características do povo alemão — a “germanidade”. Afinal, “ser alemão” independia da região geográfica onde se nasceu e do Estado de quem se é súdito.

No Brasil imperava também essa relação entre escola, igreja e idioma alemão, e essa representação ideológica vigorava em todas as “escolas alemãs”. No entanto, nas escolas confessionais católicas a tônica não eram os valores étnicos mas os religiosos; isso gerava uma atitude germanista mais moderada e que fundamentava a acusação de que os católicos se abasileiravam muito facilmente.

Ao analisar o protestantismo de imigração, cujo grupo mais expressivo é o luterano, Cândido Camargo afirma que “as comunidades religiosas por eles constituídas procuraram, de início, preservar, pela manutenção da língua, tradições e vínculos de dependência com a igreja de origem, sólida identificação cultural, formando, desse modo, subculturas no país receptor”⁴⁰.

As escolas evangélicas foram elementos muito decisivos na criação de grupos culturais, uma vez que, para elas, era fundamental a manutenção da “germanidade”. O texto a seguir, onde o “nacional” referia-se ao aspecto alemão, retrata esse aspecto:

“O que salta aos olhos de quem chega ao Brasil é o *cunho nacional* da nossa Igreja Evangélica Alemã. A nossa Igreja Evangélica Alemã, fundada pela cristandade evangélica germânica, considera, embora reconheça a cultura luso-brasileira, a índole germânica, a maneira profunda dos alemães de interpretar o evangelho, o culto religioso germânico, a língua alemã, os ricos tesouros de arte, ciência e tecnologia que trouxe da Alemanha, dotes divinos que ela sabe honrar e cultivar em igreja e escola”⁴¹.

A presença do protestantismo ajudou a desenvolver um “protestantismo social”; este, apoiado em concepções humanistas, fazia com que nos apelos do dr. Blumenau (dirigidos ao poder público no sentido de que a colonização tivesse condições para obter êxito) transparecesse a influência de Fichte⁴².

Esses aspectos ajudaram a desenvolver o espírito associativo e de colaboração, que caracterizou a Colônia Blumenau. Um exemplo pode ser encontrado na “escola alemã” do tipo comunitário ou colonial, enquanto estabelecimento destinado ao ensino elementar em idioma alemão fundado e mantido pelos colonos em zonas rurais.

As escolas coloniais alemãs surgiram entre os grupos de imigrantes que o isolamento tornara altamente integrados e que tinham necessidade de escolas para a sua população escolar. Dentro desse “espírito de obra social” que o protestantismo estimulava e apoiava, os colonos tanto construíram escolas como igrejas.

O depoimento de Carlos Frederico Guilherme Buztke, que foi um dos pioneiros da colonização do Vale do Itajaí, é deveras interessante; relata suas experiências de vida e sua colaboração com uma obra escolar:

“Os meus queridos pais eram operários em Wusterbarth, sob as ordens do arrendatário Villnow. Nasci em Wusterbarth, circunscrição de Belgard, na Pomerânia, em 20 de abril de 1843. Dos 6 aos 14 anos freqüentei a escola. Meu professor foi o sr. Jahn. Fui confirmado pelo partor Tischler. Dos 17 aos 20 anos, trabalhei como capataz cuidando de quatro cavalos. Com 20 anos, apresentei-me para fazer o Serviço Militar. Fui julgado apto e incorporado ao 6º Regimento Pomerano de Infantaria, n.º 49, 2.º Corpo de Exército da Pomerânia (...).”

“Dei baixa a 22 de dezembro de 1866 e, no dia seguinte, encontrava-me de volta ao meu torrão natal Wusterbarth. A alegria dos meus queridos pais foi grande. O arrendatário Willnow tomou-me logo como cocheiro. E como cocheiro trabalhei até que resolvi emigrar.

Do nosso lugar, já havia alguns conhecidos nossos em Blumenau. Eles haviam escrito que a gente aqui, em Blumenau, poderia adquirir cem morgos de terra por preço muito barato. Essas cartas tentaram-me. A 6 de abril eu deixei a Alemanha em companhia de seis famílias. Isso foi no ano de 1869. Casei-me pela primeira vez, em 15 de novembro de 1867 com Frederica, nata Kanennberg, na Igreja Wusterbach. Quem nos casou foi o pastor Tischler. Em Hamburgo, embarcamos num veleiro. Este tinha o nome de “Humboldt” e o capitão chamava-se Plump. No mês de junho, chegamos ao porto antes conhecido por Barra. Fomos transportados para terra numa canoa. De Blumenau até Indaial a nossa bagagem foi transportada numa carroça. Em Indaial disseram-me que no Cedro havia terra muito boa. Dietlein Krambeck levou a minha bagagem de canoa, até a colônia. Eu escolhi para mim o número 20 e construí então uma casa de palmito onde morei 3 anos. Mas o lote de terras não me agradou. O lote n.º 17 ainda estava vago e é onde moro até hoje.

Na Alemanha eu tinha passado por trabalhos e aborrecimentos. Este começo em plena mata virgem trouxe-me e a muitos colonos, trabalhos ainda mais pesados. Os gêneros de primeira necessidade eram escassos. O estômago teve que jejuar muitas vezes. E, além disso, nós tínhamos que estar sempre vigilantes. Os bugres selvagens enxameavam ao redor de nós. Também tivemos a visita de tigres. Estes causaram grandes prejuízos em toda a colônia. A mim um tigre matou, numa noite de chuva muito forte, um novilho de três anos, estraçalhando-lhe a garganta. Também carregou-me com dois bons cachorros.

Também já havia crianças em idade escolar. João Lemke convocou uma reunião. Nós todos concordamos. Eu, Fernando Zumach e Carlos Jahnke fomos eleitos para a diretoria. Nós trabalhamos em turmas. Quando o madeiramento ficou pronto, o carpinteiro Lahsan fez a montagem e então a escola foi terminada. Os bancos foram feitos por Júlio Vogel e Carlos Bewiahn. O primeiro professor foi Júlio Scheidemantel. Ele ensinou ali durante muitos anos. Era um professor justo e honesto. Descansa no cemitério de Timbó. O nosso Deus o tenha na sua bem-aventurança”⁴³.

A autobiografia de Carlos Buztke revela um colono protestante que, antes de imigrar, integrou o exército prussiano participando das lutas para a unificação política da Alemanha. A aquisição de terras foi a motivação básica de sua decisão de imigrar. Quando no Brasil, apesar das primitivas condições de vida, participou do trabalho comunitário para a criação de escolas elementares na zona colonial; e ajudou também a construir a igreja.

Esta é uma trajetória de vida típica do imigrante alemão da Colônia Blumenau, em seus primeiros tempos.

NOTAS

(1) — LARROYO, Francisco. *História geral da Pedagogia*. 2 ed. Tomo II. São Paulo, Mestre Jou, 1974. pp. 534-535 e Frederick Eby, *História da educação moderna: teoria, organização e práticas educacionais* (séc. XVI — séc. XX). Porto Alegre, Globo, 1962. pp. 333-334.

(2) — HEPPE citado por LARROYO, Francisco, Ibidem. p. 534.

(3) — WILLEMS, Emílio. *A aculturação dos alemães no Brasil; estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1946. pp. 377-378.

(4) — SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no vale do Itajaí-Mirim; um estudo de desenvolvimento econômico*. Porto Alegre, Editora Movimento, 1974. p. 19.

(5) — WILLEMS, Emílio. op. cit. p. 482.

(6) — RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade; um estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. pp. 53-54.

(7) — BREAL citado por LARROYO, Francisco. *História Geral da Pedagogia*. 2 ed. Tomo I. São Paulo, Mestre Jou, 1974. p. 373.

- (8) — Citado por LARROYO, Francisco. Ibidem. p. 373.
- (9) — MONROE, Paul. *História da educação*. 6 ed. São Paulo, Editora Nacional, 1958. p. 194.
- (10) — Ibidem. p. 194.
- (11) — EBY, Frederick. Ibidem. p. 334.
- (12) — Ibidem. p. 245.
- (13) — Ibidem. p. 327.
- (14) — A reforma abrangeu também o ensino secundário e o superior. Este caracterizou-se pela criação da Universidade de Berlim (1809), que contava com nomes como Fichte, intimamente relacionados com o nacionalismo alemão.
- (15) — EBY, Frederick. Op. cit. p. 462.
- (16) — EBY, Frederick. Op. cit. p. 473.
- (17) — LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. 2 ed. São Paulo, Nacional, 1963. p. 185.
- (18) — EBY, Frederick. Op. cit. p. 337.
- (19) — Ibidem. p. 473.
- (20) — O'CONNOR, D. J. *Introdução à filosofia da educação*. São Paulo, Atlas, 1978. p. 99.
- (21) — Raoul Girardet citado por JOUVENEL, Bertrand de. *As origens do Estado Moderno: uma história das idéias políticas no século XIX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978. p. 311.
- (22) — Discurso de Cunha Leitão na sessão de 25 de maio de 1875, na Câmara dos Deputados. Citado por HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O ensino secundário no Império brasileiro*. São Paulo, USP.
- (23) — BLUMENAU, Hermann. Relatório do Dr. Blumenau; quarto relatório da Colônia Blumenau; ano de 1853. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 1 (6): 107, abr. 1958. 119-120.
- (24) — Rodolphe Becker citado por JOUVENEL, Bertrand de. Op. cit. pp. 119/120.
- (25) — SEYFERTH, Giralda. *Nacionalismo e identidade étnica; a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*. Ibidem. p. 45.
- (26) — SEYFERTH, Giralda. Ibidem, p. 4.
- (27) — WILLIAMS, Emílio. Op. cit. pp. 482-483.
- (28) — Ibidem. p. 483.
- (29) — BLUMENAU, Hermann. Relatório do Dr. Blumenau; quarto relatório da Colônia Blumenau; ano de 1853. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 1 (6): 108, abr. 1958.
- (30) — SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no vale do Itajaí-Mirim; um estudo de desenvolvimento econômico*. Op. cit. p. 88.
- (31) — SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no vale do Itajaí-Mirim; um estudo de desenvolvimento econômico*. Op. cit. p. 86.
- (32) — BLUMENAU, Hermann. Colônia Blumenau; Relatório do ano de 1862. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 9 (4): 72, maio de 1968.
- (33) — Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Santa Catharina na sua sessão ordinária, pelo Presidente Adolpho de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda no ano de 1867. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1867. p. 8.
- (34) — FIORI, Neide Almeida. *Aspectos da evolução do ensino público; ensino público e político de assimilação cultural no Estado de Santa Catarina nos períodos imperial e republicano*. Florianópolis, EDEME, 1974. p. 45.
- (35) — Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Santa Catharina pelo Presidente dr. Carlos Augusto Ferraz de Abreu no ato da abertura da sessão 2 de abril de 1869. Desterro, Typ. de J.J. Lopes, 1869. p. 16.

- (36) — SCHADEN, Egon. A escola teuto-brasileira e a assimilação de imigrantes alemães e seus descendentes. *Estudos e documentos*, São Paulo, (6): 166, 1967.
- (37) — JAMUNDÁ, Theobaldo Costa. *Um alemão brasileiríssimo o dr. Blumenau*. Florianópolis, s. ed., 1966. p. 52.
- (38) — EBY, Frederick. Op. cit. p. 264.
- (39) — Ibidem. p. 223.
- (40) — CAMARGO, Cândido Procópio F. de *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973. p. 110.
- (41) — WILLEMS, Emílio. Op. cit. p. 483.
- (42) — JAMUNDÁ, Theobaldo Costa. Op. cit. p. 44.
- (43) — BUTZKE, Carlos Frederico Guilherme. Autobiografia de Carlos Frederico Guilherme Butzke. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 10 (8): 150-1, ago. 1969.

BIBLIOGRAFIA

- APOLÔNIA von Buettner; figuras do passado. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 3 (11): 205-8, nov. 1960.
- BLUMENAU, Hermann. Relatório do Dr. Blumenau; quarto relatório da Colônia Blumenau; ano de 1853. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 1 (6): 103-109, abr. 1958.
- . Colônia Blumenau; Relatório do ano de 1862. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 9 (4): 70-5, abr. 1968; 9 (4): 94-8, maio 1968.
- BUTZKE, Carlos Frederico Guilherme. Autobiografia de Carlos Frederico Guilherme Butzke. *Blumenau em Cadernos*, Blumenau, 10 (8): 150-2, ago. 1969.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *História de Santa Catarina*. Florianópolis, SEC e PNE, 1968. 430 p.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973. 184 p.
- EBY, Frederick. *História da educação moderna: teoria, organização e práticas educacionais (séc. XVI — séc. XX)*. Porto Alegre, Globo, 1962. 633 p.
- FIORI, Neide Almeida. *Aspectos da evolução do ensino público; ensino público e política de assimilação cultural no Estado de Santa Catarina nos períodos imperial e republicano*. Florianópolis, Edeme, 1974. 219 p.
- HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O ensino secundário no Império brasileiro*. São Paulo, USP, 1972. 284 p.
- JAMUNDÁ, Theobaldo Costa. *Um alemão brasileiríssimo, o dr. Blumenau*. Florianópolis, s/ed., 1966. 115 p.
- JOUVENEL, Bertrand de. *As origens do Estado Moderno: uma história das idéias políticas do século XIX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978. 350 p.

- LARROYO, Francisco, *História geral da Pedagogia*. 2 ed. Tomo I e Tomo II. São Paulo, Mestre Jou, 1974. 947 p.
- LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. 2 ed. São Paulo, Nacional, 1963. 291 p.
- . *Pedagogia social e política*. São Paulo, Nacional, 1960. 239 p.
- MONROE, Paul. *História da educação*. 6 ed. São Paulo, Editora Nacional, 1958. 416 p.
- O'CONNOR D. J. *Introdução à filosofia da educação*. São Paulo, Atlas, 1978. 147 p.
- PIAZZA, Walter F. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis, Editora da UFSC e Editora Lunardelli, 1963. 750 p.
- RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade; um estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. 183 p.
- RELATÓRIO apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Santa Catharina na sua sessão ordinária, pelo Presidente Adolpho de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda no ano de 1867. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1867. 26 p.
- RELATÓRIO apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Santa Catarina pelo Presidente dr. Carlos Augusto Ferraz de Abreu no ato da abertura da Sessão 2 de abril de 1869. Desterro, Typ. de J. J. Lopes, 1869. 33 p.
- SCHADEN, Egon. A escola teuto-brasileira e a assimilação de imigrantes alemães e seus descendentes. *Estudos e documentos*, São Paulo, (6): 163-184, 1967.
- SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no Vale do Itajaí-Mirim; um estudo de desenvolvimento econômico*. Porto Alegre, Editora Movimento, 1974. 159 p.
- . *Nacionalismo e identidade étnica; a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*. Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1982. 223 p.
- SIVA, José Ferreira da. *História de Blumenau*. Florianópolis, Edeme, 1972. 380 p.
- WILLEMS, Emílio. *A aculturação dos alemães no Brasil; estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1946. 609 p.

the first of these is the fact that the system is not self-sufficient. It is dependent on the external world for its raw materials and for its energy. This is a serious disadvantage, for it means that the system is vulnerable to changes in the external world.

The second disadvantage is that the system is not flexible. It is designed to perform a specific task, and it is not able to adapt to changes in the task or in the environment. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The third disadvantage is that the system is not robust. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The fourth disadvantage is that the system is not scalable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The fifth disadvantage is that the system is not secure. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The sixth disadvantage is that the system is not reliable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The seventh disadvantage is that the system is not maintainable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The eighth disadvantage is that the system is not upgradeable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The ninth disadvantage is that the system is not interoperable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The tenth disadvantage is that the system is not compatible. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The eleventh disadvantage is that the system is not portable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The twelfth disadvantage is that the system is not secure. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The thirteenth disadvantage is that the system is not reliable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The fourteenth disadvantage is that the system is not maintainable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

The fifteenth disadvantage is that the system is not upgradeable. It is designed to perform a specific task, and it is not able to cope with the uncertainties of the real world. This is a serious disadvantage, for it means that the system is not able to cope with the uncertainties of the real world.

ASPECTS SOCIO-CULTURELS DE L'ÉTUDE DE LA CONSANGUINITÉ DANS LES COMMUNAUTÉS RURALES DU PORTUGAL *

Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia

(Museu Antropológico, Universidade de Coimbra)

INTRODUCTION

Malgré leur état fragmentaire, les études concernant la consanguinité au Portugal, limitées jusqu'à présent à quelques échantillons de différentes régions du pays, montrent l'existence de certaines caractéristiques particulières au milieu rural. Parmi ces caractéristiques, nous relevons les suivantes:

- augmentation générale de la consanguinité pendant le XIX^e siècle;
- variation de l'augmentation de la consanguinité pendant le XX^e siècle en fonction presque exclusivement de l'émigration;
- présence de certains indicateurs qui signalent une valeur de consanguinité moyenne plus grande encore que celle qu'on pourrait déceler même à partir d'une information totale.

Ce dernier aspect qui dérive de l'analyse des données ethno-démographiques disponibles a été l'objet d'une attention particulière et le résultat de cette recherche constitue l'essentiel de cette brève communica-

(*) — Communication au XV^e Colloque des Anthropologistes de Langue Française (Bruxelles, 29-10-81).

tion. Il s'agit de mettre en évidence des indicateurs d'une consanguinité non-quantifiable mais dont nous pouvons avoir une idée par des données indirectes.

C'est ainsi qu'il nous faudra d'abord tenir compte de quelques données ethno-démographiques qui ont été d'ailleurs le point de départ pour l'analyse de cet aspect de la consanguinité.

Comme les données en question se rapportent à des milieux ruraux en grande évolution, nous avons entendu qu'à des fins opératoires, il nous faudrait d'abord définir ces milieux en ce qui concerne la population de référence, en choisissant des endroits où il existe un pourcentage minimum de conjoints dont le statut socio-professionnel soit d'être agriculteur. Nous avons donc choisi pour notre observation exclusivement des villages qui satisfaisaient à cette condition, étant donné que notre objectif était de limiter l'analyse à des villages-type qui étaient et qui restent encore indiscutablement des villages ruraux. En effet dans d'autres villages où le pourcentage des familles qui s'occupent de l'agriculture baisse à des valeurs inférieures le milieu rural devient vite atypique même si la communauté garde son encadrement.

Compte tenu de la limitation que nous nous sommes imposés pour définir une *population rurale-type*, il convient aussi d'observer la variation socio-professionnelle dans ces villages-types, au moins pendant les derniers cinquante ans ainsi que la variation du rythme même de la vie du village (indicateur choisi: la fréquence des mariages au long de l'année) en fonction surtout de la croissance de *l'émigration*, élément commun à tous les villages-type. Ces variations n'empêchent pas de se faire une idée globale de stabilité quand on vérifie les moyennes annuelles concernant les naissances, les décès et les mariages; stabilité, mais parfois aussi régression (Fig. 1). Pour réaliser cette étude, nous considérons trois grandes régions dans le pays. Pour la région Nord nous avons quelques données réunies par notre collègue C. Brandão de Instituto de Antropologia de l'Université de Porto et pour la région Centre des données réunies à l'Instituto de Antropologia de l'Université de Coimbra. C'est donc une étude dont les résultats pourront présenter un caractère provisoire et qui demandera donc un approfondissement continu. Pour le moment, nous avons constaté que les valeurs du coefficient de consanguinité moyenne de Bernstein sont supérieures aux moyennes observées dans d'autres pays, et nettement plus élevées dans la région Centre que dans le Nord.

Les mêmes données montrent également une variation parallèle de croissance de la consanguinité avec l'émigration, parallélisme qui est particulièrement évident au cours du XX siècle (Fig. 2).

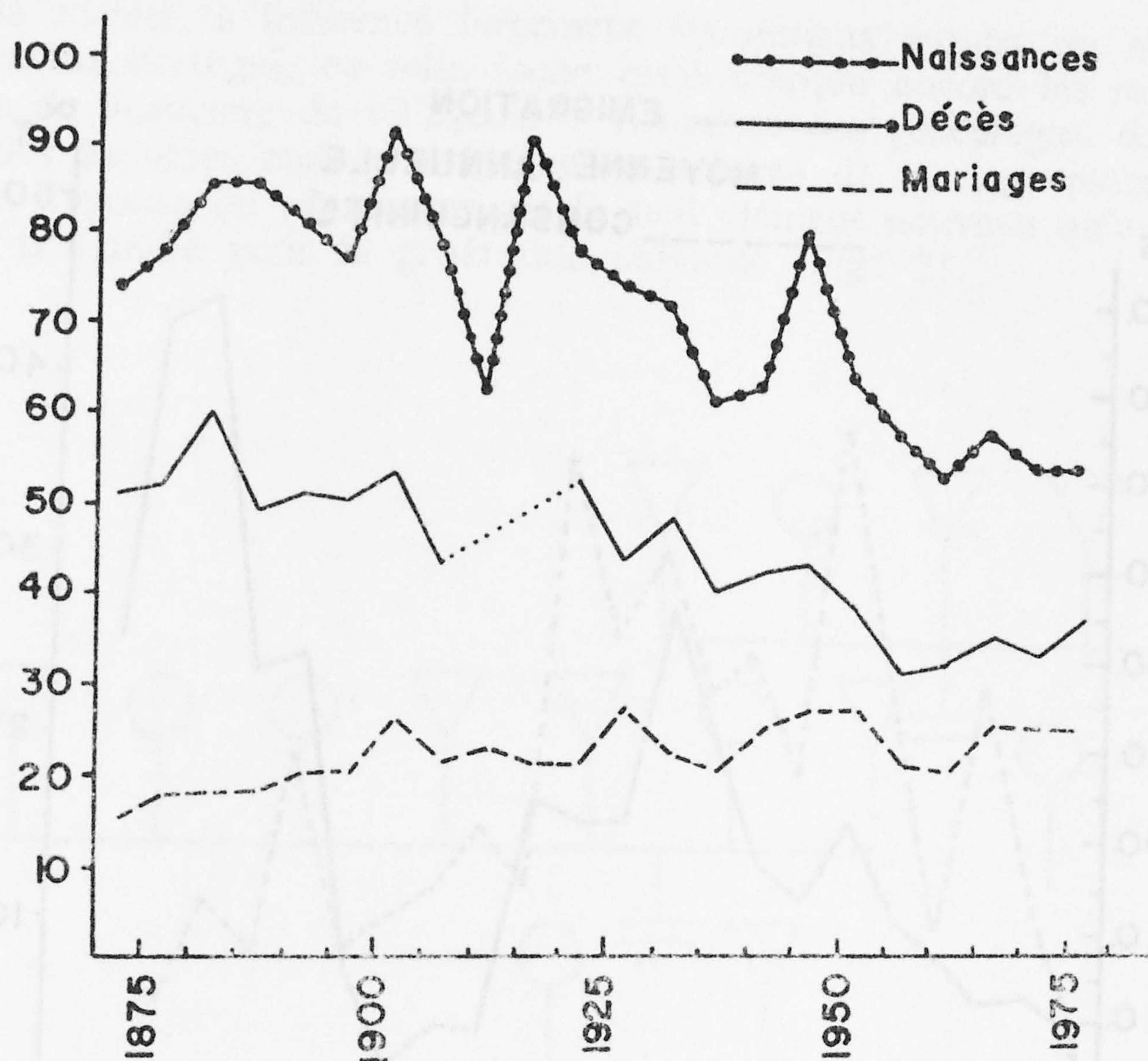


Figura 1

Données relatives à l'évolution séculaire des naissances, mariages et décès (Village S. João de Areias, Beira Alta).

Nous interrogeant nous-mêmes sur les conditions socio-culturelles qui pourraient expliquer ces données ethno-demographiques, nous sommes arrivés à les interpréter en fonction de trois causes principales, à savoir:

1. La persistance de la famille étendue;
2. L'institution du *morgadio*;
3. Le système d'appropriation de la terre.

LA FAMILLE ÉTENDUE

La famille étendue dont nous parlons ici n'est pas la même chose que la famille "indivise" assez fréquente dans beaucoup de sociétés non-européennes. Nous avons affaire ici à un type de famille étendue proche

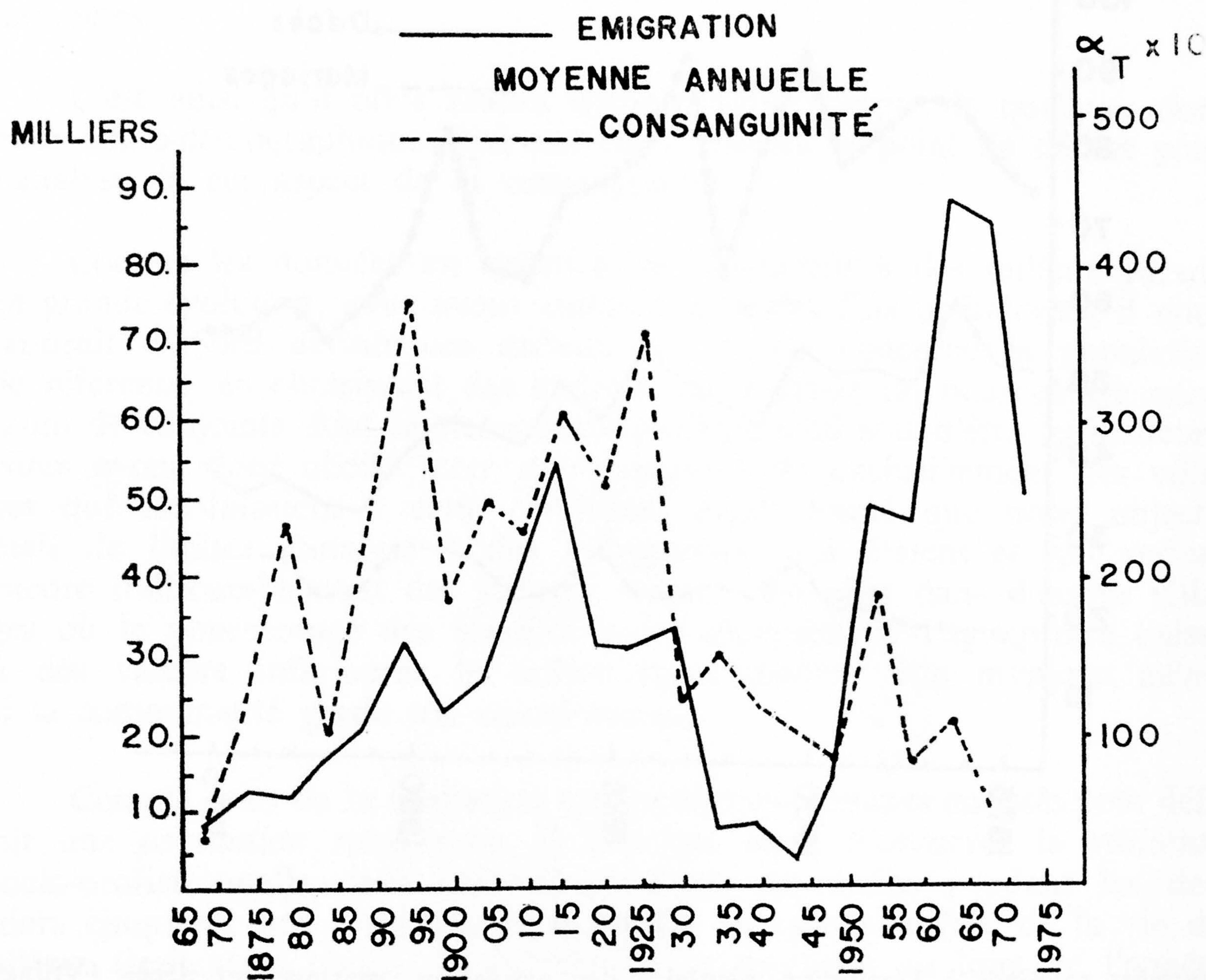


Fig. 2

Évolution séculaire de l'émigration (Portugal) et de la consanguinité dans un village du Nord (Anta, Espinho-C. Brandão, 1980).

de celui que les sociologues de langue française désignent comme "la famille souche" et qui correspond concrètement au groupement des parents, de leurs enfants, étant entendu que l'un d'entre eux (*ego*) est marié et de leurs petits-enfants éventuels (enfants d'*ego*). Parfois nous trouvons aussi quelques oncles et tantes de *ego*, mais célibataires. Cette famille étendue est un élément important dans l'étude de la consanguinité à cause de sa diffusion dans les sociétés rurales du pays au cours de ces derniers siècles. Elle repose sur une base économique, à savoir les biens de la maison (*casa*) dont la gestion appartient en dernière instance au vieux patriarche et qui passera en principe au premier-né du sexe masculin à moins qu'un autre, qui inspire plus de confiance ou qui apparaît plus qualifié pour la gestion de la famille patriarcale, ne lui soit préféré. Ce modèle de famille étendue, propre aux familles nobles de la

vieille société, a influencé largement les milieux ruraux du nord et du centre du Portugal, de telle façon qu'il marque encore les relations sociales de beaucoup de villageois¹. L'analyse des généalogies de plusieurs familles étendues met en évidence un schéma de mariage patrilocal dans lequel l'épouse du premier-né est le seul élément nouveau qu'on introduit dans la famille pour la génération suivante (Fig. 3).

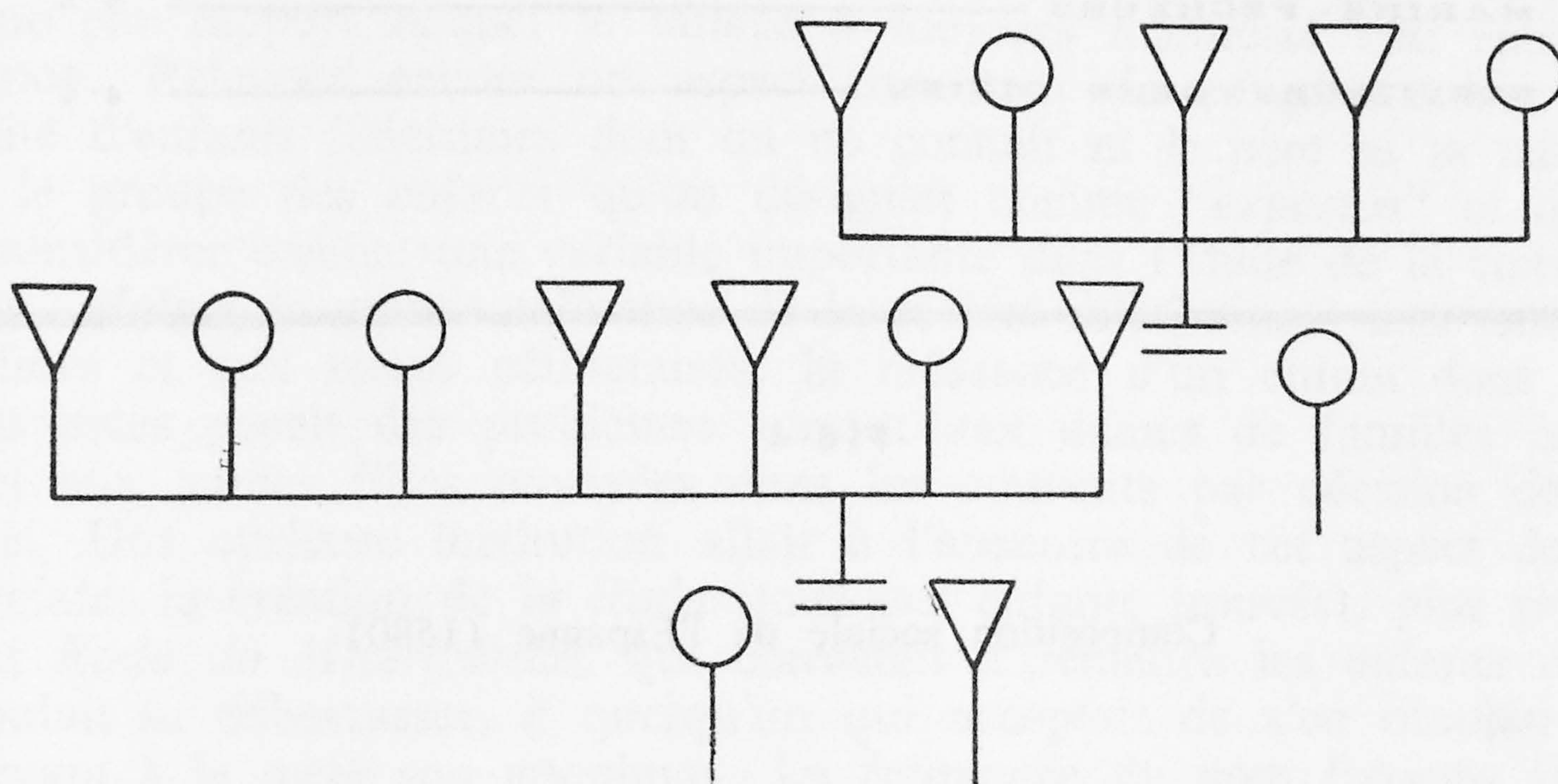


Figura 3

e Modèle de famille-souche (mariage patrilocal) *

* Le même type de famille mais avec mariage matrilocal est aussi fréquent.

Aux autres frères et soeurs de l'aîné restaient peu de voies à choisir : ou ils pouvaient collaborer avec la famille, gardant perpétuellement le droit à l'habitation et à la table commune, sous l'orientation et la dépendance du frère marié ; ou bien ils pouvaient opter pour la vie monastique (exceptionnellement la vie militaire comme alternative) ou finalement ils choisissaient l'émigration qui depuis des siècles était la grande solution dans les communautés rurales. Rappelons à ce propos l'énorme proportion des membres du clergé par rapport à la population totale tout au long du XVI^e siècle et au cours des siècles postérieurs jusqu'à une époque récente. D'après les données de la fin du XVI^e siècle (1571-1586), la composition sociale de la population masculine de l'Espagne serait la suivante² : (Fig. 4).

Composition Sociale 1580		
AGRIC. - TRAV. AGR.	_____	27%
OUVR. " MAN.	_____	27%
NOBLES, MARCHANDS	_____	25%
CLERGE	_____	12%
MARINS - PÊCHEURS	_____	5 %
SERVITEURS - GENS OISIFS	_____	4 %

FIG. 4

Composition sociale de l'Espagne (1580)

Cette situation a déterminé un style propre de la société rurale dans tout le pays, avec toutefois une plus grande netteté au nord du fleuve Tejo (région nord et centre du pays), style propre dont nous relevons les répercussions dans la consanguinité à partir des caractéristiques suivantes:

a) Cercle restreint de relations sociales, surtout pour les femmes, dont les contacts ou connaissances se limitaient à un groupe de personnes apparentées, avec lesquelles quelques-unes finissaient d'ailleurs par se marier plus tard. En effet les relations entre les différentes familles étendues favorisaient les alliances entre elles et établissaient entre toutes les familles d'un village des liens de parenté plus ou moins proches, bien exprimés dans cette vieille chanson populaire: "dans mon village, pas de haine ou rancune; on donne beaucoup de prix à la vie des autres; ils sont tous des cousins et des cousines... etc". Ce type d'organisation a prédominé surtout à l'intérieur du pays dans les provinces de Minho et Beiras, où se trouvent précisément les villages-type que nous avons choisi pour cette étude. C'est seulement à partir de 1914 (rappelons que le Portugal a participé à la 1^{re} grande guerre) que cette organisation traditionnelle a commencé à être mise en cause avec l'introduction du service militaire obligatoire. Il y a même des chercheurs qui considèrent qu'il

existe un trait d'union entre ce type de famille étendue et le clan proto-historique organisé sur la base de la consanguinité³.

b) Un autre aspect important, lié à ce type d'organisation familiale, qui a une énorme incidence sur le coefficient de consanguinité, c'est le pourcentage élevé d'enfants illégitimes (enfants naturels). L'analyse des registres paroissiaux d'un village de Minho⁴ à partir du XVII^e siècle permet d'observer des pourcentages assez élevées d'enfants illégitimes, phénomène par rapport auquel le village a toujours manifesté une énorme tolérance. Relevons encore un aspect important de ce phénomène: la quantité d'enfants illégitimes dont on ne connaît ni le père ni la mère. C'est le groupe des enfants qu'on désignait comme "*expostos*" et qu'il faut considérer comme une variable importante dans l'étude de la consanguinité. Malgré la grande tolérance de la société relativement aux enfants illégitimes et aux mères célibataires, la naissance d'un enfant dans ces circonstances posait des problèmes surtout aux dames de familles notables et aux jeunes filles envoyées dans les couvents par décision de la famille. Une curieuse institution allait à l'encontre de cet aspect de la vie sociale: la création de la *Roda* (tour des enfants trouvés), plus précisément *Roda da Misericórdia*, qui consistait à remettre les enfants dont on voulait se débarrasser, à quelqu'un qui acceptait de s'en occuper en conservant à la mère son anonymat. La fréquence du nom *Exposto* (José Exposto, António Exposto, etc.) dans les livres paroissiaux traduit la réalité et l'extension du phénomène. Dans une première phase, on abandonnait les enfants à la porte de l'église paroissiale; mais très rapidement la *Roda* est devenue une institution généralisée. Dans ce cas les enfants étaient déposés dans le tour du couvent; on sonnait la clochette, et la portière faisait tourner le tour, recevant de l'autre côté l'enfant déposé. Celui-ci était souvent accompagné d'un papier avec le nom proposé pour le baptême (un dernier effort pour échapper au nom Exposto) et d'un objet qui permettrait de l'identifier plus tard dans le cas où la mère voudrait le réclamer. La fréquence de cette pratique a même donné lieu à une législation appropriée en 1783, laquelle détermine qu'il fallait fournir aux enfants *expostos* un enseignement minimum et leur permettre l'apprentissage d'un métier⁵.

Nous ne pourrions évidemment déterminer la consanguinité possible de ces éléments de la population puisque nous ne connaissons aucun des parents; il y a donc une partie de la consanguinité qui est cachée et donc non quantifiable, qui pourrait toutefois être très importante si nous tenons compte du pourcentage d'enfants illégitimes par rapport à la population totale.

L'INSTITUTION DU MORGADIO

La famille étendue, dont nous venons de montrer la répercussion dans les valeurs de consanguinité, avait pour base une autre institution, celle-ci d'ordre économique, le *morgadio* - qu'on peut considérer comme un ensemble de biens (surtout immeubles) devenus indivisibles et perpétuellement inaliénables, transmissibles par succession uniquement aux enfants premier-nés du sexe masculin. Dans le cas de premiers-nés jumeaux, le *morgadio* était partagé en deux parties égales, devenant deux *morgadio*; mais si le résultat en était deux parties de valeur très réduite, l'institution était abolie. En effet la création du *morgadio* exigeait une valeur minimale des biens en-dessous de laquelle ils ne pouvaient évidemment plus se rattacher à cette institution.

L'institution du *morgadio*, et restée en vigueur au Portugal, pendant des siècles, ayant tenu jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle, et elle a eu des répercussions importantes sur la structure des populations en générale et en particulier sur l'évolution de la consanguinité. En effet le régime du *morgadio* qui, par delà l'institution formelle, s'est érigé en modèle effectif de transmission des biens dans la grande majorité des familles rurales portugaises jusqu'à une époque bien récente, limite, au moins théoriquement, la liberté de reproduction à un seul des descendants de chaque famille, lequel deviendra l'héritier de tous les biens, et aura en principe, comme associés dans le travail ses frères et soeurs.

Ce système a persisté surtout dans des régions très pauvres (les montagnes à l'intérieur du pays) qui sont restées longtemps isolées géographiquement du reste du pays. Dans certains entroits on a pu repérer même l'existence d'une certaine idéologie anti-mariage, notamment dans les provinces des Beiras⁶. Ce système dont la rigidité est évidente a pourtant connu plus tard des formes plus souples, surtout dans le nord: le père, après avoir choisi son successeur (pas nécessairement le premier-né) aidait les autres frères soit payant leurs études, notamment dans les séminaires, soit en les aidant à émigrer (pour émigrer, il faut de l'argent); dans une phase encore plus récente, le commerce est devenu une alternative réelle, compatible avec la reproduction, pour les frères exclus de l'héritage familial. Même quand de grandes altérations se sont introduites qui ont défavorisé la situation des premier-nés relativement aux autres frères, le prestige et la tradition ont continué à imposer le modèle traditionnel de l'organisation familiale jusqu'à une époque récente où la croissance énorme de la population a imposé des changements structurels dans le système d'appropriation de la terre.

LE SYSTÈME D'APPROPRIATION DE LA TERRE

Le modèle du *morgadio* empêchait non seulement le partage des terres comme il permettait l'élargissement de l'héritage reçu par l'acquisition de terres éventuellement disponibles. C'était un idéal qui s'imposait naturellement à toutes les familles étendues. La lutte pour l'acquisition de nouvelles parcelles de terres était une attitude commune à toutes les sociétés rurales et les familles nombreuses possédaient des avantages évidents sur les autres. Ainsi, si d'un côté et en conséquence du régime traditionnel inspiré du *morgadio*, la reproduction était l'affaire d'un seul descendant de la famille à chaque génération, ce qui limitait énormément la croissance de la population, d'un autre côté, on souhaitait que chaque mariage donne beaucoup d'enfants. La limitation des naissances dans le sens de prévention des naissances dans ces villages-type n'a pris un sens que très récemment (en réalité surtout à partir des années 60 avec l'émigration en Europe).

La pression démographique s'est faite sentir surtout à partir de la décadence de l'institution du *morgadio* ce qui a provoqué une énorme fragmentation des terres en petites parcelles vers la fin du XIX^e siècle. Ce phénomène a entraîné dans la génération suivante un flux d'émigration bien plus accentué qui a touché les descendants des petits propriétaires ruraux comblés d'enfants (situation idéale dans le régime du *morgadio*) et qui exploitaient de petites parcelles de terres insuffisantes pour nourrir toute une famille. Les chiffres relatifs à l'émigration sont bien significatifs de la nouvelle situation créée.

Ainsi nous avons dans une première phrase (vers la fin du XIX^e siècle), un coefficient élevé de consanguinité moyenne en fonction de la structure du mariage (un nombre très limité d'individus est à l'origine de la génération suivante), et ensuite (XX^e siècle) encore une consanguinité élevée mais cette fois en fonction surtout de l'émigration, à tel point que les autres facteurs intervenant dans le coefficient de la consanguinité moyenne (baisse de la mortalité et prévention des naissances) doivent être considérés comme secondaires jusqu'à une époque récente.

D'un autre côté, le poids relatif de la population rurale par rapport à la population globale du pays augmente avec la pulvérisation des terres du *morgadio* en petites parcelles, faisant apparaître une classe de petits agriculteurs qui vont grossir le flux d'émigrants en conséquence de la rupture de l'équilibre démographique qui était caractéristique de la société traditionnelle.

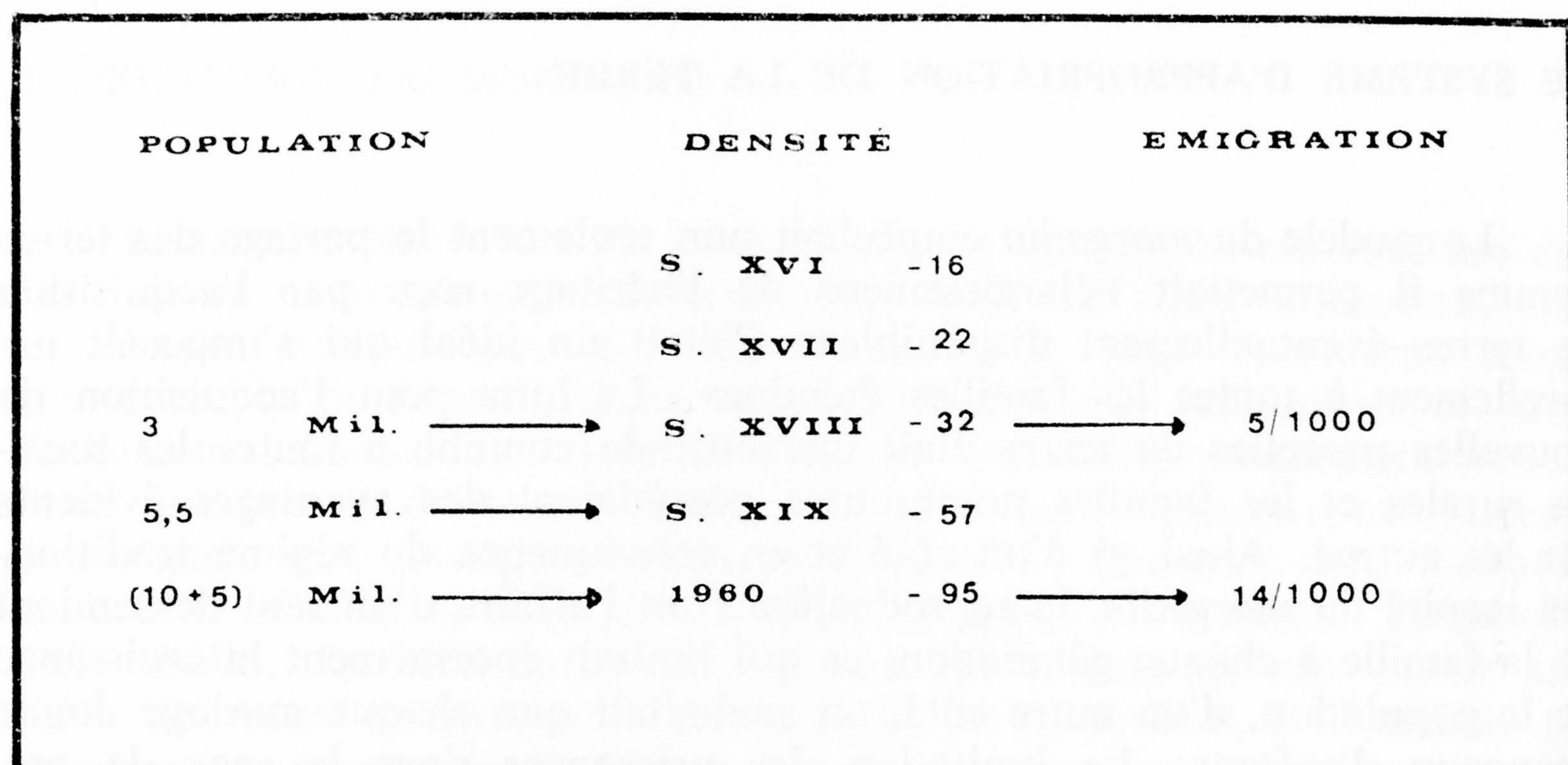


FIG. 5

Expansion démographique et émigration *

* 5 millions d'émigrants est certainement un chiffre exagéré: on doit l'avancer pour corriger l'insuffisance des données statistiques officiels.

La population portugaise passe de 3 millions en 1800 à 5,5 millions en 1900 pour arriver presque à 15 millions en 1970 (Fig. 5). Ainsi c'est l'émigration le phénomène qui s'accroît le plus tant en valeur relative comme en valeur absolue. En effet pendant que la densité augmentait progressivement au long de trois siècles, l'émigration est passée en termes relatifs d'une moyenne annuelle de 5/1000 au XIX^e siècle à 14/1000 en 1966, valeurs qui démontrent l'impossibilité d'une densité trop élevée par rapport aux ressources. Ce rythme d'émigration s'est d'ailleurs accentué récemment (à partir des années 60) et ses conséquences sur la consanguinité pour la génération prochaine seront donc inévitables.

NOTES

- (1) — Voir Willems, 1955, p. 38-39.
- (2) — Voir V. Magalhães Godinho, 1971, p. 85.
- (3) — A. Jorge Dias, 1961, p. 131, lequel cite Joaquim de Carvalho, 1946, p. 17.
- (4) — Nous remercions à l'historien A. Losa l'obligeance de nous faciliter ses notes concernant les archives paroissiales de Fão dans le nord du Portugal.
- (5) — Joel Serrão, dir. — Dicionário de História de Portugal, Vol. 2, Porto, Liv. Figueirinhas, 1981.
- (6) — Voir A. Jorge Dias, 1961, p. 133.

BIBLIOGRAPHIE

- BRANDÃO, C. — A consanguinidade aparente na população de Espinho, *Trab. Inst. Ant. "Dr. Mendes Corrêa"*, Fac. Ciê. Porto, nº 38, Porto, 1980.
- CARVALHO, Joaquim de — A cultura castreja, sua interpretação sociológica, *Revista do Ocidente*, nº 99, 1946.
- DIAS, A. Jorge — *Ensaio Etnológico, Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, nº 52, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1961.
- GODINHO, V. Magalhães — *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*, Lisboa, Arcádia.
- SERRÃO, Joel, dir. — *Dicionário de História de Portugal*, Vol. 2, Porto, Liv. Figueirinhas, 1981.
- WILLEMS, E. — *A família portuguesa contemporânea*, Publicações Avulsas da Revista *Sociologia*, nº 1, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1955.

CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE: "LIMINARIDADE" E "COMMUNITAS" *

René Ribeiro

(Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco)

No ano de 1956, assistimos às cerimônias em comemoração do dia de *Iteji*, os gêmeos, em três grupos de culto afro-brasileiro, dois deles da tradição *Shamba* e um *Ketu*, notando acentuadas diferenças no comportamento de sacerdotes e fiéis que então interpretamos como ligadas ao tipo de *liderança* de cada um desses grupos religiosos. Naquela época reparamos que um dos grupos, de liderança *tradicional*, abria-se para a comunidade (coisa excepcional num tipo de religião esotérica como é o *Xangô*) e havia um à-vontade entre dignitários, fiéis e assistentes que contrastava com a rigidez inicial e a ordem de outro grupo cuja liderança qualificamos de *autoritária*, embora ambos fossem da mesma tradição *Shamba*¹. Além disso, a partir de determinado momento, especialmente durante a distribuição de guloseimas às crianças participantes, havia no segundo grupo um comportamento contrastante e insólito dos dignitários, especialmente da *Yalorishá*, seus fiéis, convidados e crianças.

As cerimônias públicas habituais nesse grupo, caracterizavam-se por extrema rigidez dos *papéis* desempenhados por cada um: a *Yalorishá* mostrava-se sempre autoritária, regendo orquestra e dançarinos ríspidamente, sem tolerar a menor falha nos ritmos tirados dos *ilus*, nem nas danças

(*) — Conferência na II Semana Afro-brasileira. Projeto Feitoria. Porto Alegre, 16-09-83.

rituais da roda de fiéis; tocava ela mesma o *agogô*, assim marcando o compasso de cada toada, parando tocadores e dançarinos ao menor erro ou descuido; proibia o afastamento dos dançarinos, exceto, durante intervalos regulares; dirigia as *yabas* no seu cuidado aos "cavalos" em posseção com grosseria, o mesmo fazendo suas auxiliares, aí incluída a sua segunda, ou *inan*. Por sobre isso, quando irritada pelos erros, apoderava-se de um *ilus*, cavalgava-o, afastando o tocador e demonstrava com sua destreza o ritmo certo (em franca violação ao tabu de não tocarem as mulheres nos instrumentos consagrados). Em certa cerimônia pública, quando presente famoso antropólogo estrangeiro, notando que a *inan* esmerava-se dançando primorosamente em posseção por seu *Xangô*, entra em posseção por sua *Yansan* e as duas lutam arduamente com espadas de metal até a *Yalorishá* correr para a cozinha e trazer brasas incandescentes que passou a colocar na boca, engolir ou cuspir fora, chamando a atenção dos convidados não se ter queimado, afirmando o santo (?) a seguir, em discurso, que sua posseção era verídica e que o cavalo estaria incene. Fiéis e dignitários impacientavam-se em toda ocasião com as interrupções e admoestações e atropelavam-se assegurando seus lugares na roda de dançarinos ou em frente aos tocadores, ou na fila do rito inicial de saudação e submissão à sacerdotisa (*Odubalé*).

O clima dessas cerimônias era sempre de tensão e de pressão por parte da estrutura do grupo. Este grupo tinha existência legal assegrada por registro em uma das Federações dos Cultos Afro-Brasileiros então reconhecidas pelas autoridades policiais, tinha cadastro de associados com seus endereços, registro das mensalidades pagas, mantinha em funcionamento uma escola primária para os filhos dos sócios e patrocinava um partido político cuja propaganda era feita por um auto-falante afixado no frontespício do Centro.

Por ocasião das comemorações do dia de *Ibeji* houve, no dia anterior, sacrifícios e oferendas no *pegi* aos santos gêmeos, seguidas no dia seguinte, à tarde, por um candomblé-miniatura exclusivo para crianças e distribuição, já ao fim da tarde, de guloseimas e de uma refeição às crianças. Durante o toque (em que até os *ogan-ilu* eram meninos) a *Yalorishá* mantinha a ordem com grande *nonchalance*, ameaçava de brincadeira, com uma varinha, aos recalcitrantes e permitia uma insólita liberdade a tolos. Durante a distribuição de bombons e frutas, *Yalorishá* e *inan* eram literalmente assaltadas pelas crianças em bandos, derrubadas as cestas que portavam à cabeça e enxovalhadas suas roupas rituais com o suco das frutas esmagadas e dos bombons desfeitos, para goáudio dos demais dignitários, participantes e assistentes que não escondiam sua alegria nem se riam pelas acrobacias de ambas e pelo estado em que ficavam. Possesões infantis eram igualmente toleradas e até incentivadas pela *Yalorishá*.

Dados da história de vida desta sacerdotisa confirmam uma intensa hostilidade à *inan*, sua irmã de criação, que ela ambivalentemente considera-se obrigada a tolerar por imperativo sobrenatural, enquanto os resultados de sua observação psiquiátrica e dos testes projetivos que lhe foram aplicados por nós, revelam tratar-se de uma personalidade paranóide: em vigília, fora das ocasiões rituais, esta sacerdotisa fala assertivamente e aos brados, abafando as vozes dos interlocutores, é agressiva e suspicaz, gaba-se de inteligente e auto-elogia-se; obteve a chefia deste grupo usurpando-o da sucessora de direito pretendeu usurpar também a direção da Federação à qual é filiada; é parteira curiosa, ilegal e dá-se a práticas homossexuais.

Foi notada nessa ocasião que as cerimônias do dia de *Ibeji* tinham a *“função de revelar a dinâmica das relações interpessoais e certas modificações no desempenho dos papéis sociais (radicais, mas transitórios ou sutis e permanentes) dentro da estrutura hierárquica dos grupos de culto afro-brasileiro, com relaxamento ou alívio ocasional de tensões que ali se desenvolvem como consequência de tipos particulares de liderança”*². Também fizemos notar que o complexo das cerimônias de *Ibeji* *“perece-nos derivar da saliência que tanto nas culturas européias quanto nas africanas, se empresta às criaturas singulares, como os gêmeos, os disformes e outros indivíduos fora-do-comum; de sua semidivinização, especialmente no caso dos gêmeos; das qualidades e poderes maravilhosos que lhes são atribuídos, particularmente nas artes mágicas e na medicina; bem como da função de reforçar os mores do grupo social relativamente a essas criaturas e de fixar o status da criança”*³.

O outro grupo *Shamba*, classificado como de liderança tradicional, é liderado por uma sacerdotisa que recebeu tal encargo de sua genitora, primitivamente a chefe do grupo de culto. Esta é satélite de um outro, igualmente tradicional, em virtude da dependência espiritual que a *Yalorishá* mantém com o sacerdote *Ketu* que presidiu às cerimônias de sua iniciação. A ele cabe o privilégio de sacrificar os *bichos de quatro pés*, visto tratar-se de cerimônia que importa em *“grande responsabilidade”*, só enfrentada por sacerdotes homens e com capacitação ritual adequada. Além disso, este grupo satélite, juntamente com outros da mesma condição, mantêm entre si e em relação ao grupo principal um intercâmbio constante na celebração alternativa de cerimônias importantes, comparecendo incorporados num esforço de cooperação que contrasta com a rivalidade existente entre os demais grupos.

As cerimônias habituais nesse grupo de culto transcorrem sem que os papéis da sacerdotisa (pessoa lhana, cortês, de voz e maneiras suaves, acessível e prestativa), bem como de seus auxiliares tornem-se conspícuos. Há relativa liberdade e flexibilidade no seu desempenho, uma única *“cli-*

que” existe ali (integrada pelos membros da família imediata da sacerdotisa) e a supervisão de todas as atividades se faz por métodos indiretos. A própria *Yalorishá* assim justifica o seu modo de proceder: “*Tem gente aqui muito mais velha do que eu pra levar grito; errar todo mundo erra*”... “*a gente chama a atenção quando não tiver ninguém*”. A parte de treinamento nas danças cerimoniais é feita aos domingos à tarde, quando as cerimônias não são muito concorridas e no caso de mesmo assim haver “sereno”, fazem-no a portas fechadas.

A hierarquia do grupo é comum a todos da sua categoria: *Yalorishá*, a quem cabe a chefia, *Acipa*, homem que manipula as folhas e ajuda a *Yalorishá* a sacrificar os animais, cantor e os *ogan-ilu* (dentre os quais um irmão da sacerdotisa), *yabá*, mulheres que não têm distinção de posição no seu nível (apesar de entre elas se contarem a madrasta e três irmãs da sacerdotisa), distinguindo-se os fiéis em *filhos feitos* e *filhos comuns*, estes últimos “*os que não têm nenhum serviço*”. Nunca há, durante uma função, interferência direta ou ostensiva para disciplina ou ordem dos seguidores; cada dignitário desempenha o seu papel, sem interferência direta ou usurpação de funções.

A festa de *Ibeji* começa por uma refeição comum dos meninos ao meio-dia, sendo os sacrifícios nessa casa realizados bem antes do dia de “*toque*”, em virtude da quantidade de trabalho que envolve a sua manipulação. Comem todos no chão, apanhando os pratos e as porções de alimentos das mãos das auxiliares da sacerdotisa e desta própria. À tarde, realizaram-se na rua, em frente à casa de culto, os divertimentos infantis programados — quebra-panela, comer a maçã, pau-de-sebo, corrida de sacos etc. — com grande afluência dos meninos da casa e da vizinhança que participaram ou não do almoço. Pais dos meninos (filiados ou não do culto) estão presentes, incentivando os competidores e tomando iniciativas, juntamente com os filhos-de-santo, inclusive a de aumentar o valor dos prêmios inicialmente propostos pela chefia do grupo de culto. A essa parte dos festejos geralmente não está presente a sacerdotisa, que aproveita a ocasião para descansar e conversar com suas auxiliares ou com simples fiéis, no salão de danças agora quase deserto. A supervisão geral dos jogos, porém, fica com as *yabás* apoiadas pelos elementos masculinos de maior prestígio, que se comportam como delegados da autoridade da *Yalorishá* e a mantém ao corrente do que se passa. Encerrados os jogos, já ao cair da tarde, forma-se a roda para o candomblé-miniatura que é regido pelos tocadores adultos, por um membro do grupo que saiba algumas das toadas mais importantes, não indo além de meia a uma hora a sua função.

Singularizam a festa um à-vontade e uma liberdade de movimentos e de iniciativa, tanto entre as crianças como entre os adultos (embora tudo

transcorra ordenadamente), que se faz notada, apesar de adotar-se nesse grupo o padrão individual que é a regra no culto afro-brasileiro. Os meninos, principalmente, parecem não dar atenção aos dísticos moralizadores inscritos nos bancos de uma roda-gigante de confeitaria que compõe a habitual mesa-nobre dos dias de festa do culto: *“cuidado para não cair”*, *“Salve São Cosme e São Damião”*, *“Obedeça a mamãe”*, *“Seja obediente, criança”*, *“Não aborreça mamãe”*, *“Se comporte na festa”*.

Nossos comentário, então, ao que fora observado neste grupo, foi o seguinte: *“O que se percebe de maior relevância, quando da festa dos gêmeos, além naturalmente, da flexibilidade do sistema internacional, é a expansão desse grupo de culto na comunidade de uma maneira que contrasta significativamente com o modo como o grupo anterior se relaciona com a sociedade maior. Em lugar de proceder como a outra sacerdotisa, que se aproveita do partido político e da escola para exercer influência sobre estruturas sociais já estabilizadas, utilizando-as no seu e no interesse do grupo de culto, aqui o candomblé vai para a rua, transborda da casa de culto e se faz aceitável através da realização de jogos competitivos infantis conhecidos e sancionados pela sociedade ampla, como permitindo aos vizinhos confraternizarem largamente com os membros do culto e influírem no desenvolvimento de atividades não rituais”*⁴.

Era nossa crença, então, que *“simultaneamente com o seu papel de relembrar uma divindade que nunca se apresenta com a dramaticidade e a regularidade dos santos-maiores — aqueles capazes de determinar posseção e serem “donos da cabeça” — essas cerimônias reforçam, inequivocamente os mores do grupo com relação às crianças infantis, como as crenças sobre a importância dos seres da floresta. Além disso, obrigando a que, as crianças como criaturas diletas da divindade, sejam favorecidas, mimadas e toleradas nos seus modos particulares de conduta, reafirmam e perpetuam o status da criança de um modo geral, conforme definido pelas normas do culto. Essas normas, aliás, pouco diferem das que prevalecem na sociedade ampla, dispensando-se assim re-interpretações de maior complexidade do que aquelas que afetam tão somente a forma dos elementos culturais”*⁵.

As interpretações culturalista e sócio-psicológica a que aderimos quando da primeira apresentação dos fenômenos observados nesses dois grupos de culto, consequentes à abordagem etno-histórica do fato social, revelam uma face da sua verdade (no sentido pirandelliano). Outra alternativa metodológica é a análise dos sistemas interrelacional e de estruturação de papéis e posições sociais nos dois grupos de culto, nas situações em foco. Somente 12 anos após a publicação de nosso trabalho, saía do prelo nos Estados Unidos o livro de Victor W. Turner — *The Ritual Process* — traduzido para o português 5 anos depois⁶.

Nele, Turner se ocupa com os *rituais de reversão de status* e define como *liminares* as pessoas que se submetem a transições ritualizadas, rituais que podem estar “*colocados em pontos estratégicos no ciclo anual*” (como o experimentado pela sacerdotisa do nosso primeiro grupo detalhado). Agredindo a sacerdotisa, os meninos colocavam-na em situação de *liminaridade ritual*. Os ritos de inversão de *status* (como foi o caso), diz-nos Turner que se acompanham frequentemente “*por vigoroso comportamento verbal, em que os inferiores insultam e até maltratam fisicamente os superiores*”⁷, exemplificando com a cerimônia Apo, que precede a posse dos chefes Ashantis. Na elevação simbólica ou fictícia, diz Turner, “*os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes*”⁸. “*Os ritos de reversão de status (...) mascaram os fracos com a força e pedem aos fortes que sejam passivos e suportem pacientemente a agressão simbólica, ou mesmo real, praticada contra eles pelos estruturalmente inferiores (...)*. O grupo ou a categoria a que se permite agir como se fosse estruturalmente superior — e, nesse papel, repreender e mesmo espancar os seus superiores dogmáticos — *está de fato situado perpetuamente em um status mais baixo*”⁹, onde terminado o ritual volta-se à situação anterior de humildade e obediência.

Colocando-se em situações *liminares* (e esses rituais, como se viu podem ser comparados à comédia clássica, segundo M. Metraux)¹⁰ sacerdotisa e *inan* foram objeto de zombaria e inversão “*mas não destruição das regras estruturais dos fervorosos adeptos delas*” — como assistimos aos fiéis procederem. Ao mesmo tempo, restabelecia-se no grupo o espírito de “*communitas*”, no sentido de Turner, que no grupo autoritário era banido ou reprimido pela coerção autoritária da chefe, pelas rígidas regras e proibições impostas por ela e pela estandartização dos comportamentos. Levantadas as barreiras, era a alegria geral. Não era só desforço; é que havia-se instaurado a “*communitas*”.

Como se pode ver da análise da cerimônia Apo, em Gana, existe ali igualmente, “*real descarga de todos os maus sentimentos acumulados nas relações estruturais no ano anterior e não apenas agressão simulada*”, mas o rito tem de qualquer modo o efeito de “*regenerar os princípios de classificação e ordenação sobre os quais repousa a estrutura social*”¹¹. Isto, apesar de terem sofrido os fiéis um regime de tensão, obrigados a acentuarem seus *papéis* nas outras ocasiões rituais para garantir seu *status* naquela sociedade hierarquizada que é o Xangô. Além disso, quando a sacerdotisa tirava o *ilu* ao tocador e tocava em vez dele para demonstrar-lhe e a todos os presentes, que ele não estava tocando bem, simultaneamente tomava-lhe o *papel* de músico competente e tocando então melhor que ele, rebaixava-o de seu *status*. No caso da luta entre ela e sua rival, a *inan*, e de seu exibicionismo ao engolir brasas para afirmar sua posses-

são ser “verdadeira”, há o indício de sua condição psicológica de insegurança além da rivalidade.

O conceito de *liminaridade* é mais abrangente do que o de *liderança*, mas ambos não são de modo algum antagônicos e sim complementares. Um é sociológica e a outro sócio-psicológico. O pesquisador tem que ter *empatia* para poder perceber a *liminaridade* e sentir a diferença entre as várias situações rituais.

No que diz respeito ao grupo de culto de liderança tradicional, o segundo aqui apresentado, há que definir a “*communitas*” seguindo a Victor Turner:

“Todas as sociedades humanas implícita ou explicitamente referem-se a dois modelos sociais (estruturais) contrastantes. Um deles, como vimos, é o da sociedade como uma estrutura de posições, cargos, status e funções jurídicas, políticas e econômicas, na qual o indivíduo só pode ser ambigualmente apreendido através da personalidade social. O outro modelo é o da sociedade enquanto ‘*communitas*’ formada de indivíduos concretos e idiossincráticos que, apesar de diferirem quanto aos dotes físicos e mentais, são contudo considerados iguais do ponto de vista da humanidade comum a todos. O primeiro modelo é o de um sistema de posições institucionalizadas diferenciado, culturalmente estruturado, segmentado e frequentemente hierárquico. O segundo apresenta a sociedade como um todo indiferenciado e homogêneo, no qual, os indivíduos se defrontam uns com os outros integralmente, e não como ‘status’ e funções ‘segmentalizados’”¹².

Assim, o comportamento desse grupo, o relacionamento inter-pessoal entre os seus membros e o funcionamento da sua estrutura não provocam tensão: abria-se para a comunidade, não incorria ninguém em *liminaridade* porque ninguém precisava rebaixar ninguém para defender o seu *status* ou elevá-lo, ou a estrutura social do grupo estivesse tensionada ao ponto de necessitar do rito para evitar ruptura. Uma outra inferência ainda podemos tirar da apresentação desses dois casos: que o trabalho de campo, responsável e minucioso, alerta para a observação e registro dos vários comportamentos do grupo e dos indivíduos estudados, permite, mesmo à distância do período de sua realização, a interpretação e a apreciação da dinâmica interrelacional dos indivíduos e das estruturas sociais então submetidos a análise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RIBEIRO, René — “Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji, *Revista de Antropologia*, vol. V, nº 2 (dezembro, 1957), pp. 129-44.

Idem, loc. cit. p. 134.

Idem, loc. cit. p. 142, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 142, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 142.

TURNER, Victor W. — *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*, Trad. Nancy Campi de Castro, Ed. Vozes, Petrópolis, 1974.

Idem, loc. cit. pp. 202-302, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 203, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 212, grifo nosso.

METRAUX, A. — “*La comédie rituelle dans la possession*”. *Diogène*, nº 11, julho 1958, pp. 1-24.

TURNER, Victor W. — *O Processo Ritual*, loc. cit. p. 217, grifos nossos.

Idem, loc. cit. p. 214, grifo nosso.

COMUNICAÇÕES

USP 50 ANOS — CIÊNCIAS SOCIAIS

Chamado para falar a respeito do Departamento de Ciências Sociais neste simpósio comemorativo do cinquentenário da Universidade de São Paulo, senti a uma só vez o desejo e a impossibilidade de comprimir a riqueza de tanto tempo vivido em tão pouco tempo falado. Mas não se tratando de ocupação de historiador ou de análise sócio-cultural, pude respigar alguns fatos num giro quase descompromissado pela memória. É uma forma singela de cumprir o culto universitário implícito nesta reunião.

O dia 21 de maio de 1947 foi notável para o Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Na tarde daquele dia, seus professores, em reunião especial, decidiram formalizar a criação do Departamento de Sociologia e Antropologia, dirigindo à Congregação o competente ofício, subscrito pelos regentes de cátedra, professores Fernando de Azevedo, Roger Bastide, Emilio Willems e Lourival Gomes Machado. Também participaram da criação da nova unidade didática o professor visitante George Gurvitch, da Universidade de Paris, e os assistentes Antonio Candido, Florestan Fernandes, Gilda de Mello e Souza, Egon Schaden e Gioconda Mussolini. Associavam-se em departamento as Cadeiras de Sociologia I e II, Antropologia e Política. Esse ato encerrava nessa área de ensino, como em outras, a fase das Cadeiras avulsas ou apenas justapostas por certas afinidades curriculares. No entanto, isto só ocorreu 13 anos após a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, o que poderia parecer es-

(*) — Transcrito, com autorização, de *Ciência e Cultura*, 36 (12): 2161-2165, dezembro de 1984.

tranho, uma vez que aquele foi o tempo mais alto da missão de professores europeus, que vieram organizar a nova escola. A estranheza se desfaz quando se consideram as condições em que trabalharam com a colaboração de seus colegas brasileiros.

O corpo docente inicial, que nos chegara como uma inapreciável dádiva intelectual, além de pequeno, se defrontava com o desafio de instituir numa província cultural uma escola singular, que não contava com modelo desenvolvido na Europa. O projeto de sua formação estabelecia que fosse um núcleo integrador da Universidade, delineando-lhe estrutura e funções de tal forma diversificadas que a tornariam, em seu crescimento e em certos aspectos, uma universidade em si mesma. Mas o êxito dessa invenção demandou longo tempo de pacientes experiências, que envolviam a mútua aprendizagem processada diariamente entre professores estrangeiros e alunos. Não foi possível que desde logo se instalassem unidades departamentais, que exigem a formação de pessoal, instalação adequadas e recursos materiais suficientes. Isso não foi fácil para uma faculdade nascente, cuja situação era ambígua na sociedade paulista em processo de mudança de seu meio social interno, vanguardando nesse rumo algumas outras áreas do país.

A criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras representava uma das conseqüências e, reversivamente, uma das condições do continuado crescimento da sociedade urbano-industrial, transpondo obstáculos das instituições oligárquicas. Estiveram diretamente em seu favor o avultamento das classes médias, compostas de várias etnias, buscando novas vias de ascensão social e enriquecimento cultural, os movimentos intelectuais que vinham da década de 20, incluindo a esfera educacional, e, decisivamente, a política paulista na disputa pela hegemonia no plano federal. Para isso, a Faculdade de Filosofia contribuiria, não só como centro de altos estudos e pesquisas, mas também como preparadora de quadros para o ensino e a administração pública. Deveria ser a instituição estratégica para formar a Universidade e as novas elites intelectuais e políticas.

Doutro lado, foi incompreendida e subestimada dentro da própria Universidade, pelas mais antigas escolas, como as de Direito, Medicina e Politécnica, que mantinham sua inteira autonomia e prerrogativas tradicionais, reunidas apenas formalmente sob um mesmo estatuto superior. Nem mesmo concederam de bom grado acomodação provisórias à nova Faculdade, que peregrinou muito tempo acampando em sítios alheios. Só conseguiu prédios próprios, embora acanhados, nos fins do decênio de 1940.

Quanto às ciências sociais, já vinha esparsamente cultivada como ilustração ou pesquisa individual, e seus produtos valeram muito para os mencionados cursos que se instalavam. A variedade de seu valor era julgada apenas no âmbito da crítica pessoal. Diversamente, a institucionalização do ensino das ciências sociais, vinculado com a pesquisa no ambiente circundante, foi julgada também do ponto de vista social e posta em suspeição por certos círculos conservadores, especialmente

a sociologia que confundiam com socialismo. Isto, porém, se lhe ocasionou estorvos, não a impediu de firmar-se nos trabalhos da Faculdade, prestigiada por intelectuais e políticos cientes de sua importância cultural em si mesma e na fase de transição social em curso. Ainda mais: naquela mesma fase ocorreram dois fatos de grande significação para o ensino e o professorado. As disciplinas de Introdução à Sociologia e Sociologia Educacional foram incluídas no currículo das escolas normais. Seus diplomados até então circunscritos ao ensino primário, adquiriram o direito de cursar a Faculdade e, conseqüentemente, tiveram novas perspectivas de carreira. E, se estivessem no sistema escolar público, poderiam fazê-lo comissionadamente por simples aprovação nos exames vestibulares. Esta medida foi posteriormente estendida a todo o funcionalismo público.

A Faculdade viveu seu primeiro decênio na fase de repressão que se alongou de 1935 ao fim do Estado Novo. No entanto, nas seções de Filosofia e Ciências Humanas, gestava-se o exercício do pensamento crítico, que se inflexionaria para o político no decurso da Segunda Guerra Mundial. Nisto contribuíram raros estudantes que traziam de sua sociabilidade externa idéias inconformistas, e às vezes, alguma experiência de militância política. Foi, porém, mais larga a área e o modo de formação da chamada vocação crítica da Faculdade de Filosofia. Ela surgiu na convivência de professores e alunos, motivada, tanto pela natureza das disciplinas professadas e dos estímulos à reflexão, quanto do sentimento ético e sensibilidade política afetados pelo que acontecia no mundo e no país. Essa vocação crítica tomou nitidez marcante com a publicação da revista *Clima*, e o inconformismo teve espaço no movimento universitário de resistência ao Estado Novo.

Juntando-se a isso o prestígio intelectual adquirido e o reconhecimento de sua real serventia, o Curso de Ciências Sociais alcançara as condições necessárias para formar um departamento, no que fora favorecido também pela restauração democrática no país. Sua constituição não foi unitária e centralista com extinção das cátedras, mas federativa, respeitando-lhes a autonomia fundamental. Mantiveram suas prerrogativas e atribuições estatutárias no quadro da Faculdade, conveniando entre si, segundo o assunto e as circunstâncias, qualquer matéria da alçada do Departamento.

A direção do Departamento cabia a um professor-chefe e um conselho deliberativo que o escolhia, formado por todos os docentes sem distinção de cargos e títulos e igual direito de voz e voto. O professor Fernando de Azevedo, um dos principais fundadores da Universidade e redator de seu projeto, ocupou a chefia, por vontade unânime, até sua aposentadoria em 1963.

Naqueles anos ninguém cogitava, nem mesmo os alunos, da representação estudantil nos órgãos colegiados de qualquer nível. Isso só aconteceu em 1961, quando a União Nacional dos Estudantes propugnou pela representação discente de um terço nos mais altos colegiados. No entanto, desde os primórdios da Faculdade, reduzia-se a distância social entre professores e estudantes, fazendo dela uma insti-

tução em que se criavam formas democratizantes de sociabilidade universitária. Para isso concorreram a mentalidade dos professores e os procedimentos didáticos vinculados à pesquisa e ao diálogo. A transformação do Conselho em assembléia geral dos professores e a democratização do convívio acadêmico tiveram efeitos significativos sobre as reformas curriculares e práticas docentes. Até 1964 o Departamento progrediu continuamente, enfrentando dificuldades apenas de ordem institucional. Quadruplicou o número de professores que chegava a 40, ampliou a biblioteca e o museu de antropologia, promoveu o treinamento de estudantes em pesquisa de campo. Incluído no desenvolvimento da Universidade e da Faculdade em particular, instalou o curso noturno e o de especialização, depois o de pós-graduação, e dentre seus licenciados saíram professores para as faculdades que se instalavam em outras cidades, que hoje formam a Universidade do Estado de São Paulo "Júlio Mesquita Filho". Ainda merece registro o fato de que o Departamento foi sede do I Congresso Brasileiro de Sociologia, em 1954, realizado como parte das comemorações do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

Concomitantemente iam se procedendo sucessivas alterações curriculares, aumentando, diversificando e substituindo disciplinas, buscando práticas possíveis de ligação entre ensino e pesquisa, tentando o balanceio entre formação geral e especializada, entre erudição e técnica. Estes problemas de caráter geral, manifestos ou latentes, segundo a especificidade das áreas culturais, vêm embutidos no Curso de Ciências Sociais desde sua criação, embora variando as condições de sua persistência, modalidade e tratamento. Mas não se veja neles causa de prejuízos irreparáveis. Ao contrário: porque desafio, ajudam às movimentações inovadoras. No Departamento de Ciências Sociais, eles revigoraram os padrões de trabalho científico, tornando-o um dos centros de excelência universitária do país e mesmo do continente latino-americano.

O desfecho político-militar da crise nacional, eclodida nos anos iniciais de 1960, desferiu o primeiro golpe traumatizante na Universidade de São Paulo: invasão policial do prédio de sua antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, instauração de inquéritos militares de ordem política, prisões e forçamentos aos primeiros exílios. As violências contra a cidadania e a cultura prosseguiram de variada forma e intensidade, até os primeiros êxitos das campanhas democratizantes, em que sucessivas turmas universitárias se alinharam nas vanguardas. A fase crucial da repressão ditatorial estendeu-se por 1968/1969 com efeitos prolongados pelos anos subseqüentes. O movimento pela reforma universitária irradiado pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, não se manteve nos limites da instituição, rompendo pelo campo da política contestatória das medidas ofensivas à autonomia da universidade. Em 1968, na repressão das manifestações públicas, o prédio central daquela escola foi atacado pela polícia, incendiado e trancado definitivamente. Em seguida, ocorreu outro fato de especial importância. Pela primeira vez a diretoria de uma Faculdade convocou uma assembléia geral de professores, alunos e funcionários, na qual se resolveu constituir comissões tríplexes para colaborar no projeto de reforma institucional em curso na Universidade. No Departamento de Ciências

Sociais, chegou-se a instalar uma direção paritária, que funcionou até meados de 1969, quando recrudescceu a ação ditatorial sobre universidades e centros de pesquisa. As aposentadorias, prisões e exílio de professores desfalcaram seriamente o quadro docente do Departamento, como o de tantas outras unidades de ensino e pesquisa.

Com algumas outras unidades escolares, o Departamento de Ciências Sociais passou a ocupar instalações improvisadas na Cidade Universitária, mudando-se para seu atual prédio apenas em 1977. Nos chamados barracos, durante anos, teve que resistir a duras coersões e empenhar-se em sua esforçada recomposição. Os professores foram irredutíveis em seus programas de ensino e pesquisa, dobrando seu trabalho devido ao aumento do número de vagas anuais e à ampliação remodelada dos cursos de pós-graduação. Juntamente com toda a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, dirigida prestigiosa e incansavelmente pelo professor Eurípedes Simões de Paula, o Departamento pôde reconquistar terreno, aumentando o corpo docente e mantendo a qualidade dos trabalhos, que passaram a servir outras escolas, não só com disciplinas complementares, mas também titulando em níveis de pós-graduação professores de 22 universidades do país.

Com a reforma da universidade, extintas as cátedras, os departamentos passaram a ter uma organização unitária, centralizada pela chefia e conselho deliberativo formado por professores titulares, adjuntos e representantes das demais categorias docentes e dos estudantes. Contudo, no Departamento de Ciências Sociais, funciona hoje informalmente, sempre que preciso, uma assembléia geral dos professores com pleno poder deliberativo.

Esta unidade, conforme se vê nos quadros anexos, conta atualmente com 64 professores distribuídos pelas áreas de antropologia, política e sociologia. O curso graduado de ciências sociais, nos períodos diurno e noturno, abre anualmente 200 vagas e tem cerca de mil alunos matriculados. As titulações pós-graduadas começaram a ser concedidas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na década de 1940. Daí a 1970, as três áreas mencionadas aprovaram 31 mestrados e 22 doutorados. Da instalação do novo regime, em 1971, até junho de 1984, aqueles números subiram, respectivamente, para 153 e 113, totalizando 266. Esse expressivo aumento não foi ocasionado por simples melhoria das condições institucionais internas. Ao contrário, como se observou, o Departamento passou por uma fase bem crítica durante boa parte daqueles anos. O aumento, que se vinha fazendo lento, foi acelerado pela valorização dos títulos de mestre e doutor, atribuindo-lhes vantagens e privilégios legais que antes não possuíam. Figuravam na Universidade como prova de valor e prestígio intelectual, não levando automaticamente à ascensão na escala de cargos e vencimentos. Essa vinculação só foi instituída no atual modelo de organização universitária e, posteriormente, adotada por setores da administração pública. Além disso, surgiram instituições federais e estaduais concessionárias de auxílio financeiro a pós-graduandos. Tais fatos contribuíram para aumentar a população escolar e o quadro docente dos cursos de pós-graduação.

No andamento das mudanças, que abrangiram os diferentes níveis e direções dos cursos de ciências sociais, preocupou o risco de prejuízo da qualidade do trabalho, já pelo volume de estudantes e tarefas, já por fatores externos adversos. No entanto, o professorado empenhou-se em prosseguir atuando segundo as exigências dos padrões científicos, que não deveriam ser afrouxadas, mesmo quando vinha de fora o sopro poluído do autoritarismo. Tomando-se o curso de pós-graduação como indicador, observa-se que, se é variável a qualidade das teses e dissertações, a média permanece boa, e satisfatória a proporção das que se encontram em nível mais alto. Doutra parte, a variedade de seus objetos vem enriquecendo o conhecimento da sociedade brasileira. Ainda merece registro já ser grande, embora indeterminado, o número desses trabalhos publicados, além de outros do próprio professorado.

A experiência vivida no Departamento de Ciências Sociais — e certamente em muitos outros — mostrou que a universidade deve sempre buscar maior competência, mesmo suportando a ditadura, e muito mais se contra a ditadura. Isto porque, afora os serviços permanentes à sociedade, à ciência e à cultura, é sua competência que impõe respeito a suas denúncias e propostas referentes aos problemas nacionais. Mas, nessa empresa, pela competência, a universidade precisa livrar-se de certas confusões preconceituosas, que vieram envolvidas no movimento da contestação social e das críticas dirigidas à organização e funções da Universidade. Uma delas é identificar os predicados da qualificação intelectual com mero *elitismo*. Outra é julgar ser refúgio em *torre de marfim* o recolhimento exigido pela pesquisa e pela reflexão competentes no tratamento do que se traz da natureza, do homem e de sua sociedade. Ao contrário, é fato visto que a praça pública e o laboratório ou biblioteca não são mutuamente exclusivos. Há uma complementaridade que se faz de modo complexo envolvendo a consciência e o exercício da cidadania. Também por isso cabe à universidade buscar sempre maior competência, de modo que sua participação naquela complementaridade, abrindo-se quanto possível ao social circundante, não se arrisque em desfigurar-se num *universitarismo populista*.

Quadro I — Número de vagas anualmente oferecidas, número de alunos regularmente matriculados no curso de graduação e número de docentes do Departamento de Ciências Sociais da FFLCH/USP, em 1984. §

Curso de graduação em Ciências Sociais

Vagas anuais	200
Alunos regularmente matriculados (1984)	962
Docentes	64

§ Informações fornecidas pelo professor José Reginaldo Prandi, da Comissão de pós-graduação da FFLCH/USP.

Quadro II — Número de vagas anualmente oferecidas, número de alunos regularmente matriculados e número de professores orientadores do programa de pós-graduação do Departamento de Ciências Sociais da FFLCH/USP, em 1984. §

Programas de pós-graduação em Ciências Sociais

Alunos regularmente matriculados (1984)	355
Orientadores	53

§ Informações fornecidas pelo professor José Reginaldo Prandi, da Comissão de pós-graduação da FFLCH/USP.

Quadro III — Número de dissertações e teses defendidas no “regime novo” (1971-1984) §§ nas três subáreas de ciências sociais do Departamento de Ciências Sociais da FFLCH/USP. §

Subáreas	Nível		Total
	Mestrado	Doutorado	
Antropologia	42	17	59
Política	30	37	67
Sociologia	81	59	140
Total	153	113	266

§ Informações fornecidas pelo professor José Reginaldo Prandi, da Comissão de pós-graduação da FFLCH/USP.

§§ Anteriormente a 1971 (“regime antigo”) foram defendidas 33 dissertações de mestrado e 22 teses de doutorado, totalizando assim, 53 dissertações e teses na área de ciências sociais.

Azis Simão

Depto. de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo

AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION
PUBLISHED WEEKLY
CHICAGO, ILL., U.S.A.

Subscription prices: Five dollars per annum in advance. Single copies, fifteen cents. Payment in advance. All communications should be addressed to the Editor, The Journal of the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill.

Entered as second-class matter, May 2, 1917, under post office number 383, at Chicago, Ill., under special agreement of post office and postmaster. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917, authorized on July 1, 1918.

Postpaid. This journal is published for the American Medical Association, which is not responsible for the views or opinions expressed therein. The journal is published for the American Medical Association, which is not responsible for the views or opinions expressed therein.

Copyright, 1918, by American Medical Association. Printed at the Chicago Press, Chicago, Ill. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced without permission in writing from the American Medical Association.

Published by the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610. Telephone: BR 1-1111. Cable: AMEDJOUR.

Subscription orders, notices of change of address, and all correspondence should be sent to the Editor, The Journal of the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610.

Second-class postage paid at Chicago, Ill., and at additional mailing offices. Postmaster: Send address changes in this journal to The Journal of the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610.

Published weekly, except for one issue combined with the Journal of the American Dental Association, which is published bi-monthly. The combined issue is published in January and July.

Subscription prices: Five dollars per annum in advance. Single copies, fifteen cents. Payment in advance. All communications should be addressed to the Editor, The Journal of the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill.

Entered as second-class matter, May 2, 1917, under post office number 383, at Chicago, Ill., under special agreement of post office and postmaster. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917, authorized on July 1, 1918.

Postpaid. This journal is published for the American Medical Association, which is not responsible for the views or opinions expressed therein. The journal is published for the American Medical Association, which is not responsible for the views or opinions expressed therein.

A UTILIZAÇÃO DE RECURSOS AUDIO-VISUAIS EM ETNOLOGIA *

A minha intervenção neste grupo de trabalho será no sentido de desenvolver algumas reflexões gerais sobre a utilização de recursos técnico-audio-visuais — a fotografia e o cinema — para a pesquisa antropológica, bem como introduzir aspectos mais específicos desta questão, como a emergência da antropologia visual no Brasil. Iniciaremos, pois, pelo registro fotográfico.

A idéia não é tecer considerações a respeito da essência material da fotografia, o estudo físico, químico e ótico deste tipo de técnica de documentação, mas pensar no uso social e científico que com ela se faz. Como premissa para este questionamento mais geral, podemos discutir a fotografia enquanto código visual que determina uma maneira de ver o mundo e é simultaneamente determinada por fundamentos que condicionam o interesse particular que esta forma de registro desperta.

Cabem algumas perguntas iniciais: o que possibilita a utilização da fotografia como instrumento de pesquisa? Que tipo de metodologia de análise este recurso determina? Que princípios norteiam a construção dessa metodologia?

Acredito que todos nós experimentamos um sentimento comum: o do magnetismo exercido pela fotografia, uma espécie de fetichismo. Para mim, este magnetismo não se manifesta somente diante de uma foto acabada, nem como resultado final do procedimento mecânico, iniciado com o clique da câmara, mas no experimento químico que a produz. Durante a fase em que fiz trabalhos de laboratório fui presa de encantamento, sempre renovado, pelo surgimento das imagens no espaço em branco do papel, imerso na bacia de revelação. Um efeito que me

(*) — Comunicação apresentada no grupo de trabalho "Documentação audiovisual: métodos e finalidades", XV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

parecia produzido por uma espécie de magia ou bruxaria e que me fazia recordar a figura excêntrica dos alquimistas escondidos no fundo de suas casinhas de faz-de-conta no Malastrama¹.

Penso que anterior a qualquer relação do tipo intelectual que possa se estabelecer entre o “eu” e o registro fotográfico, existe um compromisso afetivo. Uma fenomenologia da fotografia leva ao rompimento — como assinala Barthes (1980) — com a ortodoxia de uma ontologia formal. Para se chegar à essência da fotografia deve-se aceitar o compromisso com o afeto, com a emoção.

Que tipo de sentimento uma foto me desperta ao primeiro olhar? Gosto ou não gosto? Me repugna ou horroriza? Me transmite uma sensação de novidade? Me interessa? O que parece ser então a essência da fotografia é exatamente a sua capacidade de tocar, a sua contingência e particularismo, a aventura que cada foto propõe ao senso comum, *ao espectador* quer seja por sua potencialidade de duplicar a realidade ou de criar novas realidades, incitando ao sonho.

A partir dessa premissa, que me parece ser uma proposição filosófica de base, a de que na posição de *espectador*, uma fotografia só me interessa a partir do sentimento que libera, sendo possível explicitar melhor os elementos que geram este efeito mobilizador, propriedade que a antropologia empirista americana denominou de “feedback”.

No início da década de 40 do século passado, não se estabelecera com clareza o uso social da fotografia. Era uma atividade que apresentava veleidades artísticas sem, no entanto, ser arte. O estilo fotográfico realizado pelos primeiros retratistas, como Nadar, era atormentado pelo fantasma da pintura, seu referencial original e absoluto. A industrialização, porém, possibilitou que a fotografia se tornasse uma arte de massa, ao popularizar o seu domínio e uso. Além de não ser uma arte praticada unicamente por artistas é, cada vez mais, uma espécie de rito social, que cumpre diferentes funções.

A empresa fotográfica nos dá a sensação de que podemos dispor do mundo como se fora uma antologia de imagens, capturando não só o presente, mas também o passado. Nestas propriedades da fotografia, mobilizar o presente e aprisionar o passado, na sua função de memória histórica — não só coletiva mas individual — reside, talvez, no seu uso mais popular.

Neste sentido a câmara está relacionada intimamente à trajetória familiar de certas classes, acompanha especialmente os ciclos de vida doméstica burguesa. Não se compreende um casamento sem fotos, a infância sem documentação, a não ser como resultado do desinteresse ou da indiferença dos noivos e dos pais. Mais ainda, através dos álbuns de retratos, cada família nuclear moderna pode construir

(1) — Bairro antigo da cidade de Praga.

uma crônica de sua gênese em imagens, suprindo simbolicamente a ausência dos membros familiares dispersos e exorcizando a angústia dos parentes mortos. Embora de forma irreal, essas imagens fantasmagóricas compõem o painel biográfico contido no álbum de família, provendo às pessoas uma posse imaginária de suas raízes.

O depoimento de Barthes, após a morte da mãe, é ilustrativo deste desejo de restituição ao passado. Ao examinar fotos que a retratavam apercebeu-se que expunham apenas detalhes: o movimento do corpo, partes do rosto ou das mãos. O essencial da identidade materna estava perdido em meio a fragmentos de imagens apenas parcialmente verdadeiras. Esta busca dolorosa pode se encerrar no momento da descoberta de uma fotografia que a retratava aos cinco anos. Na expressão daquela criança que a mãe fora, pôde reconhecer o traço dominante do seu caráter ou, pelo menos, o que era para Barthes o mais significativo: a bondade. Uma fotografia possui, assim, a capacidade de se tornar, por um ato subjetivo, um testemunho. O efeito não é somente o de restituir o que foi perdido pelo tempo e pela distância, mas atestar que aquele tempo e aquele ser, de fato, existiram.

As fotografias, portanto, não produzem apenas um efeito "proustiano" sobre o tempo, auxiliam também a dar posse sobre os espaços, daí um dos seus usos mais característicos ser o de turismo.

Há uma relação estreita entre a capacidade de duplicar a realidade, por meio de recursos visuais, e a mudança vertiginosa do mundo determinada pela expansão industrial. Exatamente quando inumeráveis formas de vida, biológicas e sociais estão sendo destruídas em curto espaço de tempo e o meio ambiente sofre transformações alarmantes, a documentação visual, possibilitada pelas conquistas da indústria ótica, vem sendo utilizada numa escala cada vez mais ampla. Neste caso, como nos álbuns familiares, trata-se de exorcizar a ansiedade e o remorso diante de uma natureza desfigurada e de povos agredidos em sua forma de existir e de sentir. Esta tentativa intelectual e nostálgica de imobilizar os seres e as coisas serve para atestar o quanto são vulneráveis e perecíveis. Cenários, formas de comportamento, seres e crenças são recuperadas para a história como testemunhas, espelhos de formas de vida à beira da extinção.

Acredito que esta é a principal preocupação que norteia o interesse das ciências em obter material analítico através de recursos fotográficos e fílmicos. São exatamente as propriedades de memorização, ilustração e de representação do real que fazem deste tipo de registro um documento de inestimável valor para a investigação científica e, em particular, para as ciências do comportamento, como a antropologia, por que libera, de um só golpe, os detalhes que são a matéria-prima do saber antropológico.

A fotografia se remete a uma situação histórica, a um saber e a uma cultura político e moral. O potencial analítico encontrado numa foto está referido ao âm-

bito dessas essências regionais: a História e a Sociologia. Dar conta deste plano possibilita também reconhecer as intenções que animam o fotógrafo — identificar os seus mitos pessoais, a percepção do mundo que orienta a sua prática, cabendo então aos espectador entrar em comunhão com elas ou não. A fotografia estabelece uma ponte, realiza a mediação entre os criadores e os consumidores; uma foto é tanto mais subversiva na medida em que informa, surpreende, desvenda e faz pensar.

Em um processo de investigação científica, quando a fotografia é utilizada por suas funções de memorização e de seletividade do real, este plano reflete estruturas de significância que orientam a observação do pesquisador. Não há, portanto, registro neutro; este é influenciado pelo treinamento do pesquisador e pelos objetivos formais do estudo.

Sendo assim, o lugar prático que a fotografia pode ocupar no trabalho de campo vai depender da visão intelectual do observador e das necessidades impostas pelo estudo. Poderá servir para descrição do meio ambiente, para examinar em detalhe a tecnologia de uma comunidade, para observações sociométricas da estrutura social, como meio de mapeamento, — como o realizado pela fotografia aérea —, para a realização de inventários da cultura material, para revelar processos de adaptação e de mudança de grupos humanos específicos.

Além desses recursos, a fotografia pode ser utilizada como instrumento para sincronizar a descrição etnográfica e como técnica projetiva, ou seja, como estímulo para o estabelecimento de associações em entrevistas. Pode ser assim objeto de um estudo direto ou objeto de interpretação de fotos-entrevistas. Todas as variedades de investigações culturais e psicológicas que usam a fotografia exploram o estímulo de feedback, o plano subjetivo, a carga emocional que esta detona. Este fenômeno de restituição ao espectador de uma imagem familiar é o que, na maioria das vezes, torna uma foto significativa.

A tomada de fotografia pode ser o melhor caminho para iniciar um estudo antropológico, facilitando a relação de pesquisa. No entanto, esta condição se altera em função dos agrupamentos humanos com os quais o pesquisador irá lidar. A aplicação deste recurso técnico em sociedades indígenas requer um cuidado especial. Frequentemente seus membros rejeitam a presença sistemática da fotografia no trabalho de campo ou a circunscrevem a certos contextos bastante específicos. Este é, pelo menos, a minha experiência como pesquisador e acredito que seja semelhante a de outros antropólogos.

Os Xavante, como muitos outros grupos, encaram com desagrado a câmara fotográfica. Não gostam de ser surpreendidos em situações do cotidiano, especialmente se estão envolvidos com o trabalho, ou que esta penetre a sua intimidade. Tirar fotos é uma atividade bem vista em determinadas circunstâncias: se estão disponíveis, se a finalidade é retratar os grupos familiares e se as pessoas se en-

contram devidamente preparadas, quer dizer, limpas, bem vestidas e penteadas. Esta atitude é assumida, especialmente, pelas mulheres. É claro que mesmo com estas condições limitadoras, a fotografia pode se tornar bastante útil: servindo para identificar as diferentes unidades domésticas, para reconstituir a rede de interação social da aldeia, para caracterizar o grupo de parentesco, etc. O fato é que mais do que possibilitar uma relação de empatia, o uso da fotografia exige uma relação de intimidade do pesquisador com os seus informantes.

A documentação fílmica, assim como a fotográfica, possui inegável interesse para a pesquisa científica, com a vantagem, porém, de permitir a avaliação repetida de um evento singular. O cinema é inigualável para captar e descrever situações sociais complexas como: rituais, processos técnicos, padrões de comportamento, coreografias. Somente ele consegue registrar o realismo do tempo e do movimento, tornando possível uma situação aproximada ao da experimentação de laboratório, uma vez que faz reviver o evento observado tantas vezes quanto for necessário.

O refinamento e a aplicabilidade da metodologia de utilização de recursos visuais, como técnica de investigação, demonstram a contribuição indiscutível que este tipo de registro proporciona aos projetos de pesquisa. No entanto, nem sempre este material analítico pode ser produzido e aproveitado devido às condições do trabalho e ao fato de o pesquisador não estar treinado no seu uso de recursos técnicos. A nossa tradição de pesquisa antropológica, até onde eu possa estar informada, pouco os utiliza. As instituições de pesquisa não dispõem de equipamento fotográfico e fílmico e só excepcionalmente oferecem cursos que propiciem ao antropólogo um treinamento sistemático de manipulação das câmaras fotográficas ou cinematográficas.

A fotografia tende, assim, a ser encarada na sua formulação mais evidente, o da ilustração, enquanto que a documentação fílmica raramente é obtida, ocupando o cinema um papel secundário na pesquisa antropológica devido às dificuldades técnicas de realização e do seu alto custo.

Será exagero afirmar, portanto, que o Brasil não possui uma tradição firmada no campo da antropologia visual? Este termo raramente aparece em trabalhos especializados que tratam do registro audiovisual. Com maior frequência utiliza-se a categoria "filme etnográfico" para rotular a produção voltada à descrição pormenorizada de aspectos das culturas e da vida social, mormente em se tratando de populações indígenas. Distinguem-se, deste modo, dos "filmes documentários", que registram fatos e/ou manifestações sociais sem necessariamente adotar princípios teóricos e metodológicos que caracterizam o "documento" antropológico.

No Brasil, a trajetória do filme de temática indígena revela que o cinema percorreu diferentes caminhos. De instrumento propagandístico do indigenismo de Estado, condição que marca a filmografia dos anos 40 e 50, definiu-se progressivamente como instrumento de registro e denúncia social.

No campo da antropologia visual destaca-se a produção de H. Schultz vinculada à *Encyclopaedia Cinematographica*, financiada pelo Instituto do Filme Científico de Goettingen e a de H. Foerthmann, nos quadros do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que desvelaram imagens inéditas e detalharam modos de ser e de agir de conhecimento exclusivo da academia: ritos funerários, tecnologias, atividades econômicas, etc. Tais aspectos compuseram um mosaico que, a despeito de sua descontinuidade, atestou a existência de um universo humano extremamente rico e diversificado.

Este cinema etnográfico, preocupado em espelhar a realidade sociológica sem ficcioná-la, não teve herdeiros diretos, porém é indiscutível que nos últimos anos vem crescendo o interesse pelo tema indígena, tendo em vista que a produção fílmica reflete as condições concretas experimentadas por seu objeto, as sociedades tribais. Estas a cada dia conquistam maior espaço no cenário nacional por força do movimento indígena organizado. Nenhum fato poderia comprovar melhor esta assertiva do que a recente adesão dos índios aos recursos audiovisuais, notadamente o vídeo, expediente para recuperação da história dos seus povos bem como instrumento de luta política.

Estamos diante não só de uma forma de reapropriação tecnológica, mas também do surgimento de uma nova linguagem numa disciplina, que no país experimenta os seus primeiros passos. Tal linguagem é condicionada pelo modo particular dos realizadores índios verem a si mesmos e o meio que os cerca onde “nós”, que somos “outros”, estamos situados.

Este poderá ser um dos caminhos do cinema documental no Brasil — experiência vivida pelos Navajos nos Estados Unidos — ao lado da produção alternativa em vídeo, que compete com vantagens crescentes com o registro fílmico. O vídeo, de resto, parece desempenhar papel equivalente ao da câmara fotográfica ao se modernizar: a tecnologia fácil permite a popularização do emprego de recursos audiovisuais. A imagem animada, assim como a fotografia, é um *memento mori* especialmente ao fixar formas de vida social pré-capitalistas em processo acelerado de transformação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, R. *La Chambre Claire*, Gallimard-Seuil, 1980.

MENEZES, C. “Os Pankararu de Brejos dos Padres”: o cinema como instrumento de observação científica. Registro de Arqueologia. *Nheengatu*, ano I, nº 3-4, 1977.

SONTAG, S. *Ensaio sobre a Fotografia*, Edit. Arbor: Rio de Janeiro, 1983.

Cláudia Menezes
Museu do Índio, Rio de Janeiro

A FUNAI COMO SOCIEDADE ENVOLVENTE NA TRANSMISSÃO DE MOLÉSTIAS INFECCIOSAS E PARASITÁRIAS

No início do ano de 1984, fui convidado pela FUNAI de Brasília a discorrer sobre algum assunto de saúde relativo à sociedade envolvente e os índios. Essa exposição seria no Museu do Índio do Rio de Janeiro, e infelizmente não se concretizou.

Escolhi o tema sobre a FUNAI como sociedade envolvente aos índios e as doenças transmitidas ou favorecidas pelos seus funcionários. Na minha experiência de vários anos, colecionei inúmeros exemplos de situações desastrosas em que os ensinamentos da Medicina Preventiva nem sequer foram cogitados.

Os pesquisadores antropólogos e médicos, ao pedirem autorização para visitar áreas indígenas, são obrigados a apresentarem atestado médico e de vacinação comprovando não serem portadores de moléstias infecciosas e se comprometem a se retirarem das reservas indígenas em caso de adoecerem. No entanto, os funcionários da FUNAI e trabalhadores introduzidos pela mesma nas áreas indígenas, que pertencem a um nível higiênico e de saúde precário em relação aos pesquisadores, não são obrigados a apresentarem atestado de saúde ou se submeterem a exame médico.

As descrições de algumas situações por mim presenciadas tem por finalidade contribuir para a melhoria da assistência prestada pela FUNAI, evitando que essas situações se repitam em benefício da saúde dos índios.

Passo a discorrer sobre experiências negativas que os Paracanã do Lontra e Paranati, Suruí, Xikrin, Paracanã do Marudjewara, Paracanã do Bom Jardim, do estado do Pará, e índios da Casa do Índio de Riosinho, do estado de Rondônia, tiveram com a FUNAI como sociedade envolvente.

Os Paracanã do igarapé Lontra, que atualmente se encontram no igarapé Paranati, logo após o contato em 1971, por ocasião da construção da Transamazônica, contaminaram-se pela blenorragia ou gonorréia em sua forma ocular, transmitida pelo atendente de enfermagem da FUNAI. Este atendente de enfermagem trocou sua ficha e lâmina pela de um trabalhador braçal, o qual foi demitido e ele permaneceu na FUNAI, por ocasião da sindicância instituída. O resultado da epidemia de gonorréia entre esses índios recém contratados foi a cegueira unilateral de 4 índios, a cegueira dos dois olhos por panofthalmia de uma mulher e as lesões da córnea de outras duas índias.

Os índios Paracanã do igarapé Lontra foram contaminados pelo vírus da poliomielite ou paralisia infantil, por falta de vacinação oral, durante a época em que já estavam sendo assistidos pela FUNAI. O resultado desta outra epidemia foi a morte de 16 índios entre adultos e crianças, e lesão permanente de paralisia do membro inferior do índio Warirá e da índia Cujapiona.

Nas primeiras visitas que realizei aos Paracanã do Lontra, presenciei burros e jumentos, introduzidos pela FUNAI para a safra da castanha, soltos no centro da aldeia, cujo solo estava contaminado pelos bacilos tetânicos das fezes desses animais. Presenciei os índios jogando bola no centro da aldeia, "escurecidos" pelas fezes dos burros e jumentos. Alguns animais exibiam sangramento provocado pelos morcegos hematófagos, transmissores da hidrofobia, e introduziam suas cabeças ameaçadoramente para retirar o que comer das casas dos índios.

Em julho de 1984, encontrei um funcionário entre os Paracanã do Paranati com hanseníase. Vários funcionários da FUNAI de Marabá, Belém e Brasília tinham conhecimento da doença muito antes de eu ter visto a lesão extensa do membro inferior, pois já haviam me contado. Em maio, eu levei a ocorrência ao conhecimento da FUNAI. A 2a. Delegacia Regional da FUNAI de Belém e a Divisão de Saúde da FUNAI de Brasília tinham conhecimento antes de maio de 84, pois o referido funcionário havia apresentado um atestado médico com o código da doença que constava não ser contaminante naquele momento.

A hanseníase "border line" que o referido funcionário apresentava, pode desenvolver resistência ao tratamento, a qualquer momento, por falta de ingestão diária dos medicamentos ou por mutação bacilar com resistência às drogas³.

O Brasil é hiperendêmico quanto à hanseníase segundo os padrões internacionais¹. A região Amazônica possui a mais elevada relação de doentes registrados por população¹. Em 1974, a região Norte do Brasil, que tem somente 3,99% da população brasileira, possuía 14,78% dos hansenianos registrados¹.

A hanseníase é uma doença transmissível com características de cronicidade e incapacitação física, em determinadas formas¹. A doença pode surgir cinco a nove anos após o contágio⁴.

Dois casos de hanseníase, uma dimorfa (multibacilar) e outra tuberculóide (com poucos bacilos), foram comprovadas, em março de 85, pela médica responsável pelo controle da hanseníase no Território do Amapá, entre os índios Oiampi, aonde trabalhou o funcionário dos Paracanã do Paranati anteriormente.

Após o meu relatório de julho de 84, o funcionário da FUNAI foi afastado. No entanto, alguns meses após, o seu superior hierárquico chamou-o novamente para atuar entre os Paracanã do Paranati, por curto período de tempo, alegando que ele era o único que poderia resolver um problema surgido.

Em julho de 84, encontrei o trabalhador introduzido pela FUNAI entre os Paracanã do Paranati, para construir barcos, com gonorréia ou blenorragia crônica, o qual recusou tratamento e na viagem que fez a Marabá pediu que o deixassem nas proximidades da "zona". Levei ao conhecimento da FUNAI e foi afastado.

Em julho de 1975, encontrei um hanseniano com lesões visíveis na área dos índios Suruí do Sudeste do Pará. Por alegar não poder sair da área indígena por falta de pagamento por ter trabalhado na safra da castanha, recompensei-o com uma certa quantia que me pediu. Como consequência, o atendente de enfermagem que respondia pela Chefia de Posto da FUNAI telegrafou ao Presidente da FUNAI denunciando-me. O hanseniano mantinha em sua casa um índio Suruí, menor de idade e órfão (Iriquá).

Quatorze trabalhadores oleiros, número excessivo e desaconselhável para uma área indígena, foram introduzidos entre os índios Xikrin do rio Cateté pela FUNAI, em maio de 1983. Dois trabalhadores já vieram com febre de Marabá, embarcando no avião sem qualquer carteira de saúde ou exame médico. Decorridos 15 ou 20 dias, os doze trabalhadores com febre retiraram-se para Marabá, para tratamento de malária, viajando pelo rio nas condições mais precárias possíveis.

Dois trabalhadores ficaram na área dos Xikrin fazendo tijolos, sendo que um deles referiu-me que a malária que eu estava tratando era a sétima que teve no Cateté.

Como resultado da falta de conhecimentos rudimentares de Medicina Preventiva (introdução de doentes aonde existiam os vetores anofelinos), houve a maior epidemia de malária pelo *Plasmodium falciparum* entre os Xikrin do rio Cateté, que se estendeu pelo ano de 1983, atingindo toda a população de 272 índios, com 3 a 4 casos por dia. Houve 2 óbitos de crianças. Presenciei uma cena terrível, em julho de 83, com índios e índias estendidos no chão, com cipó apertando suas cabeças tal era a intensidade da dor que sentiam, não havendo rádio na aldeia e faltando medicamentos.

Em 1980, encontrei 4 carneiros de estimação do Chefe de Posto dos Xikrin, localizados no pátio da farmácia, contaminando o solo com bacilos tetânicos, aonde os índios vinham fazer curativos de ferimentos cortantes. Quando ventava,

vinha uma poeira com cor escura das fezes dos carneiros em direção da farmácia rudimentar, servida com água do rio removida em latões.

Em 1978, encontrei um bode presenteado pelo anterior Chefe de Posto aos índios Xikrin, contribuindo para infestar o pátio da aldeia com suas fezes.

Em 1984, observei o construtor de poços com micose disseminada, *ptíriasis versicolum*.

Dos 44 índios Paracanã do igarapé São Sebastião, que foram contatados em janeiro de 83 e foram removidos por via aérea para o Posto Indígena Marudjewara, em julho de 83 sobreviviam somente 33 com 11 mortes em 6 meses ou uma mortalidade de 25% do grupo. Durante o contato com os trabalhadores da FUNAI ou após a remoção aérea para o Marudjewara contaminaram-se com a malária, a qual estava ausente no grupo. Todos os fatores agravantes estavam presentes no Marudjewara, tais como trabalhadores e outros índios doentes, ausência de roças preparadas para receber índios recém contatados e imunodepressão da fome, ausência de dedetização das casas, ausência de medicamentos antimaláricos, e o mais incrível de tudo a iluminação elétrica estendida às casas desses índios atraindo os anofelinos transmissores da malária.

Os índios recebiam soroterapia numa anemia intensa que lembrava doentes com leucemia em fase final, e não tinham o que comer. Não fosse o socorro em alimentos que a Companhia Vale do Rio Doce passou a enviar pelos helicópteros após o meu pedido de desespero e a remoção de 11 índios para o Hospital de Carajás, o grupo estaria extinto.

Os índios foram removidos para o Marudjewara sem um campo de pouso adequado para aeronaves, ou o pretendido não podia ser usado pois não havia sido compactado e nem nivelado, e um igarapé de chuvas havia cortado o campo ao meio. Essa situação de ausência de possibilidade de pouso em julho de 83, persistia em julho de 84.

Em julho de 83, encontrei alguns enormes porcos, presenteados pelo anterior Chefe de Posto da FUNAI, chafurdando na aldeia desses Paracanã recém contatados e doentes, com luz elétrica em suas casas e o perigo de curto circuito e incêndio das malocas de palha. Sabemos que os porcos são transmissores de várias parasitoses, podendo-se citar a teníase com cisticercose cerebral.

Em janeiro de 1985, iniciou-se uma epidemia de varicela entre os Paracanã recém contatados, Apiterewa do rio Bom Jardim afluente do Xingu, transmitida pelo piloto de barco da FUNAI.

A casa do Índio mantida pela FUNAI em Riosinho, no Estado de Rondônia, apresenta a pior localização possível em termos de Medicina Preventiva e Assistencial, pois localiza-se à beira da rodovia 364, na qual trafegam caminhões inter-

estaduais. Essa casa sem janelas recebe os índios Suruí, Cintas Largas e Zorós, de contato recente com a sociedade nacional, lembrando as antigas construções de senzalas.

O relato de todas essas experiências ou falta de noções de assistência à saúde e erros graves, tem por finalidade evitar que se repitam essas situações em outras áreas indígenas em contato com a sociedade envolvente de funcionários da FUNAI.

Essas descrições não devem ser recebidas como crítica destrutivas ou incriminação de pessoas, porém como exemplo para uma mudança de comportamento com sistematização de atendimento de bom nível, se resistências às recomendações de médicos, antropólogos e missionários não vinculados aos quadros de funcionários da FUNAI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRITO, R. S. Hanseníase. In: Linhares, A. C. coord. — *Saúde na Amazônia*. 2ª ed. São Paulo, ANPES, 1983. p. 86-93.
- FRAIHA, H. & BRITO, R. S. Malária. In: Linhares, A. C. coord. — *Saúde na Amazônia*. 2ª ed. São Paulo, ANPES, 1983. p. 17-36.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE — Quimioterapia de la lepra para os programas de lucha. Genebra, OMS, 1982. 36 p. (Série de Informes Técnicos nº 675).
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE — Manual para controle da hanse-níase. Genebra, OMS, 1983. (Publicação Científica nº 436).

João Paulo Botelho Vieira Filho
Escola Paulista de Medicina

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA SOBRE LITERATURA NEGRA NO BRASIL

Se nos terrenos da sociologia, história e antropologia, os temas do negro têm sido ampla e seriamente estudados, podendo-se encontrar farto material bibliográfico, na área dos estudos literários não ocorre o mesmo.

Uma das maiores dificuldades para uma melhor avaliação do papel do negro na literatura brasileira é a falta — até hoje — de uma conceituação de *literatura negra*, havendo mesmo quem questione a validade de sua utilização.

Nesta medida, os estudos até agora realizados avaliam o negro como *tema* na literatura brasileira (Sayers, Rabassa) ou, então, operam uma distinção meramente epidérmica (Brookshaw), classificando ou autores em “negros” e “brancos” que utilizam uma temática negra.

Partimos do princípio de que é possível reconhecer-se, no panorama da literatura brasileira, a construção de uma identidade negra que confere uma especificidade aos textos. Desta forma o conceito de *literatura negra* está associado no Brasil à existência de uma articulação entre textos dada por um modo negro de ver e de sentir o mundo, veiculada por uma linguagem marcada tanto a nível do vocabulário quanto dos símbolos utilizados pelo empenho em resgatar uma memória negra esquecida.

Assim, pertenceriam à literatura negra as obras onde o negro deixa de ser apenas objeto (tema, conteúdo) e passa a ser sujeito-de-enunciação (o autor se assume como negro, utilizando a primeira pessoa do verbo). Por conseguinte, na perspectiva desta definição, consideraremos aqueles textos que se constituem no discurso *do* negro e não mais no discurso *sobre* o negro.

Com base neste critério, limitamo-nos, nesta bibliografia, à listagem da produção poética, deixando de mencionar as obras em prosa. A ausência de autores

como Castro Alves, Fagundes Varela, Gonçalves Dias, tradicionalmente associados à temática negra, não constarão de nossa relação por não se enquadrarem nas perspectivas de nossa conceituação. Sua exclusão não implica qualquer julgamento de valor: muitas das obras destes autores possuem elevado valor estético, mas trata-se aqui de fazer um levantamento da poesia negra e não de autores que utilizaram-se de uma temática negra.

A seguir, apresentamos a Bibliografia crítica dividida em trabalhos publicados em *livros* e em *revistas*. Não constarão desta bibliografia obras que, apesar de fundamentais para a compreensão da literatura negra, como as relativas à Negritude, racismo, ideologia, identidade, etc., por sua extensão, extrapolam os objetivos a que nos propusemos. Estas obras, bem como as de literatura negra da América Latina e do Caribe, constarão da Bibliografia Final da tese de doutoramento na qual trabalhamos presentemente sob a orientação do prof. dr. Italo Caroni do Departamento de Letras Modernas da FFLCH da Universidade de São Paulo.

1. POESIA

ALVES, Miriam. *Momentos de busca*. São Paulo, s. ed., 1983.

———. *Estrelas no dedo*. São Paulo, Ed. do Autor, 1985.

BARBOSA, Domingos Caldas. *Viola de Lereno*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944.

BÉLSIVA. *Lamentos, só lamentos...* São Paulo, ed. do Autor, 1973.

BOPP, Raul. *Cobra Norato e outros poemas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973.

CADERNOS NEGROS, 1. São Paulo, ed. dos Autores, 1978.

CADERNOS NEGROS, 2. São Paulo, ed. dos Autores, 1979.

CADERNOS NEGROS, 3. São Paulo, ed. dos Autores, 1980.

CADERNOS NEGROS, 4. São Paulo, ed. dos Autores, 1981.

CADERNOS NEGROS, 5. São Paulo, ed. dos Autores, 1982.

CADERNOS NEGROS, 6. São Paulo, ed. dos Autores, 1983.

CADERNOS NEGROS, 7. São Paulo, ed. dos Autores, 1984.

CAMARGO, Oswaldo de. *O carro do êxito*. São Paulo, Martins, 1982.

———. *15 poemas negros*. São Paulo, Associação Cultural do Negro, 1961.
(Prefácio de Florestan Fernandes).

- CAMARGO, Oswaldo de. *Um homem tenta ser anjo*. (São Paulo) Supertipo, 1959.
- . *A descoberta do frio*. São Paulo, Edições populares, 1979.
- . *O estranho*. São Paulo, R. Kempf, 1984.
- COLINA, Paulo. *Fogo cruzado*. São Paulo, Edições Populares, 1980.
- . *Plano de vôo*. São Paulo, R. Kempf, 1984.
- CRUZ E SOUZA, João de. *Poesias completas*. São Paulo, Edições de Ouro, s. d. (Ed. rev. por Tasso da Silveira).
- CUTI, Luís Silva. *Batuque de tocaia*. São Paulo, ed. do Autor, 1982.
- . *Poemas da carapinha*. São Paulo, Ed. do Autor, 1978.
- . *Suspensão*. São Paulo, ed. do Autor, 1983.
- DE PAULA, W. J. *Versos brancos, negra poesia*. s. 1., ed. do Autor, 1972.
- GAMA, Luís. *Trovas burlescas*. 3. ed. São Paulo, Bentley Jr., 1904.
- GENI. *Da flor, o afeto, da pedra, o protesto*. Barra Bonita, ed. do Autor, 1981.
- GUEDES, Lino. *O canto do cisne negro*. São Paulo, Aurea, 1927.
- . *Negro preto, cor da noite*. São Paulo, Coleção Hendi, 1932.
- . *Sorrisos do cativo*. São Paulo, Hendi, 1938.
- . *Urucungo*. São Paulo, Hendi, 1936.
- HIRATA, Izabel. *Cicatrizes*. São Paulo, Massao Ohno, 1982.
- KIBUKO, Oubi Inaê. *Poemas para meu amor*. São Paulo, Ed. do Autor, 1984.
- LIMA, Jorge de. *Poesia completa*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.
2. v.
- NASCIMENTO, Fernandes Marcilio. *Devaneios e sátiras*. São Paulo, Pannaritz, 1982.
- NASCIMENTO, Milton. *Missa dos Quilombos*. (disco) LP Ariola, 1982.
- OGUIAM, Edu Omo. *Capoeirando*. Salvador, UFB, 1982.
- . *Utopia*. Salvador, Ed. do Autor, 1984.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Banzo*. 2. ed. São Paulo, ed. Obelisco, 1965.
- . *Gestas líricas da negritude*. São Paulo, Obelisco, 1967.
- . *Túnica de ébano*. São Paulo, Tribuna Piracicabana, 1980.
- PROENÇA FILHO, Domício. *Dionísio esfacelado*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.
- REGINA HELENA & JOSÉ ALBERTO, 14 de Maio. São Paulo, ed. dos Autores, 1980.

- SANTOS, Aparecido Tadeu dos. *Como se fosse pecado*. São Paulo, ed. do Autor, 1980.
- SELJAN, Zora. 3 peças de teatro. São Paulo, IBRASA, 1978.
- SEMOG, Ele & LIMEIRA, J. C. *Atabaques*. Rio de Janeiro, Ed. do Autor, 1983.
- SILVA, Hermógenes Almeida. *Reggae-ijexá*. Ed. do Autor, 1984.
- SILVA, Jonatas. *Miragem de engenho*. Salvador, IRDE, 1984.
- SIVEIRA, Oliveira. *Décima do negro peão*. Porto Alegre, ed. do Autor, 1974
- . *Pêlo escuro*. Porto Alegre, ed. do Autor, s. d.
- . *Roteiro dos tantãs*. Porto Alegre, ed. do Autor, 1981.
- . *Poemas regionais*. Porto Alegre, ed. do Autor, 1968.
- . *Germinou*. Porto Alegre, UFRGS, 1962.
- . *Praça da palavra*. Porto Alegre, ed. do Autor, 1976.
- . *Banzo, saudade negra*. Porto Alegre, ed. do Autor, 1970.
- TRINDADE, Solano. *Cantares do meu povo*. São Paulo, Fulgor, 1961.
- . *Seis tempos de poesia*. São Paulo, H. Mello, 1958.
- VENTURA, Adão. *A cor da pele*. Belo Horizonte, ed. do Autor, 1980.
- VIEIRA, Antonio. *Cantares d'África*. (ed. bilíngue) Rio de Janeiro, Riex, 1980
- XAVIER, Arnaldo. *A rosa da recusa*. Belo Horizonte, ed. do Autor, 1980.

2. CRÍTICA

2.1. — Em Livros

- AZEVEDO, Thales de. A possibilidade de uma literatura afro-brasileira. In: *Democracia racial*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. Curitiba, Guaíra, s. d.
- BASTIDE, Roger. *Etat actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines*. Collection du centre des recherches Caraïbas, Université de Montréal.
- BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo, Martins, 1943.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, USP, 1953.
- BERND, Zilá. *A Questão da Negritude*. São Paulo, Brasiliense, 1984. (Col. QUALÉ, 4).
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto 1983.

- DAMASCENO, Benedita Gouveia. *Poesia negra no modernismo brasileiro*. Brasília, UNB, Julho 1980. (Dissertação de mestrado, mimeo.).
- FEUZER, Wilfried. *Aspectos da literatura do mundo negro*. Rio de Janeiro, UFB, 1969. (Centro de Estudos Afro-Orientais).
- FREYRE, Gilberto. *Vida, forma e cor*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.
- JACKSON, Richard L. *The black image in Latin American literature*. University of New Mexico Press, 1976.
- LEMINSKI, Paulo. *Cruz e Sousa*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- MENDES, Miriam Garcia. *A personagem negra no teatro brasileiro*. São Paulo, Ática, 1982.
- MILLIET, Sergio. Alguns aspectos da poesia negra. In: *Quatro ensaios*. São Paulo, Martins, s. d. p. 58-70.
- MOURA, Clovis. *Raízes do protesto negro*. São Paulo, Global, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias. *Dramas para negros e prólogos para brancos*. Rio de Janeiro, Teatro Experimental do Negro, 1961.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Dois Negros libertários*. Rio de Janeiro, IPEAFRO, 1985.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Depoimento*. São Paulo, 1958.
- QUILOMBHOJE. *Reflexões*. São Paulo, III Congresso de Cultura Negra, 1982.
- QUEIROZ, Teófilo JR. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo, Ática, 1982.
- RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. (Biblioteca de Estudos Literários, 4).
- SAYERS, Raymond. *O negro na literatura brasileira*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1958.
- . *Onze estudos de literatura brasileira*. São Paulo, Civilização Brasileira/INL, 1983.
- SANTOS, Ieda & BITTENCOURT, E. *Três poetas da Negritude*. Salvador, UFB/Centro de Estudos afro-Orientais, 1981.
- MENDONÇA, Renato. O negro na literatura brasileira. In: *A influência africana no português do Brasil*. 3. ed. Porto Alegre, Liv. Figueirinhas, 1948. p. 167-86.

MORAIS, Regis. *Lima Barreto*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

2.2. — Em Revistas e Jornais

A LITERATURA NEGRA DEFINE O SEU PERFIL. *Folha de São Paulo* (Ilustrada), 21 maio 1985.

- A LITERATURA NEGRA, UM ASSUNTO PARA DEBATE. *O Estado de São Paulo*, 21 maio 1985.
- AMADO, Jorge. Literatura de negros e mulatos da Bahia. *Rev. do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo 4 (58): 179-82, 1931.
- AMARAL, Amadeu. A literatura da escravidão. *Revista do Brasil*. São Paulo, 8 (29): 49-6, 1918.
- ADONIAS FILHO, O negro na ficção brasileira. *Cultura*, Brasília, 6 (23): 39-43, out./dez. 1976.
- ANAIS DO ENCONTRO NACIONAL AFRO-BRASILEIRO DE 1982. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, Cadernos Cândido Mendes nº 8 e 9, 1983.
- AYALA, Walmir. Discriminação e status. *Correio do Povo (Letras e Livros)*. Porto Alegre, 8 out. 1983.
- AZEVEDO, Thales de. Uma nova negritude no Brasil? *Cultura*. Brasília, MEC, 6 (32): 118-28, out./dez. 1976.
- BASTIDE, Roger. Cruz e Sousa, poeta negro. *O Estado de São Paulo*, 6 nov. 1940.
- . Considerações acerca da poesia afro-brasileira. *Estado de São Paulo*, 21 set. 1941.
- . Variations on negritude. *Présence Africaine*, Paris, 8 (6): 83-92, 1965.
- . Naissance de la poésie negre au Brésil. *Présence Africaine*, Paris (7): 215-55.
- BERND, Zilá. L'image de l'Afrique dans la poésie brésilienne. *Notre Libraire*. Paris, CLEF, (80): 67-71, juin 1985.
- . Identidade, língua e realidade. *Jornal do Sul*, Porto Alegre, Movimento, 1981.
- . A vingança de Calibã. *Jornal do Sul*, Porto Alegre, Movimento, set./out. 1983.
- . Uma literatura em busca de seu perfil. *Caderno de Cultura de Zero Hora* Porto Alegre, 10 ago. 1985.
- . O moderno discurso antilinhano. *Jornal de Ensino de Zero Hora*, Porto Alegre, 17 abr. 1982.
- BORGES PEREIRA, João Baptista. Negro e cultura negra no Brasil atual. *Rev. de Antropologia*, São Paulo, USP, (26): 93-105, 1983.
- BRASILEIROS E ESTRANGEIROS DISCUTEM LITERATURA NEGRA. *O Estado de São Paulo*, 23 maio 1985.

- BRUNETTI, Amir. Abdias do Nascimento: negro de alma branca. *Rev. Ibero-Americana*, 1 (926): 203, jan./mar. 1984.
- BROOKSHAW, David. Quatro poetas negros brasileiros. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Cadernos Cândido Mendes, 1 (2) maio./ago. 1978.
- CAMARGO, Oswaldo de. A nossa literatura negra. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 25 maio 1985.
- CANDIDO, Antônio. Literature and the rise of brazilian national self-identity. *Luso brazilian Review*, 5 (1): 27-44, 1968.
- CARNEIRO, João. Negritude e América Latina. *Rev. de Antropologia*, São Paulo, USP, (24): 75-84, 1981.
- CADERNOS DO CEF. Amérique Latine et Afrique, Niterói, UFF, nº 1, dez. 1984.
- CORREIO DA UNESCO, (número especial dedicado à negritude) Rio de Janeiro, 10 (2), fev. 1982.
- DAMATO, Diva. Negritude/Negritudes. *Através*, São Paulo, Martins Fontes, 1983. nº 1.
- DIALÉTICA E DIALETOS DE GIL. *Folha Ilustrada*, 21 out. 1984.
- DEPESTRE, René. Participação africana das culturas da América Latina e do Caribe. *Revista de Cultura Vozes*, 76 (7): 55-16, set. 1982.
- FERNANDES, Florestan. A poesia negra em São Paulo. *Revista Basileira*, Rio de Janeiro, (36): 45-56, jun./ago. 1961.
- JAGUARIBE, Hélio. Raça, cultura e classe. *Dados*, Rev. de Ciências Sociais, Campus 27 (2): 125-44, 1984.
- LEINER, Jacqueline. Négritude caraibe, négritude africaine. *Elos*, Rio de Janeiro, (3), 1981.
- LEITE CRIOLO. Belo Horizonte, nº 1, 1929. (Dirigida por Carlos Drummond de Andrade e Guilherme Cesar).
- LITERATURA NEGRA, TEMA E REFLEXÃO. *O Estado de São Paulo*, 25 maio 1985.
- LITERATURA NEGRA: ABERTA A DISCUSSÃO. *O Estado de São Paulo*, 21 maio 1985.
- MORAES, Carlos Dante de. Variações sobre um poeta negro. *Província de São Pedro*, Porto Alegre, Globo, 1957, (21): 99-118.
- MOURALIS, Bernard. Littérature négro-africaine et littérature du Tiers Monde. *Révue des Sciences humaines*, 36 (143): 495-65, jul./set. 1971.
- MUNANGA, Kabengele. Raízes científicas do mito do negro e do racismo ocidental. *Temas*, São Paulo, (191): 39-48, jul. 1984.

- MENDES, Cândido. O quilombo urbano pede passagem. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 8 ago. 1984.
- MOURA, Clóvis. O negro busca sua verdadeira fase. *Folha de São Paulo*, 18 mar. 1984.
- . Uma visão impressionista. *Folha de São Paulo*, 1 abr. 1984.
- . Os personagens negros estão sem autores. *Página Um*, São Paulo, Global, 1 (1) set. 1983.
- NUNES, Cassiano. A poesia negra, o modernismo brasileiro. *Cultura*, Rio de Janeiro, MEC, 2 (95): 117-23, jan./mar. 1972.
- NEVES, João Alves das. A Negritude na Academia. *O Estado de São Paulo*, 2 out. 1983.
- NASCIMENTO, Abdias. Carta a Dakar. *Tempo Brasileiro*, (9 e 10) abr./jun. 1966.
- OLIVEIRA E OLIVEIRA, Eduardo de. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Argumento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1 (3): 65-74(jan. 1974.
- POLÊMICA E DESORIENTAÇÃO NOS DEBATES SOBRE O NEGRO. *O Estado de São Paulo*, 24 maio 1985.
- RAMA, Angel. A transculturação na narrativa latino-americana. Rio de Janeiro, 1975, (2): 62-82.
- RECHERCHE, PEDAGOGIE E CULTURE. Número especial: *Afrique et Brésil*, (4) out./dez. 1983. Paris.
- RIBEIRO, Gibson. A nossa literatura vista sem dogmas nem tabus. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 17 mar. 1984.
- SANTOS, Joel R. dos. Negritude deve ser vista como forma de indianidade. Porto Alegre, *Zero Hora*, 14 set. 1985.
- SANTA CRUZ, Luís. A poesia negra no Brasil. *Cadernos Brasileiros*, nº especial "África", 4 (4): 46-64, s. d.
- SILVA, Luís. Literatura negro-brasileira: notas a respeito de condicionamentos. *Ébano*, 4 (19) dez. 1983.
- VIEIRA, José. Dança, música e poesia negra no Brasil. *Mensário do Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 2 (2): 665-67, 1938.

3. BIBLIOGRAFIAS E ANTOLOGIAS

- ANTOLOGIA COOPERATIVA DE NOVOS ESCRITORES BRASILEIROS. *Se-meando I, poesia*. São Paulo, Ed. dos Autores, 1983.
- ALVES, Henrique L. *Bibliografia Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro, Cátedra INL/MEC, 1979. 2. ed.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ed. de Ouro, 1967.

COUCEIRO, Solange Martins. *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. São Paulo. Encontro Nacional de Estudos Basrileiros, IEB/USP, set. 1973.

COLINA, Paulo, org. *Antologia contemporânea da poesia negra brasileira*. São Paulo, Global, 1982.

Zilá Bernd

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

NOTICIÁRIO

HOMENAGEM AO PROFESSOR DR. EGON SCHADEN

No dia 30 de abril de 1985, deu-se a outorga solene da Cruz de Oficial da Ordem do Mérito de República Federal da Alemanha ao Professor Dr. Egon Schaden. A trajetória acadêmica e a produção científica desse antropólogo brasileiro são sobejamente conhecidas, mas as duas saudações lidas por ocasião da solenidade destacaram seus esforços em prol do estreitamento das relações culturais entre o Brasil e a Alemanha, esforços que permearam toda a vida e a obra do Professor Egon Schaden.

Karl Muench, o Consul Geral da República Federal da Alemanha em São Paulo, saudou o condecorado com a seguinte alocução:

“Excelentíssimo Professor Schaden, é motivo de especial satisfação para mim e um prazer particular poder entregar-lhe hoje, aqui, no Consulado Geral, a Cruz de Oficial da Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha, no cumprimento de uma incumbência do Presidente da República Federal da Alemanha de homenagear um homem que nos longos anos de atividades profissionais granjeou grandes méritos no intercâmbio cultural brasileiro-alemão. Com resolução de 11 de março de 1985, o Presidente da República Federal da Alemanha outorgou ao Professor Dr. Egon Schaden a Cruz de Oficial da Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha.

O senhor, Professor Schaden, figura entre os mais destacados cientistas brasileiros de descendência alemã de nossa geração. Seu currículo apresenta brilhantes realizações no campo acadêmico e publicitário. É impossível imaginar um intercâmbio no sentido mais amplo, conforme é almejado por todos nós, sem a sua contribuição pessoal em prol da cooperação entre alemães e brasileiros na área científica e cultural.

Permita-me resumir algumas das suas inúmeras atividades que, do meu ponto de vista, são de especial significado: nascido em 4 de julho de 1913 em São Bonifácio, Estado de Santa Catarina, a sua carreira profissional e sobretudo a acadêmica, apresenta inúmeros pontos de contato com a vida cultural alemã. A partir de 1933, o senhor lecionou as matérias alemão, português, geografia e história em três escolas alemãs de São Paulo, entre outras no Colégio Visconde de Porto Seguro. A partir de 1943, o senhor atuou junto à Universidade de São Paulo onde alcançou renome como etnógrafo. Em 1965, o senhor foi indicado para catedrático de Antropologia naquela Universidade. Mesmo depois de aposentado como professor da Faculdade de Filosofia, o senhor continuava a lecionar na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo até o ano de 1983. Além disso, o senhor contribuiu de forma decisiva para a cooperação internacional no seu campo de atividades através de inúmeras atuações no Exterior como professor convidado e, sobretudo, o senhor granjeou grandes méritos na cooperação alemã-brasileira na área universitária. Das muitas atuações no Exterior quero mencionar as seguintes: no semestre de verão de 1961, o senhor atuou junto à Universidade de Hamburgo, no semestre de inverno de 1964/65 junto à Universidade de Frankfurt e no semestre de verão de 1967 junto à Universidade de Bonn. Em 1969, o senhor foi convidado pelo então Primeiro Ministro de Nordrhein-Westfalen para catedrático junto à Universidade de Bonn convite este que o senhor infelizmente não pôde aceitar devido a problemas familiares.

Aqui no Brasil o senhor atualmente figura entre os mais destacados etnógrafos e alcançou renome internacional sobretudo através de sua pesquisa sobre os índios. Suas publicações sobre os índios Guaranis fazem parte das obras-padrão da etnografia moderna, sendo que partes essenciais das mesmas foram traduzidas para muitos idiomas. Suas pesquisas sobre religião, mitos e mudanças culturais de grupos indígenas, cuja área ocupada se estende até o Estado de São Paulo, são de permanente valor para os especialistas do assunto.

O senhor, Professor Schaden, como pesquisador e autor de uma série de publicações, confrontou-se com questões relativas à mudança cultural em determinados grupos de imigrantes no Brasil. Neste caso específico, o senhor também pesquisou a imigração alemã no Brasil, mostrando o processo de mudança cultural das pessoas de origem alemã sob influência das condições locais. No Sesquicentenário da Emigração Alemã ao Brasil, o senhor pronunciou o discurso na Assembleia Legislativa de São Paulo.

O senhor granjeou também grandes méritos na Cooperação Cultural Brasil-Alemanha em São Paulo, desde a fundação da Sociedade Cultural Brasileiro-Alemã Hans Staden, dando apoio a esta instituição mediante conselhos e atos. Graças a sua iniciativa dispomos, desde 1953, do Anuário Hans Staden, como fonte importante de informações para as nossas próprias atividades. Finalmente, o senhor como membro, já há muitos anos, e atualmente também vice-presidente da entidade mantenedora do Instituto Goethe de São Paulo, colaborou decisivamente

para garantir a essa instituição o lugar de destaque que ocupa na vida cultural da capital de São Paulo.

A Cruz de Oficial da Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha é uma homenagem merecida para um brasileiro que de forma incomum granjeou méritos no intercâmbio cultural brasileiro-alemão e, além do mais, colaborou de maneira incansável para preservar entre os brasileiros de origem alemã os valores culturais alemães. Por isso somos-lhe muito gratos.

O meu discurso não seria completo se não incluísse nele um elogio à Sra. Margarethe Regina Schaden, esposa do nosso homenageado. Certamente, o Professor Schaden, como todos os grandes cientistas, não teria sido poupado de uma série de inconveniências se não tivesse ao seu lado uma esposa dedicada. Portanto, queremos render-lhe também os nossos sinceros agradecimentos e as nossas felicitações. Muito obrigado!"

À leitura do texto do documento da outorga, seguiram-se as palavras do Dr. Erich Arnold von Buggenhagen, professor emérito do IBILCE/UNESP — Campus de São José do Rio Preto:

"Faço uso da palavra nesta ocasião solene na qualidade de amigo do Professor Schaden, cuja vida tenho acompanhado por mais de quarenta e cinco anos e com quem tenho tido o privilégio de colaborar no setor cultural. Permita-me o caro amigo lembrar, como alemão que sou, pelo menos dois dos seus méritos no tocante ao intercâmbio cultural entre o Brasil e a Alemanha, méritos esses que correspondem a benefícios em favor de meu país.

As Universidades de Bonn, Frankfurt e Hamburg deram-se a honra de convidá-lo para dar aulas de Etnologia por um ou dois semestres. Tais convites não foram meros procedimentos rotineiros segundo os quais as universidades enriquecem ou dão brilho aos seus programas, contando com a colaboração de professores estrangeiros de prestígio internacional. Na época em que foram feitos os convites, a Etnologia, assim como algumas outras disciplinas na universidade alemã, encontrava-se em estado retrógrado, em comparação com outros países ocidentais, devido à supressão da liberdade de pensamento pelo notório etnocentrismo nacional-socialista. Alguns colegas alemães descobriram então que, graças também à sua formação alemã, o senhor conhecia muito bem as lacunas sensíveis da etnologia alemã e era o mais indicado para preenchê-las. Tanto é certo que a sua atividade foi coroada de êxito que os alemães lhe ofereceram, em caráter definitivo, o cargo de Professor Titular na Alemanha.

Quero falar também do seu papel decisivo na publicação da revista do Instituto Hans Staden, que o senhor editou anualmente por mais de duas décadas. Essa revista realiza tematicamente a idéia do intercâmbio cultural entre o Brasil e a Alemanha, tratando de assuntos relativos à terra e à gente do Brasil em língua alemã. O senhor soube mobilizar não só os especialistas brasileiros, mas

também os alemães interessados nas coisas do Brasil. O senhor deu-lhes a oportunidade de publicarem artigos, resenhas e comunicações. Além disso, para os alemães na Alemanha, o anuário era uma das janelas abertas para um pedaço grande e bom do mundo fora da Alemanha: o Brasil, mais um continente do que um país.

A contribuição que o senhor deu à Etnologia na Alemanha e a criação do *Staden-Jahrbuch* no Brasil são, ao meu ver, as suas principais realizações na área do intercâmbio teuto-brasileiro. Destaco apenas estas duas na qualidade de cidadão da República Federativa da Alemanha, mas agradeço não só como alemão, mas também como indivíduo, pois tirei proveito pessoal dessas atividades. Os seus estímulos levaram-me a meditar mais profundamente sobre a terra e a gente do Brasil e a compreendê-las melhor, o que me propiciou uma vida privilegiada e feliz neste país.

Ao Senhor Cônsul Geral, o meu agradecimento pela oportunidade de fazer uso da palavra nesta ocasião tão significativa. Ao Professor Schaden e à D. Margarida, os meus parabéns. Obrigado a todos”.

(T.H.)

*

DR. FLORESTAN FERNANDES: PROFESSOR EMÉRITO DA USP

A Congregação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, em sessão solene realizada em seu Salão Nobre, em 15 de dezembro de 1985, homenageou o conhecido sociólogo, outorgando-lho o título de Professor Emérito. A homenagem foi em reconhecimento ao trabalho intelectual do ilustre mestre que formou, na USP, toda uma geração de sociólogos, cientistas políticos e antropólogos que hoje responde pelo ensino e pela pesquisa das Ciências Sociais nas mais importantes universidades brasileiras.

Seu ex-aluno, Dr. Gabriel Cohn, atual Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais, onde por várias décadas o homenageado foi docente, falou em nome da Congregação, com a seguinte saudação:

“Esta Congregação reúne-se hoje para prestar homenagem a um professor da USP que só mesmo à força se afastaria dela. E foi preciso, como bem lembramos, um ato ditatorial para afastá-lo da Universidade com que se identifica no melhor sentido: ao deixar nela a marca do seu trabalho de mestre e intelectual militante.

A marca do grande mestre é sempre paradoxal: seu timbre está impresso na produção intelectual de pelo menos uma geração mas sua própria trajetória é vincadamente pessoal e inimitável. Ao se destacar ele não está aí para ser seguido



O Prof. Florestan Fernandes fala à Congregação, tendo a sua direita o Prof. Gabriel Cohn e a sua esquerda o Prof. João Baptista Borges Pereira, Diretor da FFLCH.

mas para ser enfrentado. O grande mestre, o professor emérito, não impõe soluções e induz à subserviência, mas apresenta desafios e incita à coragem. Medido por esses critérios, Florestan Fernandes é um mestre até a medula; instigante, inquieto, contraditório no miúdo, mas inteiramente coerente no essencial. E o que é essencial, na sua trajetória em pleno andamento? É sem dúvida o seu empenho em ser inteiramente sociólogo. E ser inteiramente sociólogo, para Florestan, sempre significou ser simultaneamente homem de ciência e homem político. Significa associar o rigor metodológico do cientista ao empenho militante do cidadão.

A síntese desses dois temas, que singulariza a posição de Florestan, consiste em que, nele, a reflexão orienta-se para uma intervenção na realidade *como sociólogo*. É verdade, que, de algum tempo a esta parte, o próprio Florestan parece ter sido levado a encarar com uma ponta de ceticismo essa concepção basicamente iluminista, em que um conhecimento disciplinado pelo rigor do método ganha sua dimensão prática pela sua capacidade de discernir as formas de expansão da racio-

nalidade no interior de processos sociais em curso e de fustigar o que eles tenham de irracional. Mas esse ceticismo, se houver, não se aplica com justiça ao cerne da sua reflexão. É que nele sempre foi muito clara a percepção de que a passagem do conhecimento social para a prática política fica a meio caminho quando se esgota na definição de formas de controle, por racionais que sejam. Controle racional da sociedade, sim, mas com uma condição inarredável: que seja democrático.

Ciência e política, conhecimento e militância, mudança social controlada e democracia, reforma e revolução — tudo isso converge para a tensão, sempre presente no pensamento de Florestan, entre o tema da ordem, que se define na análise, e o tema da democracia, que se define na intervenção prática na realidade social. E é essa tensão que dá o tom cripado, por vezes áspero, a sua obra. Mas isso não se reduz a uma questão de estilo. Trata-se de algo mais concreto, de uma relação problemática com uma sociedade também problemática, que resiste aos esforços para a construção da *ordem democrática*, único meio de resolver essa tensão. Os padrões cientificamente discerníveis de organização da sociedade e os dilemas da constituição histórica de uma ordem social democrática constituem, para Florestan, dois registros diversos de um mesmo grande problema. A boa formulação do problema numa sociedade concreta, aqui e agora, requer uma formação e uma perícia específicas, as do sociólogo; e a boa resposta não se obtém sem o engajamento militante como cidadão.

É nessa ordem de preocupações que também podemos encontrar as raízes de uma variante muito pessoal de ecletismo metodológico que ele elaborou, com base nas contribuições dos três grandes clássicos, Durkheim, Weber e Marx. Ao Durkheim, em busca de uma ciência social apta a ministrar diretrizes inequívocas para a intervenção racional na sociedade, com vistas a sanar os seus problemas e abrir caminho para que ela se desenvolva conforme seu padrão intrínseco, junta-se o Weber às voltas com uma sociedade incapaz de resolver os problemas derivados de uma revolução burguesa frustrada, e a ambos junta-se o Marx das macro-análises histórico-estruturais e da colocação na pauta de debates dos temas da luta de classes e da revolução. Importa aqui frisar que a solução encontrada por Florestan para as questões que o preocupavam, mediante o recurso aos clássicos, têm um caráter muito particular. Isso não foi aprendido de terceiros mas constitui uma solução própria. Dos pioneiros europeus na USP, ele não extraiu isso, mas sim a exigência de que a ciência se faça sem concessões, com o mais alto grau de rigor possível e sempre buscando suas formulações mais desenvolvidas. Uma vez incorporado esse dado básico, a busca dos elementos que efetivamente constituiriam seu repertório conceitual, converte-se numa busca muito pessoal. Em parte isso talvez derivasse da sua condição relativamente marginal social e cultural em momentos decisivos da sua formação e mesmo da sua vida profissional. Mas a isso deve-se somar o sempre presente empenho na militância política, que o levou, em 1964, a traduzir e apresentar Marx e, mais tarde, o levaria a não

seguir a via durkheimiana no sentido de Parsons nem a via weberiana no sentido de Aron, mas a incorporar a via marxista no sentido de Lenin. Um Lenin, aliás, interpretado como só um sociólogo o faria — e um sociólogo que um dia sentira o fascínio pela solução muito européia para problemas semelhantes dada por Mannheim, mas que não ficara preso a ela. (Aliás, a pesada marca de Mannheim no pensamento social brasileiro na década de 50 e o modo como Florestan passou por isso, merecem mais atenção dos nossos historiadores das idéias).

Uma questão básica para Florestan sempre foi a da possibilidade de se dizerem, de uma maneira especificamente sociológica, coisas que são politicamente relevantes, mas que escapam à perspectiva estritamente política. A vinculação fundamental entre o sociólogo e o cidadão tem como fulcro essa questão. A busca da resposta para ela singulariza em boa medida a posição de Florestan e encontra sua contrapartida em conceitos decisivos, como o de “ordem social competitiva”. Longe de ser um eufemismo para “sociedade capitalista” ou “sociedade burguesa”, esse conceito forma o ângulo específico pelo qual a sociedade possa ser pensada sociologicamente e não economicamente, ou politicamente. Não se trata de questão de linguagem, de substituir um economês por um sociologuês por exemplo, mas de fazer justiça à diversidade de níveis e dimensões da própria sociedade. É por essa via que o tema da ordem social competitiva vai-se desdobrando nos temas do desenvolvimento, da dependência, da revolução burguesa, da revolução socialista: cada vez mais saturado de conteúdo político mas sempre buscando explorar a vertente propriamente sociológica dos problemas. Problemas que, afinal, acabam sempre reduzindo-se a um, decisivo: o da construção da ordem social democrática, com particular referência ao Brasil.

Por isso mesmo, a reconstrução dos padrões de organização da sociedade não basta, por indispensável que seja. É preciso conhecer também as escolhas difíceis, os dilemas, que esses padrões abrem para os atores sociais básicos. Cumpre, portanto, identificar e conhecer esses atores, nos papéis que são chamados a representar nessa ordem social. Primeiro o povo, captado pelo segmento que teve o pior ponto de partida de todos para integrar-se nessa ordem social: o negro escravo. Depois, as classes dominantes burguesas, tanto mais mergulhadas no exercício da dominação quanto menos as estruturas da dependência lhes dão margem para avanços históricos reais. Padrões e dilemas; condições objetivas e ações possíveis; atores frustrados e oportunidades perdidas; por detrás desses temas constroem-se a questão das mudanças das condições e da criação de oportunidades novas.

Em trabalhos mais recentes de Florestan, vislumbra-se, sem prejuízo do rigor analítico, uma certa revitalização de temas utópicos — utópicos no sentido da preocupação não apenas com o aqui e agora mas com as virtualidades inscritas na sociedade presente e só realizáveis ao cabo de transformações mais ou menos profundas. Para ver isso é o caso de ler conjuntamente seu livro sobre a revolução

burguesa no Brasil e a obra que de certa forma é sua contrapartida, sobre a revolução cubana, e, finalmente, as reflexões sobre a Sociologia e a sociedade no capitalismo avançado, quando discute a “natureza sociológica da Sociologia”. Nessas três obras, que sintetizam uma etapa decisiva do pensamento de Florestan, articulam-se todos os seus grandes temas, num trabalho em que a análise mais implacavelmente crítica das condições presentes não obscurece o clarão da possibilidade que brilha no horizonte, e é discernível pela análise e alcançável pela ação, desde que ambas não esmoreçam e saibam caminhar juntas”.

(JBBP)

*

PROF. CLAUDE LÉVI-STRAUSS REVISITA A USP

Quase cinquenta anos após deixar a Universidade de São Paulo, onde foi professor por vários anos, o antropólogo Lévi-Strauss revisitou a Instituição, no dia 18 de outubro, por ocasião de sua volta a São Paulo, fazendo parte da Comitiva que acompanhou o Presidente François Mitterant, em sua vinda ao Brasil. Nessa oportunidade, o Prof. Lévi-Strauss foi homenageado por alunos e professores do Departamento de Ciências Sociais. Saudou-o em nome do Departamento o Prof. Egon Schaden, seu ex-aluno, destacando o papel do cientista francês na consolidação do ensino e da pesquisa da antropologia brasileira, através de sua docência na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Respondendo a saudação, Claude Lévi-Strauss relembrou seus antigos alunos de Antropologia, falou da emoção de rever São Paulo e de sua perplexidade com as dimensões atuais de uma desprestigiada universidade que ele ajudou a fundar. “Uma das grandes alegrias de meus derradeiros, de meus últimos anos”, finaliza Lévi-Strauss, “é ver que das poucas centenas de estudantes do passado, vocês fizeram uma Universidade tão importante, vocês chegaram a ser 48 mil alunos. E quero por isso agradecer-vos a oportunidade sem par que todos me deram de ter podido acrescentar o meu saber como uma parcela da obra que é hoje essa Universidade, a Universidade de São Paulo. Obrigado”.

*



O Prof. Lévi-Strauss dirige-se a alunos e professores do Depto. de Ciências Sociais. Compõem a mesa os antropólogos, Profs. Egon Schaden, João Baptista Borges Pereira e Eunice Ribeiro Durhan.

(JBBP)

*

XV REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Realizou-se em Curitiba, de 23 a 26 de março de 1986, a XV Reunião Brasileira de Antropologia, promovida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), organizada por uma equipe coordenada pela Profa. Dra. Cecilia M. V. Helm, da Universidade Federal do Paraná.

Paralelamente às atividades científicas (conferências, foruns, mesas-redondas, grupos de estudo, exibição de filmes), realizou-se a Assembléia Geral para aprovação de novos associados e a eleição da Diretoria e de novos membros que completarão o Conselho Científico no biênio 1986/87.

PROGRAMAÇÃO

Conferência

- Estrutura e Estratégias
Prof. David Maybury-Lewis (Harvard University)

Mesas-redondas

- Grandes Projetos de Impacto: a Questão Indígena e a Questão Camponesa
Lux Vidal (Coordenadora), Sílvio Coelho dos Santos, Mauro de Mello Leonel Jr., Lygia Sigaud
- Classe e Etnia no Brasil Contemporâneo
Roberto Motta (Coordenador), Roque de Barros Laraia, Giralda Seyferth, João Baptista Borges Pereira, Peter Fry
- A Questão da Objetividade: relação sujeito/objeto na pesquisa antropológica
Marília de Carvalho (Coordenadora), Carlos Rodrigues Brandão, Eduardo Viveiros de Castro, José Guilherme Magnani
- Antropologia e as Ciências do Comportamento Individual
Gilberto Velho (Coordenador), Márcia Nunes, Luiz Fernando Dias Duarte, Roberto Yukata Sagawa
- O Relativismo
Luiz Eduardo Soares (Coordenador), Eduardo Viveiros de Castro, Wanderley G. dos Santos, Hugo Lovisolo
- Política de Valorização da Cultura Local
Cecília M. V. Helm (Coordenadora), Carlos F. Marés Filho, Carlos Rodrigues Brandão, Antonio Augusto Arantes Neto

Grupos de Trabalho

1. Movimentos Sociais Indígenas
Coordenação: Aneliese Nacke
Maria Lygia M. Pires
Movimentos Sociais Rurais
Coordenação: Maria José Reis
Márcia S. de Andrade Kersten
2. História Indígena e do Indigenismo
Coordenação: Manuela C. Cunha
3. Antropologia do Campesinato
Coordenação: Giralda Seyferth
Klass Woortmann

4. Organizações Populares Urbanas: novas formas de participação política?
Coordenação: Guita Grin Debert
5. Política de Pesquisa Lingüística: as missões de fé e as línguas indígenas
Coordenação: Bruna Franchetto
6. Antropologia Estética e Ergologia
Coordenação: Berta Ribeiro
Lux Vidal
Luisa Fenelon
7. Linhas de Pesquisa com Línguas Indígenas
Coordenação: Aryon Rodrigues
Yonne Leite
8. Antropologia Educacional
Coordenação: Maria Laís Mousinho
9. Religião, Cultura e Identidade
Coordenação: Josildeth Consorte
10. A Questão Cultural: caminhos da antropologia urbana
Coordenação: Carmem Cinira Macedo
Ruben George Oliven
11. Música, Cultura e Sociedade no Brasil: problemas teórico-metodológicos na análise da música vocal
Coordenação: Rafael Bastos
Anthony Seeger
12. Antropologia da Amazônia: avaliação e perspectivas
Coordenação: Raymundo Heraldo Maués
13. Patrimônio Cultural
Coordenação: José Guilherme Magnani
14. Sexualidade no Brasil
Coordenação: Luis Mott
15. Antropologia Biológica
Coordenação: Eleidi Freire-Maia
Lodércio Culpí
16. Extrativismo na Amazônia
Coordenação: Mauro W. Barbosa de Almeida
17. Aculturação Indígena e Saúde
Coordenação: João Paulo B. Vieira Filho
Maria Andréa Loyola
18. Proposta de Trabalho Sobre Terras Indígenas
Coordenação: João Pacheco de Oliveira Filho

19. Rotas de Migração e Estilos de Vida dos Primeiros Habitantes da América do Sul
Coordenação: Pe. Schimtz
20. Arqueologia do Salvamento
Coordenação: Igor Chmyz
21. Família e Sociedade
Coordenação: Lia Zanotta Machado
Mariza Corrêa
22. Documentação Audiovisual: método e finalidades
Coordenação: Claudio Menezes
23. Antropologia Médica
Coordenação: Martin Ibañez-Novion
24. Antropologia da Mulher
Coordenação: Rosângela Digiovani
25. O Interdisciplinaridade na Pesquisa Pré-histórica
Coordenação: Silvia Maranca
Niéde Guidon

Diretoria e Conselho Científico (1986/1987)

Diretoria:

Presidente: M. Manuela L. Carneiro da Cunha (USP, SP)

Secretário: Ruben George Oliven (UFRGS, RS)

Tesoureira: Carmen Cinira de Andrade Macedo (PUC-USP, SP)

Conselho Científico:

Beatriz Gois Dantas (UFS, SE)

Julio Cezar Melatti (UnB, DF)

Lux Boelitz Vidal (USP, SP)

Mariza Correa (UNICAMP, SP)

Thales de Azevedo (UFB, BA)

Anaíza Vergolino (UFP, PA)

Cecília M. V. Helm (UF)

Eduardo Viveiros de Castro (MN, UFRJ)

Nássaro Nasser (UFRGN, RGN)

Rosilene Alvim (MN, UFRJ)

Roberto Cardoso de Oliveira (ex-Presidente) (UNICAMP, SP)

IN MEMORIAM

LUIS PEREIRA

1933 — 1985

Há um certo alento no meio em que se cultiva a Sociologia com a reabertura de concurso público para o preenchimento de cargos de professores desta ciência nas escolas paulistas de segundo grau. E nada mais justo, depois da situação a que foi submetida a Sociologia, naquele grau de ensino. Primeiro, ela foi confinada, não se ampliando seu quadro de docentes e nem preenchendo as vagas abertas pelos professores que se aposentavam, ou deixavam o cargo por qualquer razão; depois, ela foi sendo diluída em disciplinas sucedâneas que a desfiguraram em seus objetivos, em sua metodologia e na postura intelectual com que ela se firmou no quadro geral das ciências e, em particular, no das ciências sociais; finalmente, ela foi banida do ensino de segundo grau, onde se instalara desde o começo do século.

Tudo isso levava a crer que tivera sucesso um plano elaborado e posto em execução de modo implacável pelos poderosos da época. Mas apesar de tudo, não faltaram resistências e nem denúncias a essa camisa-de-força imposta aos cientistas sociais. Hoje, tudo isso é amplamente conhecido e dispensa comentários mais detalhados.

Agora, em momento menos adverso, para o qual aquelas resistências e denúncias tiveram contribuição importante, torna-se justo lembrar Luis Pereira. Esse professor do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo foi um desses resistentes e denunciadores do combate que foi movido às Ciências Sociais. Hoje, ele já não vive para compartilhar do alento produzido por essa boa nova, que representa mais uma reconquista. Ao falecer, em julho deste ano, vencido por longa enfermidade a que

soube resistir com bravura, ele deixou uma obra que dá bem conta de sua operosidade: artigos, livros, traduções, cursos ministrados, teses orientadas e argüidas, além do bom combate em congressos, mesa-redondas e no exercício da presidência da Associação dos Sociólogos do Estado de São Paulo, que ele ajudara a fundar. Em tudo isso seu nome se impunha como certeza de dedicação a cada compromisso e de competência no desempenho de cada tarefa.

Esses atributos caracterizam seus estudos em várias áreas da Sociologia. Ao tratar da educação, ele assinalou de forma precisa as condições adversas enfrentadas por nossa escola e as limitações vividas pelo magistério. Com essas interpretações ele contribuiu também para que se apreendesse o reverso da medalha: a extraordinária potencialidade que se contém num processo, o educativo, que tantos se obstinam em prejudicar.

Creio que se encontra, precisamente, aí uma parcela de destaque de sua contribuição, ainda válida, na situação atual dos problemas educacionais. É que a reproposição do papel e do significado da escola dá-se num momento nacional em que, apesar do que se proclame, testemunhamos antes a busca do que a consecução de melhores dias para o País e seus educandos.

Como a ciência não prescinde dos que a cultivem e os cientistas sempre se beneficiam dos que lhes sirvam de modelos, Luiz Pereira é bem um nome a ser associado a essa nova etapa que se abre ao sociólogo na esfera da educação; é um estímulo aos que se iniciam, representando, ao mesmo tempo, um conforto aos que não desanimam.

Teófilo de Queiroz Junior

Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo

BIBLIOGRAFIA

Indianer Brasiliens. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden zum 100. Geburtstag des Jenenser Indianerforscher Curt Unckel-Nimuendajú 1983/84. (Prefácio de Peter Neumann, texto de Klaus-Peter Kästner). Dresden 1983. 100 p. illus.

Dentre os diversos eventos comemorativos do centenário de Curt Nimuendajú (1883-1945) destacou-se a exposição montada pelo Museu de Etnologia de Dresden na República Democrática Alemã, particularmente por exhibir materiais etnográficos até então nunca expostos (Kayapó, Timbira e Guajajara), os originais das fotos tiradas em campo pelo pesquisador e, preciosidade máxima, a primeira versão de *Os Timbira* que se considerava perdida.

Em 1928 e 1929, incentivado por Fritz Krause, então diretor do Museu de Etnologia de Leipzig, Nimuendajú empreendeu expedições de coleta etnográfica ao Brasil para suprir os acervos dos museus da especialidade em Leipzig, Hamburgo e Dresden. Enquanto as duas primeiras instituições já haviam exibido esses materiais em exposições temporárias, não se sabia com precisão o que guardava a de Dresden do legado de Nimuendajú. O presente catálogo é muito elucidativo a esse respeito, além de cuidadosamente preparado.

A fim de traçar a trajetória de Nimuendajú no mundo etnográfico brasileiro, os organizadores da exposição procuraram elucidar as influências que atuaram sobre ele — mostrando, p. ex., o patrimônio da expedição ao Araguaia liderada por Fritz Krause em 1908/09, hoje guardada em Leipzig — e o estímulo que ele constituiu para seus contemporâneos alemães — exibindo a coleção que o empresário têxtil Siegfried Waehner e sua esposa Ilse reuniram de 1930 a 1938 entre os Tukuna do alto Solimões por sugestão direta de Nimuendajú.

Muitos desses valiosos materiais são reproduzidos em preto-e-branco nas páginas 53-100 do catálogo. O texto que antecede essa parte ilustrada é de autoria de Klauss-Peter Kästner, um profissional que vem se dedicando à espinhosa tarefa de conferir "status" à pesquisa com materiais etnográficos de museus. A conhecida biografia de Nimuendajú (pp. 5-9) é enriquecida com os frutos da investigação de Georg Menchén (*Nimuendajú, Bruder der Indianer*. Leipzig, Brockhaus, 1979. 236 páginas.) sobre o período formativo do pesquisador em sua cidade natal, Jena. Segue-se uma explicação dos princípios que nortearam a montagem da exposição e, finalmente, a história da investigação científica dos grupos indígenas representados (Karajá, Javahé, Kayapó, Timbira, Guajajara, Tukuna) e o contexto sócio-cultural em que os respectivos artefatos devem ser considerados (pp. 12-48). Um glossário dos termos técnicos utilizados (pp. 49-50) facilita a leitura ao visitante erudito não especializado, seguindo-se uma seleção bibliográfica.

De alto interesse são as fotografias tiradas em campo por Krause, Nimuendajú e Waehner, de que os técnicos de Dresden e Leipzig conseguiram obter reproduções de bom nível. Legendas cuidadas valorizam o testemunho etnográfico de cada chapa, o que torna particularmente valioso o material de Nimuendajú inspirado em cenas da vida cotidiana e cerimonial.

Em suma, trata-se de um catálogo útil para diversos interesses de pesquisa e acredito que surtirão efeito pedidos dirigidos a Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden, Karl-Marx-Platz, Japanisches Palais, 8060 Dresden, RDA.

Thekla Hartmann

*

KARIN HISSINK und ALBERT HAHN. *Die Tacana. Argebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954. I: Erzählungsgut*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1961. (692 p. illus. resumos em espanhol e inglês) — *II: Daten zur Kulturgeschichte*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984. 251 p. illus., resumos em espanhol e inglês.

Karin Hissink (1907-1981) não foi figura familiar ao antropólogo brasileiro. O círculo mais amplo de americanistas europeus, porém, via nela um dos seus membros mais notáveis, graças às pesquisas que desenvolveu entre grupos indígenas da Bolívia oriental, particularmente entre os Tacana e seus vizinhos. Ao escrever um artigo sobre as máscaras dos índios Chimanes, destinado a integrar as *Contribuições à Antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden* (Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, vol. 4, São Paulo, 1981, 362 páginas), um tributo seu ao amigo de longa data, não adivinhava por certo que encerrava definitivamente uma extensa lista de publicações.

Karin Hissink encontrou o caminho para a etnologia, e em especial a americanística, percorrendo as trilhas da filosofia e da pré-história em estudos universitários realizados em Lausanne, Munique e Berlim. Doutorou-se em 1933 com uma tese sobre máscaras como elemento decorativo de fachadas das velhas edificações da península de Yucatan. Embora suas primeiras experiências de campo ocorressem em 1934 e 1935, na Transjordânia, e no deserto da Líbia, no âmbito de grandes projetos do Instituto Frobenius de Frankfurt, voltados para o estudo sistemático de pinturas rupestres, o interesse primordial de Karin Hissink encontrava-se nas Américas, central e do sul, que visitou em diversas ocasiões posteriores. As publicações resultantes encontram-se nos necrológios que lhe dedicaram Otto Zerries (*Paideuma* 27: 3-6), Hermann Trimborn (*Zeitschrift für Ethnologie* 107, 1: 3-6) e Eike Haberland (*Anthropos* 77: 561-563).

Desde o começo da guerra, em 1939, à medida que os colegas eram convocados para o "front", Hissink foi assumindo a direção do Instituto Frobenius, encarregando-se p. ex., da salvaguarda das coleções etnográficas e arqueológicas antes que os bombardeios de março de 1944 destruíssem a sede da instituição, que passou a funcionar na casa dessa mulher de fibra, já que ela mesma sofrera pesadas perdas no âmbito mais estreito da família durante a hecatombe. Apenas nos anos 50, restabelecidas as bases políticas e financeiras do seu país, foi-lhe possível voltar à pesquisa de campo, dentro de um amplo projeto dedicado às interrelações entre os Andes e as terras baixas amazônicas. Karin Hissink passou a trabalhar, de abril de 1952 a junho de 1954, entre os Tacana, os Chama e os Chimane do oriente boliviano. Acompanhava-a o pintor Albert Hahn que, antes de cair prisioneiro de guerra dos russos, havia adquirido seu batismo de fogo nas lides de campo durante a expedição do Instituto Frobenius à Indonésia oriental em 1937/38. A colaboração de artista e etnóloga mostrou-se profícua: retratos de informantes traçados com rara empatia de temperamentos, caráter e experiências de vida acompanham 395 narrativas — sem contar as variantes — da rica tradição mítica dos Tacana.

Depois de uma introdução de 32 páginas, voltada para o contexto em que essa tradição se ancora, seguem-se os textos, divididos de acordo com os temas que os autores extraíram deles: passado e futuro da Terra; origem e organização do mundo atual; deuses e seres divinos; espíritos; animais; o animal e o homem; as plantas e o homem; os objetos e os homens; seres humanos; competições; discussões; tradições históricas; influências externas expressas em alterações dos temas precedentes. As observações finais do livro constituem uma tentativa de captar a visão de mundo dos Tacana com base no material elencado. Em sua resenha (*Zeitschrift für Ethnologie* 90, 2: 311-316), Hermann Trimborn observou que, a partir desse material inteiramente inédito dos Tacana, os autores acabam por constatar — como o fez Karl von den Steinen para as tribos do Alto Xingu, além de Walter Krickeberg e o próprio Trimborn para os povos agricultores das terras baixas sul-americanas em geral — a vinculação desse pensamento mítico no mundo de representações de caçadores e coletores. Hissink e Hahn ainda conseguem isolar e delimitar dois componentes, um mais antigo e outro mais recente, nesse horizonte

caçador. A forma de apresentação dos textos não inibe, porém, o leitor de orientação teórica divergente de fazer uso do manancial de dados contidos nesse primeiro fruto da expedição.

Perpassando dos conhecimentos hauridos na tradição oral dos Tacana, o segundo volume concentra-se nos aspectos econômicos, sociais e religiosos da vida nas comunidades de Ixiamas, Tumupasa e San José de Uchupiamonas. Demografia, aldeias e casas, atividades de subsistência, tecnologia e ergologia, ciclo de vida e mundo das crenças e práticas religiosas são as grandes subdivisões do livro, seguidas de um apêndice — elaborado por Vera-Dagny Stähle e Ingeborg Hernandez — com as letras, em espanhol e em alemão, de 13 canções Tacana. Depois da exaustiva bibliografia (pp. 230-251) vem 24 pranchas fotográficas que abordam os principais assuntos tratados no texto.

O que enriquece sobremaneira esse segundo volume é a preocupação com o detalhe que se expressa em 108 ilustrações de Albert Hahn. Além dos diversos mapas e das plantas baixas das edificações das comunidades investigadas — e de interesse especial são as das casas de culto e dos altares — todos os aspectos da tecnologia e da ergologia são comunicados visualmente através de recursos gráficos novos de grande impacto e extraordinária precisão e beleza. Técnicas têxteis e cesteiras, por exemplo, tão difíceis de destrinchar através da palavra escrita, explicam-se por si mesmas nestes magníficos desenhos. Entre as páginas 106 e 118 enchem os olhos os motivos empregados na tecelagem de faixas, cintos e bolsas, enquanto pequenas legendas esclarecem o conteúdo simbólico de cada um deles. Como não podia deixar de ser, em vista da formação dos dois autores, o fio condutor na apresentação do material consiste no cuidado em evidenciar a cada passo a íntima e indissolúvel relação entre as concepções mítico-religiosas dos Tacana e a sua vida cotidiana. Não é, pois, de admirar, que o capítulo mais denso e rico do livro seja votado às divindades, às tradições mágico-religiosas que presidem à caça e à pesca, aos sonhos e seu significado, à figura do médico-feiticeiro, ao culto, às festas tradicionais e a celebrações de origem cristã.

Thekla Hartmann

*

MARIA BEATRIZ ROCHA TRINDADE E JORGE ARROTEIA: *Bibliografia da Emigração Portuguesa*. Lisboa, Instituto Português de Ensino a Distância, 1984, 90 páginas.

Os que estudam a complexa problemática das migrações humanas sabem avaliar o grande alcance de um inventário bibliográfico como este, feito pela Profa.

Maria Beatriz, da Universidade Nova de Lisboa e o Prof. Jorge Arrotéia, da Universidade de Aveiro, que há anos vêm se dedicando a pesquisar tais fenômenos, tanto em seu país como em países de imigração. Ainda recentemente, a Profa. Maria Beatriz deu pequena mostra de seu trabalho de pesquisadora, durante Congresso Internacional de Imigração realizado na Universidade de São Paulo. Naquela oportunidade, a co-autora do livro em resenha fez uma excelente exposição a respeito dos "brasileiros" de Portugal, isto é, dos migrantes portugueses que retornaram à pátria e lá procuraram construir uma paisagem, principalmente arquitetônica, que lembrava o Brasil. Esse fato que Guilhermino Cesar registrou na literatura ficcional portuguesa, em que o migrante constrói e manipula nova identidade étnica, é apenas um ponto, tão fascinante quanto pouco conhecido, do complexo processo migratório que cada uma das publicações arroladas no inventário se encarrega de ir destrinchando, de vários ângulos teóricos e metodológicos, com maior ou menor êxito.

Sem dúvida alguma, é muito oportuna essa sistematização bibliográfica, não apenas porque preenche uma lacuna há muito sentida pelos estudiosos, como surge no momento em que o tema ganha novos significados nos dias atuais com o redimensionamento maciço das correntes migratórias para países sem tradição de receber "estranhos", como ocorre, por exemplo, com países europeus super-industrializados. A França, em suas inusitadas manifestações etnocêntricas contra os indesejáveis imigrantes, entre os quais situa-se privilegiadamente o contingente português, é o exemplo de como a migração desencadeia uma série de fenômenos que devem ser atualizados na agenda de reflexão e de pesquisa dos cientistas sociais.

João Baptista Borges Pereira

*

MARIVONE MATOS CHAIM. *Aldeamentos indígenas: Goiás 1749-1811*. 2a. ed. São Paulo, Nobel/INL, 1983. p. 227.

Esta obra da historiadora goiana Marivone Matos Chaim, da Universidade Federal de Goiás, foi inicialmente sua tese de doutoramento defendida em 1973 na Universidade de São Paulo. A primeira edição saiu no ano seguinte, patrocinada pelo Departamento Estadual de Cultura do Estado de Goiás, com um número reduzido de exemplares.

Na introdução a autora define seus objetivos: "O presente trabalho busca dimensionar até que ponto o índio constitui um entrave à ocupação da terra pelo povoador e, da mesma forma, o papel desempenhado pela política de seu aldeamento como contribuição à fixação e ao desenvolvimento dos núcleos de povoa-

mento surgidos no século XVIII. Tenta, ainda, pôr em destaque, o papel desempenhado pelos sertanistas no processo de aldeamento dos silvícolas, representando aqueles o único apoio dos governantes ante as dificuldades de pacificação das tribos hostis.

Para atingir seus objetivos Marivone lança mão de vasta documentação, alguns inéditos, outros já publicados, incluindo manuscritos, documentos oficiais publicados, memórias, relatos, descrições de viajantes, periódicos, cartas, mapas, além de enorme referência bibliográfica. Os arquivos pesquisados foram o Arquivo do Museu das Bandeiras (GO), cidade de Goiás, Serviço de Documentação do Estado de Goiás, atualmente denominado Arquivo Histórico de Goiás (Goiânia-GO) e Arquivo Nacional (RJ).

As datas limites de seu período de estudo constam como subtítulo de seu trabalho. Indicam a instalação da Capitania de Goiás (1749), quando se separou da Capitania de São Paulo, à qual estava vinculada desde sua origem, iniciando vida autônoma com a posse do primeiro governador D. Marcos de Noronha e o retrocesso na política indigenista com a publicação da carta régia de 5 de setembro de 1811. Esta modificou a política indigenista de proteção ao índio até então adotada pelos reis portugueses. A partir desta carta régia defende-se a extinção do índio, visto ser ele inútil à produção, iguala-o aos irracionais e o qualifica de desconfiado, indolente e traiçoeiro. Pertencendo a uma raça inferior não deveria se misturar à raça branca para não influenciar negativamente no futuro da colônia.

O estudo se refere, portanto, à segunda metade do séc. XVIII penetrando na primeira década do séc. XIX e se limita ao território goiano.

Os 5 capítulos que compõem o trabalho estão assim divididos:

Capítulo I — “A Capitania de Goiás”. Aqui estão citados os aspectos físicos, como localização, limites, relevo, clima, hidrografia, e históricos, compreendendo o desbravamento do Brasil Central pelos bandeirantes paulistas e religiosos amazonenses, a descoberta do ouro pelos paulistas e o conseqüente processo de povoamento e a dificuldade da administração da capitania no seu início, incluindo entre as dificuldades o problema indígena.

Capítulo II — “Os grupos tribais da Capitania de Goiás no século XVIII”. A autora trata dos indígenas (Tupi e Jê) existentes na capitania naquele século. Apresenta-os por áreas: meridionais, setentrionais e da região da ilha do Bananal. A seguir trata do relacionamento colonizador-índio e do papel dos administradores. Destaca as inúmeras escaramuças havidas com os índios Goiás, Araxá e Kayapó, até 1780 quando, submetidos, foram os últimos alojados na aldeia D. Maria I, após um século de tentativas, terminando no sul da província o problema indígena. Agora o mesmo problema se desloca para o norte, onde a penetração branca vai encontrar resistência das tribos Akroá, Xakriabá, Xavante e Canoeiros.

Os Xakriabá foram submetidos e aldeados em 1751, em São José do Duro, também conhecido por Formiga. No ano seguinte foi a vez dos Akroá, recolhidos na aldeia de São Francisco Xavier do Duro. Em 1757 fugiram daí e voltaram aos ataques, somando-se aos dos Xavante, submetidos em 1788 e aldeados no Carretão, e aos Canoeiros, que nunca se submeteram. Nas proximidades da Ilha do Bananal viviam os Kapepuxi, Javaé e Karajá, todos pacíficos, aldeados em 1775 em Nova Beira. A linguagem utilizada pela autora é a usual, ou seja, a do branco, do vencedor, descrevendo o indígena e suas ações sob sua ótica, reproduzindo a linguagem dos documentos.

Capítulo III — “A política pombalina e o índio como povoador”. É analisada a mão-de-obra indígena utilizada desde o descobrimento, as várias e contraditórias leis portuguesas a respeito de sua escravidão, o interesse dos missionários e dos colonos e, na prática, a sempre escravidão dos índios; a legislação indígena pombalina, a intenção de Pombal em transformá-los em mão-de-obra agrícola devido a decadência da mineração, através de sua pacificação, catequese leiga e aldeamento e as duas etapas desta nova política. A primeira de 1749 a 1772 quando se procurou tratar o indígena com “suavidade e persuasão” segundo as recomendações régias (nem sempre obedecidas) e onde se permitia, se necessário, a guerra. Esta se fazia utilizando o “índio manso” contra “os bravos”. Foram pacificados e aldeados neste período os Akroá e os Xakriabá, embora tenham fugido em 1757. Neste período foi extinto o Regimento das Missões e criado o Diretório, com características novas, pois tirava o índio da influência dos missionários e da situação de segregado para incentivá-lo à miscigenação, visando transformar os aldeamentos em núcleos de povoamentos. A partir de 1760 até o final da primeira etapa houve ataques dos índios Xavante no norte e Kayapó no sul. E a guerra ofensiva foi novamente permitida apesar de certas limitações.

Na segunda etapa, de 1772 até o final do século, é que será aplicada de forma efetiva e sistemática a política pombalina, segundo a autora, visando o indígena para a ocupação efetiva do território com a revigoração do sistema de aldeamento, apesar da oposição dos colonos, apegados ao método da guerra ofensiva. Novas bandeiras de pacificação são organizadas com o objetivo de persuadir os indígenas a se aldearem. Proíbe-se o uso da força. Constróem-se novos aldeamentos. É pacificado o Xavante que tanto inquietava o norte da Província. Esta política pacifista será mantida até o final do século, quando a carta régia de 5 de setembro de 1811 imporá novamente o velho sistema de guerra ofensiva e o cativo dos prisioneiros.

Capítulo IV — “Aldeamentos reais na Capitania de Goiás”. Analisa a atuação dos sertanistas ao fustigar ou pacificar tribos indígenas a serviço dos governadores e/ou colonos nomeando os mais importantes que atuaram em Goiás, destacando entre eles Antônio Pires de Campos, João de Godoy Pinto, José Pinto da Fonseca que aldeou os Karajá e Javaré, Wenceslau Gomes da Silva, pernambucano que aldeou os Xakriabá e Akroá, etc. A certa altura, observa a autora, que “conse-

guiram conquistar a Capitania para o branco povoador, sem o expor a grandes hostilidades do gentio, colaborando assim para o povoamento da região" (p. 107), visão, sem dúvida, do colonizador. O aldeamento das tribos indígenas iniciou com o primeiro governador da Capitania, D. Marcos de Noronha, em 1749, por ordem do governo da metrópole.

Segue-se um período de construção de grandes aldeamentos reais, que a autora descreve, como o de São Francisco Xavier do Duro ou Formiga orientado pelos jesuítas e que acolheu os Xakriabá e Akroá; São José do Duro para os Akroá, também sob a direção dos jesuítas. Estes índios se revoltam, fogem e a política de aldeamento sofre um abalo, sendo retomada pouco depois. Constroem, então, o aldeamento de São José de Mossâmedes que abrigou Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, Karijó e Naudez; Nova Beira, na ilha do Bananal, para os Karajá e Javaé; Maria I, para os Kayapó e Carretão ou Pedro III, para os Xavantes. Com a submissão destes índios encerrou-se em Goiás, no século XVIII, a política de redução das tribos hostis ordenada pela Coroa. Termina o capítulo uma pequena descrição da economia e administração desses aldeamentos.

Capítulo V e último — "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão". Analisa a administração dos aldeamentos antes e depois da criação do Diretório, ou seja, do Regimento composto por 95 parágrafos idealizado pelo Capitão-General do Grão-Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Inicialmente foi válido para os aldeamentos do Maranhão e Pará, posteriormente, em 1758, estendido à Capitania de Goiás. Embora fosse restritivo às aspirações do Marquês de Pombal em relação ao problema indígena, este o aprova, substituindo, deste modo, o antigo Regimento das Missões. O novo Regulamento se manterá até 1789 quando foi extinto. A autora faz um balanço crítico da administração dos aldeamentos sob o Diretório. A seguir, conclui sua obra analisando os motivos do insucesso dos aldeamentos que para ela foram: a má administração, maus tratos aos indígenas e falta de clérigos seculares e regulares.

A rica bibliografia consta de documentos, memórias, relatos, periódicos, cartas, mapas e obras especializadas sobre o assunto. Acompanha como anexo, publicação de nove documentos, destacando-se o Anexo VI "Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão em quanto sua Magestade não mandar o contrário", publicado com todos os seus 95 parágrafos.

Oswaldo Martins Ravagnani

*

SYLVIA CAIUBY NOVAES (org.) *Habitações indígenas*. São Paulo, Nobel/EDUSP, 1983. 196 p.

Mais uma obra da EDUSP em convênio com a Editora Nobel vem enriquecer a Antropologia numa de suas áreas carentes. Como o nome diz "Habitações indí-

genas" é uma coletânea de sete textos sobre arquitetura ameríndia, coordenada pela professora da Universidade de São Paulo, Sylvia Caiuby Novaes, que além da introdução participa com um trabalho sobre a casa bororo. Dos sete autores, seis são antropólogos e um, Cristina Sá, é formada em arquitetura e arqueologia com mestrado em História da Arquitetura.

Essa coletânea se dedica ao estudo da organização social do espaço doméstico em nove sociedades indígenas do Brasil, distribuídas nesta ordem: Timbira (Ran-kokamera, Jê), estudada por Maria Elisa Ladeira no texto: "Uma aldeia Timbira"; Xavante (Jê), estudada por Aracy Lopes da Silva com o texto "Xavante: casa — aldeia — chão — terra — vida"; Bororo, analisada por Sylvia Caiuby Novaes em "As casas na organização social do espaço bororo"; Kayapó — Xikrin (Jê) e Parakanã (Tupi) por Lux Vidal em "O espaço habitado entre os Kayapó — Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), do médio Tocantins, Pará"; Yawalapiti (Aruak), Karajá e Xavante em "Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros", de Cristina Sá; Waiãpi (Tupi) em "A casa Waiãpi" de Dominique Gallois e finalmente os Wayana (Karibe) em "Onde os Wayana penduram suas redes?", de Lúcia Hussak van Velthem.

O objetivo principal da obra é fornecer elementos etnográficos sobre a casa indígena. Inclui informações desde sua localização no espaço da aldeia, construção, material empregado, mão-de-obra, etc..., até a ocupação interna do espaço por seus moradores. A descrição e a análise dos tipos de construções conhecidas e utilizadas por uma dada sociedade, como a casa habitação, casa dos homens, casa dos solteiros, casa de objetos sagrados, casas de acampamentos provisórios durante as caçadas, etc., são comparadas com a utilização de outros espaços pelo mesmo grupo.

Cuidadosamente as autoras trataram de sociedades indígenas pertencentes aos mais variados troncos lingüísticos, como Jê, Tupi, Aruak, Karibe, Bororo e Karajá e localizadas em diferentes áreas do Brasil, entre elas as do cerrado, de transição cerrado-floresta e de floresta primária, não se esquecendo de analisar, embora rapidamente, a influência do meio ambiente e a adaptação social a ele. Como diz Sylvia Caiuby Novaes na Introdução — "O importante a notar é que cada sociedade adotou uma solução específica quanto a sua adaptação ao meio ambiente". E embora muitas delas estejam localizadas em regiões próximas umas das outras e às vezes vizinhas "concebem o espaço a ser habitado de forma absolutamente distinta".

Importante ressaltar é que todos os sete textos se originaram de pesquisa de campo empreendida por suas autoras e que são fartamente documentados com fotografias, desenhos, plantas e esquemas, num total de 168 ilustrações. Acompanha cada texto uma referência bibliográfica.

De modo geral os artigos tratam rapidamente da história e localização da tribo estudada, da organização da aldeia, e mais detidamente na casa. As várias

fases de sua construção, a ocupação do espaço interno pelas famílias e a distribuição dos objetos no seu interior. Destaque especial é dado à oposição pátio (central, masculino e de uso social) e periferia (feminino e doméstico) e à organização da família, da descendência e das regras de residência, intimamente relacionadas com a ocupação e uso do espaço. Em alguns artigos são tratadas as casas originais e as alterações sofridas em decorrência do contato com a sociedade nacional. E aqui deparamos com uma observação de Cristina Sá quando nas observações finais afirma: — ... “a organização do espaço se evidencia como muito mais resistente à mudança do que a forma ou a tecnologia construtiva, quer se trate do espaço da unidade de habitação ou do conjunto de habitações, isto é, de casa ou da aldeia”.

Enfim, trata-se de uma obra que traz contribuições a um campo pouco conhecido e explorado pelos antropólogos.

Oswaldo Martins Ravagnani

*

ANTON LUKESCH. *Bearded Indians of the Tropical Forest. The Asuriní of the Ipiacaba. Notes and Observations on the First Contact and Living Together*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt. Graz, Austria, 1976, 143 pp. e 64 figuras.

O presente livro trata dos Asurini do rio Ipiacaba, grupo de língua Tupi em inícios de aculturação, contactado pacificamente pela primeira vez em 1971 por uma expedição de que participa o autor. A “pacificação” dos Asurini insere-se num período de tentativas de colonização na Amazônia, abertura da Transamazônica e decorrente invasão do território tradicional desta tribo — à margem direita do baixo rio Xingu.

Em estilo monográfico, a obra apresenta primeiramente dados históricos relativos a esta tribo guerreira e suas acirradas lutas contra tribos vizinhas Juruna, Arara, Kayapó (Gorotire e Xikrin) além de seringueiros e “gateiros” da região.

Dado o pouco tempo de permanência entre os Asurini do rio Ipiacaba, o autor alerta quanto à precariedade do material obtido. O livro limita-se a um esboço inicial da vida, costumes, cultura material e espiritual dos Asurini carecendo, evidentemente, de um aprofundamento mais sistemático de problemas tais como o ciclo de vida, a estrutura social, a mitologia e a religião Asurini.

Durante sua estadia, o autor e sua equipe visitaram uma segunda aldeia Asurini mais numerosa do que a primeira, onde se estabeleceram após os primeiros contactos pacíficos.

Os dados demográficos iniciais são pouco consistentes dada a dispersão temporária dos Asurini e as visitas entre as aldeias.

O autor fornece dados iniciais sobre cuidados corporais (corte de cabelo, depilação, deformações corporais, pinturas, indumentária, saúde e higiene), língua (compara-a com informações linguísticas dos Asurini de outras áreas e dos Tupi antigos), arquitetura externa e interna, animais domésticos, dieta e principais atividades produtivas, música, dança e vida cerimonial.

Desenvolve com alguns detalhes as práticas de cura, embora deixe de relacioná-las com o mundo sobrenatural, tarefa evidentemente demasiado difícil para condições de pesquisa tão precárias.

Sob o ponto de vista da cultura material, apresenta dados relativos a matérias primas (resinas, cera, cordas, fios) armas (arcos e flechas), cerâmica, cestaria, objetos de uso doméstico (aparelho de ignição, pilão, ralador, banco e recipientes de cabaça) e cerimonial (cigarros, instrumentos musicais de sopro) e enfeites (colares, braceletes, cintos, brincos).

Especialmente interessantes são as observações feitas pelo autor sobre a rejeição de armas de fogo e a alta valorização dos seus arcos tradicionais, fato que destaca os Asurini de outras tribos brasileiras como os Kayapó, mais hostis ao visitante estrangeiro.

Renate Brigitte Viertler

*

THEKLA HARTMANN. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. vol. III. Völkerkundliche Abhandlungen. Band IX. Publikationsreihe de Völkerkunde. Abteilung des Niedersächsischen Landesmuseum u. der Ethnologischen Gesellschaft. Herausgegeben von Hans Becher. Dietrich Reimer Verlag. Berlin, 1984, 724 pp. e XXXIII pranchas.

Instrumento indispensável à investigação científica, a *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* vem suprir com seu terceiro volume uma das grandes lacunas sentidas pelos antropólogos brasileiros: a do acesso a fontes de dados publicados após 1967 e não incluídos no trabalho de compilação bibliográfica de Herbert Baldus.

Como bem o ressalta a autora em sua Introdução, os comentários e a seleção de títulos sempre refletem características de personalidade e opções do compilador.

O presente volume descreve o conteúdo de 1765 trabalhos publicados entre 1967 e 1982. Deixa de considerar publicações arroladas em bibliografias organizadas

por centros de documentação de assuntos indigenistas, por lingüistas, geneticistas e arqueólogos.

Apesar da necessária restrição do âmbito de cobertura frente a um número cada vez maior de trabalhos científicos, a presente publicação constitui um dos marcos mais importantes na história recente das publicações científicas brasileiras.

Renate Brigitte Viertler

*

EDYR RESENDE FLEISCHER (org.) *Bibliografia Analítica do Negro Brasileiro*.
Brasília, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984. 183 páginas.

A ciência antropológica que estuda as nossas populações indígenas tem há décadas a sua bibliografia analítica, hoje, representada pelos três volumes da *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*: o primeiro publicado em 1954; o segundo, em 1968 e o terceiro, em 1984. Os dois primeiros volumes foram elaborados pelo saudoso Prof. Herbert Baldus e o mais recente, pela Profa. Tekla Hartmann, da Universidade de São Paulo (v. resenha publicada neste volume da *Revista de Antropologia* e assinada por Renate Brigitte Viertler). Indubitavelmente, essa obra notável facilita de forma extraordinária o trabalho dos etnólogos, principalmente daqueles que estão se iniciando neste campo de estudos.

O mesmo não ocorre com relação às Ciências Sociais sobre o negro no Brasil pós-abolição. O primeiro inventário foi feito por Solange Martins Couceiro, em 1972, durante o I Encontro Internacional de Estudos Brasileiros, promovido pelo Instituto de Estudos Brasileiros (USP) ¹. O segundo levantamento bibliográfico foi realizado por H. Alves que, em larga medida (ele o reconhece no prefácio), se aproveitou do trabalho de Couceiro ². Posteriormente, surgiu a bibliografia, em inglês, de Doroty Porter que tem o inconveniente de fazer balanço dos produtores e da produção afro-brasileira a partir de parâmetros norte-americanos, o que a leva a arrolar autores que, segundo a classificação racial brasileira, nunca poderiam ser englobados como negros ³.

Em resumo, até hoje o estudioso do negro no Brasil somente poderia se orientar por esses levantamentos bibliográficos, subsidiando-se com o inventário sobre

(1) — COUCEIRO, Solange Martins — *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. São Paulo. Centro de Estudos Africanos e CODAC, USP, 1974.

(2) — ALVES, H. L. — *Bibliografia afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Cádra/MEC, 1979.

(3) — POTER, D. B. — *Afro-braziliana a working bibliography*. Boston, G. K. Hall, 1978.

folclore (onde o negro como expressão de cultura está sempre presente) levado a cabo por Cristina A. Colonelli⁴, e com a bibliografia comentada de Robert Conrad sobre a fase escravocrata⁵.

Surge, agora, procurando sanar essa lacuna, o trabalho (provisório) de Edyr Resende Fleischer e suas colaboradoras, dentro do projeto "Etnias e Contextos Culturais", coordenado por Olympio Serra e promovido pela Fundação Nacional Pró-Memória.

Dessa *Bibliografia*, que foi baseada nos levantamentos realizados por Salles, constam 404 comentários bibliográficos, o que é pouco, se nos lembrarmos que o primeiro inventário feito em 1972, já arrolava quase 900 títulos. De qualquer maneira, a própria organizadora reconhece que este é o primeiro passo de um trabalho que pretende realizar com o apoio dos próprios pesquisadores, objetivando cobrir todos os estudos realizados sobre o negro brasileiro (publicados e inéditos). Buscando a colaboração da comunidade de estudiosos foi que, na última reunião da ANPOCS, distribuiu o seguinte apelo, que transcrevemos a seguir.

"Pedimos a participação e colaboração em nosso trabalho da "Bibliografia do Negro Brasileiro", enviando-nos trabalhos seus e de outros, ou referências de trabalhos com resumos para serem acrescentados à bibliografia. Ficaremos muito gratos na Pró-Memória" .

Remeter para: Edyr Resende Fleischer
QL 4 — Conj. 5 Casa 17 — Lago Norte
71.500 — Brasília — DF

Esperamos, como Edyr Fleischer, que os colegas colaborem nesse empreendimento intelectual que a todos beneficiará.

João Baptista Borges Pereira

*

MARIA AUGUSTA CALADO DE SALOMA RODRIGUES. *A Modinha em Vila Boa de Goiás*. Goiânia, Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1982. 342 p. ilustr. (Coleção Documentos Goianos, 12).

Conforme esclarece a Autora, esta pesquisa sobre a modinha na cidade de Goiás foi apresentada para concurso à Livre Docência na Cadeira de Folclore Musical Nacional do Instituto de Artes da UFG.

(4) — COLONELLI, Cristina A. — *Bibliografia do folclore brasileiro*. São Paulo, CECH-SCCI, 1979.

(5) — CONRAD, R. — *Brasilian Slavery; an annotated research Bibliography*. Boston, G. K. Hallm 1977.

O item 1.1. inclui um perfil histórico da cidade de Goiás, que nos remete ao roteiro das bandeiras paulistas, dos preadores de índios, e das prospecções às minas. Comenta as mesclas interétnicas (o bandeirante com a negra e principalmente com a índia) e seus posteriores resultados nos hábitos alimentares, práticas de medicina rústica, usos no linguajar, etc. Traz à memória a formação das primeiras famílias vilaboenses da 2a. metade do século XVIII, nas quais ressalta o importante papel da mulher na sociedade goiana.

A descrição de formas, cores, volumes e edificações da cidade de Goiás possibilita ao leitor entrever o pano de fundo onde se vai desenvolver afinal a prática da modinha.

O item 1.2. **FORMAÇÃO VILABOENSE**, a Autora recompõe a História desde 1778, relatando a decadência da mineração. Descreve também o elenco de governantes em Goiás desde meados do século XVIII, e suas realizações.

Para melhor compreensão das circunstâncias favoráveis que se instalaram na cidade de Goiás, no sentido de favorecer as práticas músico-literárias, a Autora recorre a um levantamento de todas as articulações feitas a partir de 1830, em torno do processo do Ensino na cidade, ou seja, a formação dos currículos escolares e as disciplinas implantadas na cidade, inclusive a Música.

Ainda dentro da esfera de preocupações quanto à formação da sociedade vilaboense, M. A. Rodrigues salienta a vocação da mulher goiana para as letras, música e magistério, sendo este último visto como um recurso para a emancipação, formação profissional e independência da mulher, numa época em que esta era ainda bastante discriminada em outras regiões do país.

Após a decadência da mineração, as famílias goianas que haviam investido nos benefícios advindos do regime escravocrata sofreram novo golpe com a Abolição. A ameaça de novo empobrecimento desencadeia uma busca de novas atividades, inclusive de indústrias caseiras. Mantendo-se no âmbito das considerações sobre a formação da família e sociedade vilaboenses, a Autora vai entremeando dados sobre comemorações festivas, noticiando desse modo, a formação de coros, bandas e conjuntos instrumentais. Apresenta farto material fotográfico sobre músicos da cidade (intérpretes e compositores). Enfatiza o espírito diletante dos goianos, em relação à música, já que esses não viam na prática musical um meio de profissionalização.

Tratando especialmente da modinha, a Parte 2. **CONTEXTURA MODINHEIRA**, conduz o leitor à reflexão sobre as possíveis origens dessa forma musical desde o período medieval, com as "Canções de Amigo". A Autora relaciona as formas líricas das "canções de amor" praticadas já pelos reis trovadores ibéricos como D. Diniz, às obras musicais de nossos padres modinheiros, para os quais — por sua condição de celibatários — o amor ficava circunscrito ao nível do apenas "sonhar com a amada". Nesse aspecto do exaltado amor impossível, tão

lamuriado nas modinhas, M. A. Rodrigues não aceita o humor de Mário de Andrade, que assim recomenda: “— Eu me atreveria mesmo a aconselhar que se cantasse com rosto sorridente esses textos de mal de amor e de saudades”. (Mário de Andrade, 1930, MODINHAS IMPERIAIS, S.P., L. G. Chiarato, p. 5).

Após estudar os aspectos eruditos e populares da modinha, a Autora passa a situá-la em Goiás e oferece generosa documentação sobre músicos modinheiros da cidade ou que nela se radicaram, bem como oferece uma relação de modinhas anônimas, outra daquelas com autores, e as variantes encontradas nas duas categorias.

Neste estudo, M. A. Rodrigues reserva maior energia no que se refere à recolha e mostra de documentação (música e texto) do que propriamente um investimento no sentido de análise mais detalhada das modinhas apresentadas. Talvez isso se justifique pelo fato de que essa obra se caracteriza como Documentário, provável razão pela qual está incluída na “Coleção Documentos Goianos”. Mas, embora a obra não apresente propostas para uma análise mais profunda em Musicologia, este trabalho chega em muito boa hora, não só pela preocupação da Autora em situar histórica e socialmente a forma musical *modinha* em determinada época e região, mas também pelo valor do material apresentado.

Já de início, a Autora deixa claro o objetivo de sua pesquisa: provar que a modinha é folclore. Entretanto, fica-se a esperar por discussões mais instigantes com relação a certos conceitos como por exemplo o de *anonimato*, exposto superficialmente no texto. Também a questão da origem (erudita? popular?) tão discutida quando se pretende determinar a gênese de uma forma musical, parece não ter sido esgotada, sobretudo porque o texto carece de um percurso às discussões de autores que anteriormente se detiveram no problema da gênese da modinha: portuguesa? brasileira? da aristocracia para o povo? do povo para o salão? Deste modo, não foram aqui discutidas em profundidade as posturas teóricas de autores como por exemplo Renato Almeida ou Mário de Andrade, e voltamos a lembrar que talvez isso se deva ao objetivo a que se ateve a Autora, mencionado à p. 16 e que se refere ao registro e divulgação de “um acervo músico-literário de uma época e de uma região, que com o passar dos anos tende naturalmente a desaparecer”.

Ao se examinar os documentos musicais expostos no livro, torna-se difícil identificar os “volteios vocais” sugeridos à p. 98, como possível sintoma de influência mourisca. Nesse ponto, é útil lembrar que o uso dos ornamentos pode virtualmente estar situado no âmbito dos *universais* da música. Mas, ainda que nos documentos apresentados pela Autora, a ocorrência de tais “volteios vocais” seja mínima (apenas dez exemplos num total de cento e noventa documentos), este é um aspecto interessante e que a nosso ver merece não apenas uma chamada, mas talvez uma discussão num plano mais abrangente e com os recursos da Etnomusicologia.

Algumas referências e citações feitas no texto não são completadas com notas ou indicações bibliográficas, o que pode vir a prejudicar sua leitura, quanto ao nível da informação (veja-se por exemplo as citações à p. 92 a respeito de Jorge de Senna e Mário de Andrade).

Finalizando, assinalamos a importante função desta obra, construída sobretudo na perspectiva de uma área carente ainda de estudos entre nós, qual seja a História Social da Música e que além disso atende perfeitamente aos objetivos de um trabalho de natureza documentária. Estas são, por si só, boas razões para garantir a este trabalho um papel significativo na literatura sobre a História da Música no Brasil.

Kilza Setti

*

KILZA SETTI. *Ubatuba nos Cantos das Praias*. São Paulo, Editora Ática, 1985.

Ainda que o título sugira poesia, o livro é o resultado científico de uma pesquisa, realizada de 1977 a 1982, que serviu à autora para sua tese de doutor pela Universidade de São Paulo.

Equipada com os recursos da ciência antropológica e dotada de empatia aguçada pelos recursos de sua sensibilidade musical, formalizada pela Etnomusicologia, Kilza Setti consegue apreender nas brechas das uniformidades aparentes e ostentivas, de superfície, as diversidades sociais e culturais de grupos que persistem, a despeito de tudo. Assim, Ubatuba para ela deixa de ser apenas o local dos congestionamentos de feriados e fins-de-semana e aparece como outra coisa, diferente das concentrações de veranistas que buscam as praias da moda. Em suas observações e interpretações ela atinge aquilo que, de imediato, não se vê porque está encoberto pelas descontrações de banhistas em trajes sumários e coloridos, enlevados no verdadeiro ritual de bezuntar o corpo para o bronzeamento consagrado. Sua observação ultrapassa essa superfície de avassalamentos conformistas da moda, alimentados pelo chamado “boom” imobiliário e seus realimentadores, com o que foram assoladas as praias mais belas e próximas dos grandes centros urbanos. Sem se deter aí, ela vai localizando pequenos grupos de caiçaras, de artistas caiçaras — “cantadores, dançadores, instrumentistas” — membros de “uma micro-população que já perdeu sua territorialidade; uma população ambulante e que se localiza apenas nos interstícios da população global” (p. 43). Sua sensibilidade e empatia lhe permitem ouvir a música desses grupos, apreender e revelar as condições em que é produzida e compreender o significado que assume. Para conseguir tudo isso, depois de percorrer a história da localidade e de sua

população, a autora, através de observação participante, assinala as condições em que encontrou esses caiçaras: “de um lado, existem o estímulo e a atração exercidos pelas cidades, através de todo um aparato civilizatório, que chega até ele rápida e quase agressivamente; de outro lado, surge a trava que não lhe permite atingir ou desfrutar toda essa oferta da tecnologia” (p. 25).

Se não é temporada — período em que a população se avoluma exageradamente e as relações sociais se alteram muito — a cidade recupera sua aparência, reconquistada pela população de residentes. É neste dia-a-dia que se apoiam os padrões mais tradicionais e conservadores ainda observáveis. Mas os veranistas e os recursos tecnológicos com que asseguram seu conforto terminam pondo o caiçara, de algum modo, em contato com o que existe de diferente e negador de seu próprio mundo, de suas condições de vida. Estas alterações são reconhecidas pelo homem do litoral por elas afetado. Ele “sabe que o ‘progresso’ na cidade pode acarretar benefícios”, oferecendo-lhe o aproveitamento enquanto mão-de-obra na “construção civil (hotéis, clubes, casas de veraneio, restaurantes, lojas, etc.)” (p. 27). Ao defrontar-se, porém, com os padrões da sociedade urbanizada, ele perde a propriedade, transformada em alvo da cobiça imobiliária, e até então ocupada sem maiores preocupações com títulos de legalização garantidora de demanda. Trabalhador não-qualificado, é aproveitado em funções subalternas, mal-remuneradas e sujeitas à periodicidade das temporadas. As perturbações que tais condições introduzem no esquema de vida desses caiçaras suscitam “mecanismos internos, não facilmente perceptíveis, mas cuja ação parece amenizar a desorganização” desencadeada”. A despeito da intensidade e rapidez com que essas alterações se processam na vida do caiçara — merecendo realce entre seus fatores a abertura da BR 101 — a autora detectou, nesses grupos estudados, a “persistência dos valores culturais” (p. 32). Além da manutenção do linguajar e de certos hábitos, a autora inclui e detecta a prática musical (p. 33). Ao verificar que o caiçara “permanece nos limites de um patrimônio cultural que sente ameaçado de extinção e ao mesmo tempo constrói nichos de proteção, onde tenta abrigar esse patrimônio”, ela elege essa “estratégia utilizada pelo caiçara” como “ponto central” de seu trabalho (p. 33).

Há algumas questões teóricas a enfrentar. Uma delas discute o campo científico a que corresponde o trabalho; outra trata da conceituação desses grupos estudados, quanto à sua localização espacial e à autodenominação; por fim, surge o desafio: como caracterizar culturalmente esses grupos, uma vez que o estudo os focaliza pela peculiaridade de sua prática musical, analisada esta no conjunto das condições de vida do grupo e privilegiada como eixo analítico-interpretativo. Quanto ao primeiro problema, Kilza Setti esclarece que “este estudo estaria mais convenientemente situado na área de Antropologia da Música ou mesmo na Etnomusicologia (sem dúvida, duas vertentes da Antropologia), e provavelmente contenha mais significação se examinado à luz dessas duas disciplinas, embora, do ponto de vista legal, essas não existam no currículo do Departamento de Ciências Sociais”, pelo qual ela obteve seu grau de doutor pela Universidade de São Paulo

(p. 28). Ao tratar da localização do caiçara que estuda, a autora confronta autores como Emilio Willems, Carlos Borges Schmidt, Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz com as auto-denominações dos caiçaras que pesquisou durante anos de observação e convívio, para distinguir conceitos como “areia” — a orla, de onde os caiçaras foram evacuados pelo “boom” imobiliário; o “sertão” — “a região de mata cerrada que se interpõe entre a orla marítima e as encostas da Serra do Mar, e que constitui parte da Mata Atlântica que o recobre” (p. 4); e o “bairro” — conceito que ela toma de Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz, mas que utiliza com ressalvas, dadas as condições de falta de exclusividade de caiçaras na caracterização de núcleos de localidade (pp. 5 e 6). Conforme assinala adiante (p. 9), o ubatubano que foi estudado apresentou uma “comprovada disposição para as grandes caminhadas”, com o que ela conclui “que o caiçara dispõe de uma rede própria de comunicação interpraías e interbairros bastante considerável”. Na página 16, ela esclarece que “a própria comunidade aqui em estudo não adota, como já se disse, a palavra caiçara para se autodenominar”. Apesar disso a autora decidiu-se pela utilização deste termo, pretendendo com ele “designar o tipo humano específico do litoral paulista e seu estilo de vida”.

Ao tratar da cultura, Kilza Setti considera que “no contexto caiçara, manipulam-se provavelmente matrizes européias, talvez conformadas a uma estética peculiar da região, possivelmente inspirada em valores nativos” (p. 35). E, seguindo a orientação de Antonio Candido, para quem a integração das práticas tradicionais portuguesas na cultura popular “está condicionada à ‘mistura maior ou menor de elementos ameríndios’” (p. 36), a autora assinala que dessa maneira “torna-se mais fácil entender por que motivo, de um lado, não tenho tido Ubatuba uma história artística e cultural tão marcante a ponto de figurar em compêndios de História da Música no Brasil, de outro, oferece ao investigador possibilidade de registro de um número expressivo de músicos que conservam, através de séculos e em regiões litorâneas relativamente isoladas, uma prática musical que pode ter sido origem em salas de concertos, teatros ou reuniões musicais (p. 36). Sobre a chegada dessa música a Ubatuba e sua preservação, no passado, a autora não encontra referências diretas e nem informações precisas (pp. 34 e 36). Kilza Setti descarta a viabilidade da Igreja como origem exclusiva “da prática musical entre os caiçaras de Ubatuba” (p. 36). Com base em Antonio Candido, que considera uma subcultura a cultura caipira, a autora admite a hipótese de estar lidando com uma “cultura caiçara”, que seria uma “variante paralela da cultura caipira” (pp. 36 e 49).

Ao penetrar a prática musical do ubatubano, a análise assinala os três níveis associativos a que se vincula o músico: 1) a família, “unidade de preservação da música” (p. 49); 2) a comunidade, “seu público consumidor” (p. 54) e 3) o grupo produtor de que o músico faz parte e no qual encontra as condições de boa vontade e valorização de que desfruta (pp. 62 e 63). Ela se apoia em Emilio Willems, ao tomar esse músico estudado como “agente de opinião pública”

(p. 61), mas, indo mais longe, passa por Mario de Andrade e Câmara Cascudo, que assinalam um paralelismo entre os cantadores de nossa música popular e os rapsodos da antiguidade grega (p. 61).

Os níveis associativos e o papel de relevo do artista ubatubano permitem à autora explicitar situações e condições que envolvem e dão sentido à prática musical do caiçara. Mas, paralelamente, a prática musical também revela peculiaridades da população estudada: o esquema de família, em que todos os membros fazem música; a inclusão da mulher nessa prática associativa; a ocorrência de competições, abertas ou veladas, entre músicos e seus mecanismos difusos de manipulação; a dualidade da música, ao envolver-se com eventos sagrados e profanos, resultando daí a variedade de repertório e gêneros musicais.

É rigoroso o tratamento que o livro confere às informações pessoais e são traçados com bastante nitidez os índices de persistência e as marcas de alterações na terminologia musical, na denominação dos instrumentos, dentre eles, o violino, que o caiçara fabrica; temas focalizados pelas letras, gêneros, afinações; tudo é rigorosamente anotado e interpretado. Mas isto tudo é feito sem fechar a música sobre si mesma, autonomizando-a. Aí é que, possivelmente, se encontre o ponto alto desse livro em que os modos de associação e as formas de socialidade, permeados pela prática musical, penetram a pluralidade de aspectos da vida do caiçara. Esta última, por seu lado, aparece focalizada enquanto dados de atualidade, mas também enquanto marcas de um passado ainda perceptível e indícios de uma etapa subsequente. As condições favoráveis e as adversas à persistência da prática musical são arroladas com argúcia e clareza. Entre as influências que exercem na valorização de tais práticas, passando-as aos mais jovens. Também pesa aí o acatamento e destaque do músico perante os administradores de seu talento, que o convidam e acolhem. Quanto à música propriamente dita e sua prática, deve ser anotado o fato de que ela promove lazer e convívio, além de alimentar a religiosidade. Já quanto às condições desfavoráveis, pesam: a desarticulação dos modos associativos e a dispersão pelo espaço geográfico com as limitações de intercâmbio por escassez de convívio. Na esfera musical, há a presença competitiva e avalassadora da música comercializada que o radinho a pilhas difunde como mais bonita e prestigiosa.

Muitos mapas, quadros, gráficos, desenhos e registros musicais fazem do livro uma fonte muito rica e organizada para o estudioso.

A prática musical de um grupo obscuro do litoral paulista revela-se, ao final, uma chave eficiente com a qual Kilza Setti penetra e revela o drama do caiçara, a quem o progresso está destruindo implacavelmente. Seu desaparecimento, enquanto tal, vai ocorrendo em surdina, embora ele ainda cante e toque muito, nos limites da convicção que lhe resta. Assim, Ubatuba nos Cantos das Praias traz uma contribuição às ciências sociais no Brasil, que é significativa. O livro retoma uma linha de estudos que o interesse pela chamada comunicação de massa veio

obscurecer — a preocupação com certas manifestações de arte, pouco evidentes e menos sofisticadas, porém relevantes na compreensão de nossa realidade e suas tendências. Nessa linha pontificou Roger Bastide e ele é uma companhia recomendável!

Teófilo de Queiroz Junior

*

NÉSTOR GARCIA CANGLIANI. *As culturas populares no capitalismo*. S. Paulo, Brasiliense, 1983. (Prêmio Casa das Américas, ensaio). Trad. de Cláudio N. P. Coelho. 150 p. ilustradas.

O capitalismo instalado em países dependentes se apropria das culturas populares, reorganiza seu significado e as funções a ela ligadas de tal modo, que provoca uma desestruturação dessas culturas populares “reorganizando-as num sistema unificado de produção simbólica” (p. 13). Depois do conflito, isto é, depois de rompida a unidade natural existente entre o agente social e seu produto, os elementos em parte desorganizados são recompostos, já subordinados a padrões estranhos à comunidade. O étnico é reduzido a simples “típico”, daí o gosto pelo exótico, pelas coleções de objetos para serem expostos na sala de visitas das residências das grandes cidades, o gosto pelas fotografias que atestam a presença do turista nos locais distantes e curiosos, o gosto pela procura de espetáculos em que foram transformados rituais, às vezes de sentido religioso. Esse é o problema vivido comumente hoje em dia, por muitas comunidades de países subdesenvolvidos, cujas culturas regionais se vêem (ou nem chegam a se verem, quer dizer, nem chegam a conscientizar esse fenômeno pelo qual passam) às voltas com mudanças bruscas, provocadas pelas elites consumistas, pelo turismo convencional, pela procura do exótico.

Sempre mantendo a preocupação do enfoque político, as observações contidas em *As culturas populares no capitalismo* se baseiam em pesquisas feitas em povoados mexicanos, entre 1977/80 ;todavia, são perfeitamente válidas para outros países que passam por situações semelhantes.

Canclini discute inicialmente os enfronhados conceitos de cultura, procura uma compreensão da cultura popular (ou o nome que se der a esse tipo de agir, pensar e sentir, próprios de largas faixas populacionais), para então tratar do resultado de suas investigações. Quatro são os fatores que levam à transformação do artesanato frente às imposições do capitalismo em países dependentes, segundo o autor: deficiências da estrutura agrária, necessidades de consumo, estímulo turístico e promoção estatal (p. 62). Do produtor à boutique — esse o caminho

do artesanato “emigrado”. Nesse roteiro, as peças artesanais perdem sua função específica, transformando-se no souvenir, no enfeite de prateleira, no penduricalho de madame, no kitsch, ou mesmo em peças de museu; de qualquer modo, deslocadas de seu contexto sócio-econômico-cultural.

Semelhantemente ocorre com as festas que, em resumo, deixam de ser eventos com participação comunitária, enraizados na vida da coletividade, passando a ser espetáculos para serem vistos por um público estranho a elas. A ponto de surgir o que o autor chama de “cultura fotogênica” — os turistas procurando fotografar o que para eles é exótico, enquanto “os habitantes de Janitzio cobram para posar”... numa comemoração dos mortos!

Entre nós, folcloristas menos interessados no superficial e mais preocupados com o processo de mudança que é comum nas sociedades ocidentais, nesta segunda metade do século XX, já fizeram sentir essa problemática e seus resultados, geralmente desfavoráveis aos padrões da cultura popular (mas nem de longe pretendendo defender a anacrônica posição de purismo). Haja vista os famigerados “candomblés de turistas” na Bahia e noutras plagas; as dezenas de ônibus e automóveis que atravancam as ruas estreitas e despejam centenas de turistas por ocasião de eventos tradicional-populares em núcleos antigos como S. Luiz do Paraitinga, Santana do Parnaíba, Aldeias de Carapicuíba, Parati, Ouro Preto, Pirenópolis e outros; também os festivais e quejandos às vezes promovidos por órgãos públicos, como ocorre em S. Cristóvão, Olímpia, Sto. Amaro, Salvador, etc. Quanto ao artesanato, há inúmeros exemplos de interferência cultural no trabalho dos produtores e na funcionalidade das peças; bastaria citar, rapidamente, a atuação da Paratur, da Codevale, da Fundação Cultural do Amazonas, da Sutaco. Nesses contextos, uma constante: a preocupação em conhecer as vivências do povo, talvez até apoiá-las e “defendê-las” — perigosamente para elas próprias, pois defesa já é interferência — porém como fugir dessa realidade? As colocações de Canclini são válidas para o Brasil, o Peru, a Bolívia, enfim para tantos outros países cultural e economicamente dependentes.

O estudioso argentino e radicado no México, tenta conclusões, lembrando a necessidade da participação e da organização dos próprios artesãos para não serem explorados, também a necessidade de se evitarem os desvios das festas populares. A intenção é boa, mas será o caso de lembrar que o autor não dá a receita mágica para se chegar à sua concretização; alguém a possui?

É um livro ótimo como estudo e debate do dilema em que se acham as culturas populares de países dependentes frente não apenas ao sistema capitalista — tantas vezes agravado pelos excessos que uma minoria dominante inventa em seu benefício — mas frente a uma série de circunstâncias destes tempos modernos.

Américo Pellegrini Filho

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

(números atrasados ainda disponíveis)

VOLUME	MÊS	ANO
Volume 2, nº 1	Junho	1954
Volume 2, nº 2	Dezembro	1954
Volume 3, nº 1	Junho	1955
Volume 4, nº 1	Junho	1956
Volume 5, nº 2	Dezembro	1957
Volume 7, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1959
Volume 10, nº 1 e 2	Jun.-Dez.	1962
Volume 11, nº 1 e 2	Jun.-Dez.	1963
Volume 12, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1964
Volume 14, nº 1	Junho	1966
Volumes 15/16	—	1967/68
Volumes 17/20	1ª Parte	1969/72
Volumes 17/20	2ª Parte	1969/72
Volume 21	2ª Parte	1978
Volume 22		1979
Volume 23		1980
Volume 24		1981
Volume 25		1982
Volume 26		1983
Volumes 27/28		1984/85

Preço do n.º atrasado:

Brasil: CZ\$ 80,00

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 Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP.

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: CZ\$ 60,00

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 Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP — Caixa Postal 8105 — 01000 — São Paulo — Brasil.*

Pede-se permuta.

We ask for exchange.

Piedese canje.

Man bittet um Austausch.

On demande l'échange.

Si richiede lo scambio.