

# Revista de Antropologia

## SUMÁRIO

ALFREDO SACCHETTI: Problemas de antropología física andina en relación con el poblamiento del continente americano ..	5
P. ADALBERTO HOLANDA PEREIRA, S. J.: Pequeno vocabulário da língua dos índios Cinta-Larga .....	25
ARYON DALL'IGNA RODRIGUES: Classificação da língua dos Cinta-Larga .....	27
SÍLVIO COELHO DOS SANTOS: A escola em duas populações tribais .....	31
EDUARDO GALVÃO e MÁRIO F. SIMÕES: Mudança e sobrevivência no alto Xingu, Brasil Central .....	37
JOSÉ VICENTE CESAR: Enterros em urnas dos Tupi-Guarani ..	53
JAMES WHEATLEY: Revivescência de uma dança bakairi .....	73
JOHN e AUDREY TAYLOR: Nove contos contados pelos Kaiwás e Guaranis .....	81
LEÓN CADOGAN: Animal and plant cults in Guaraní lore .....	105
HERBERT BALDUS: Adolf Bastian .....	125
NOTICIÁRIO .....	131
BIBLIOGRAFIA .....	133
SELEÇÃO DE PUBLICAÇÕES RECEBIDAS .....	165

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



*A REVISTA DE ANTROPOLOGIA é órgão oficial da ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA e da SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA.*

Publicação anual.

Preço da assinatura: NCr\$ 3,00; para o estrangeiro: US\$ 2.50.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

\*

*O presente volume foi publicado com auxílio da FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE SÃO PAULO.*

Enderêço para correspondência:

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil



# Revista de Antropologia

EGON SCHADEN, Diretor

VOLUME 14.º

São Paulo  
1966







## ÍNDICE

ALFREDO SACCHETTI: Problemas de antropología física andina en relación con el poblamiento del continente americano . .	5
P. ADALBERTO HOLANDA PEREIRA, S. J.: Pequeno vocabulário da língua dos índios Cinta-Larga . . . . .	25
ARYON DALL'IGNA RODRIGUES: Classificação da língua dos Cinta-Larga . . . . .	27
SÍLVIO COELHO DOS SANTOS: A escola em duas populações tribais . . . . .	31
EDUARDO GALVÃO e MÁRIO F. SIMÕES: Mudança e sobrevivência no alto Xingu, Brasil Central . . . . .	37
JOSÉ VICENTE CESAR: Enterros em urnas dos Tupi-Guarani . .	53
JAMES WHEATLEY: Revivescência de uma dança bakairi . . . . .	73
JOHN e AUDREY TAYLOR: Nove contos contados pelos Kaiwás e Guaranis . . . . .	81
LEÓN CADOGAN: Animal and plant cults in Guaraní lore . . . . .	105
HERBERT BALDUS: Adolf Bastian . . . . .	125

## NOTICIÁRIO

VII Reunião Brasileira de Antropologia, Belém, 6-11 de junho de 1966 . . . . .	131
--	-----

## BIBLIOGRAFIA

BERNARD J. SIEGEL, ed.: Biennial Review of Anthropology, 1965 ( <i>Egon Schaden</i> ) . . . . .	133
J. MATTOSO CAMARA JR.: Princípios de Lingüística Geral ( <i>Arnold von Buggenhagen</i> ) . . . . .	134
H. H. FRESE: Anthropology and the Public: the Role of Museums ( <i>Thekla Hartmann</i> ) . . . . .	137
ALFRED RUSSEL WALLACE: The Malay Archipelago. The Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise. A Narrative of Travel with Studies of Man and Nature ( <i>Egon Schaden</i> ) . . . . .	138
ADOLF E. JENSEN: Myth and Cult Among Primitive Peoples ( <i>Egon Schaden</i> ) .	139
JACQUELINE ROUMEGUÈRE-EBERHARDT: Pensée et Société Africaines: Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est ( <i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i> ) . . . . .	141
ESTHER S. GOLDFRANK, ed.: Isleta Paintings ( <i>Gioconda Mussolini</i> ) . . . . .	142
ANITA e TULLIO SEPPILLI: L'Esplorazione dell'Amazzonia ( <i>Egon Schaden</i> ) .	145
LUIS DA CÂMARA CASCUDO: Made in Africa ( <i>Egon Schaden</i> ) . . . . .	146



JOSÉ MARIA DA GAMA MALCHER: Índios, grau de integração na comunidade, grupo lingüístico, localização ( <i>J. F. Quirino dos Santos</i> ) .....	148
WANDA HANKE: Völkerkundliche Forschungen in Südamerika: Verlöschende Urzeit im Innern Brasiliens ( <i>Thekla Hartmann</i> ) .....	148
HANS BECHER, ed.: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas ( <i>Thekla Hartmann</i> )	149
EDGARD CARONE: Revoluções do Brasil Contemporâneo ( <i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i> ) .....	151
RENATO ALMEIDA: Manual de Coleta Folclórica ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	153
SIMONE DREYFUS: Les Kayapo du Nord, État de Para — Brésil. Contribution à l'étude des Indiens Gé ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	155
WILLHART S. SCHLEGEL: Die Sexualinstinkte des Menschen. Eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität ( <i>Arnold von Buggenhagen</i> ) .....	156
PAULO DE CARVALHO NETO: Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Tratado del Folklore Ecuatoriano: I ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	158
HELMUT SCHOECK e JAMES W. WIGGINS, ed.: Relativism and the Study of Man ( <i>Ruy Coelho</i> ) .....	159
JEAN HURAUULT: Les Noirs Refugiés de la Guiane Française ( <i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i> ) .....	160
GEORGES GURVITCH: Dialectique et Sociologie ( <i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i> ) .....	162
SELEÇÃO DE PUBLICAÇÕES RECEBIDAS .....	165



# REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 14.º

1966

## PROBLEMAS DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA ANDINA EN RELACIÓN CON EL POBLAMIENTO DEL CONTINENTE AMERICANO \*

*Alfredo Sacchetti*

(Centro di Ricerche Demogenetiche, Nápoles)

*"es necesario sumar y coordinar esfuerzos ... para despejar la incógnita que aún en el último tercio del siglo XX representa el origen del hombre en América".*

J. Comas, 1961.

1. Variabilidad del Indio en América.
2. Los grupos hematológicos.
3. Los problemas del crecimiento físico.
4. La Antropometría y la heterogeneidad racial.
5. Los datos fisiológicos.
6. Conclusiones.

Datos bibliográficos

\*) Las consideraciones formuladas en este trabajo constituyeron una ponencia presentada por el autor al XXXVI.º Congreso Internacional de Americanistas (España, 1964) y dieron lugar a la Recomendación de Antropología Física que fué aprobada unánimemente por la Asamblea General. Dicha Resolución "de especial importancia" (presentada por A. Sacchetti, de Italia, León-Portilla, S. Genovés y J. Comas, de México) (Ver *Anales de Antropología*, Vol. II, pp. 177-179, México, 1965) establece: *Recomendar* a los organismos internacionales especializados, tales como la ONU, UNESCO, OEA, FAO, Instituto Indigenista Interamericano, etcétera, que en colaboración con los países interesados de América

1.º Completen sus programas de integración y aculturación socio-económica del indígena americano con sistemáticas investigaciones de campo en Antropología física, fisiológica y psicológica;

2.º Integren el personal de sus Centros experimentales, en diferentes lugares del Continente Americano, con técnicos y dirigentes especializados en Antropología física;

3.º Difundan los conocimientos biológicos generales y psicológicos relacionados con el hombre americano, mediante publicaciones y centros de estudio;

4.º Coordinen una adecuada concentración de todos los datos biológicos recogidos en las investigaciones de campo, con métodos estadísticos diversos;

5.º Dediquen esfuerzos a la creación de laboratorios bio-antropológicos centralizados en los campos de la investigación biológica constitucional y psicológica.

"Esperamos que — como bien se expresa la Redacción de *Anales de Antropología* y también repite la prestigiosa Revista Geográfica *L'Universo* (de Italia) — en vista de su trascendencia, dicha Recomendación, una vez dada a conocer a los gobiernos de los países americanos y a los distintos organismos internacionales especializados, sea acogida con interés y puesta en práctica dentro de las posibilidades de cada caso."



Las cuestiones que planteo, en relación con el poblamiento del continente americano, surgen directamente de la investigación que por más de quince años he realizado sobre los pueblos andinos, habiendo fundado y dirigido el Instituto de Investigaciones Demogenéticas de la Universidad Nacional de Córdoba (R. Argentina). Sin embargo es de notar, en primer lugar, que entiendo referirme fundamentalmente a los problemas metodológicos y programáticos que surgen de la investigación misma, porque creo que lo más importante es encontrar el camino que conduce al descubrimiento, más que el dato analítico o descriptivo. En segundo lugar el XXXVI<sup>o</sup> Congreso Internacional de Americanistas justamente plantea el problema general entre sus inquietudes fundamentales. La así dicha Antropología Física se ocupa del poblamiento del continente americano y de los orígenes raciales de sus poblaciones indígenas, pero el momento histórico en que se encuentra la investigación requiere una revisión metodológica, una meditación sobre los caminos a seguir y ensayar. Es por una razón de actualidad y de urgencia, entonces, que deseo puntualizar esta comunicación dejando a trabajos más especializados la descripción analítica.

Sé perfectamente, y sería fácil objetarlo, que en América hay grupos indígenas en la última fase de extinción y que es urgente también recoger todos los datos posibles en la especialidad. Mi Instituto se ha encontrado, por ejemplo, frente a los últimos representantes de los Uro, a orillas del Desaguadero (al sur del Lago Titicaca) y conozco perfectamente la angustia de la investigación frente a pocos individuos que desaparecen! Sin embargo empieza el último tercio de este siglo y problemas fundamentales quedan aún sin planteamiento serio, no obstante los esfuerzos de los antropólogos de todo el mundo. Nunca como en este momento es necesario para el desarrollo de las ciencias a las cuales dedicamos nuestras mejores energías personales mirarnos en la cara y estudiar de acuerdo una vía a seguir, reconociendo modestamente que a lo mejor hemos perdido demasiado tiempo midiendo craneos o fémures y discutiendo sobre mínimas diferencias de valores medios sin saber a qué se debían. Y tampoco es suficiente — es necesario subrayarlo — el punto de vista estadístico.

En mi condición de especialista en esta disciplina metodológica puedo confesar que muy poco significa calcular con las medias de cada medida antropométrica — por ejemplo — los *errores probables* de las mismas o de las diferencias entre series de poblaciones diversas. No describimos con eso las razones o causas de la discriminación estadística y además es de agregar que es superfluo hasta el cálculo de los errores, como ha puesto en claro la escuela romana de estadística (C. Gini, 1945 y 1961), y como yo mismo he recordado en una reciente comunicación a la Société des Américanistes de Paris (1964). Esta inutilidad se deduce del haber demostrado matemáticamente que frente a una diferencia entre dos series de medidas antropométricas, por ejemplo, es más probable que la diferencia misma



tenga significado estadístico (o *significatividad*, como también se dice) en el sentido puesto en evidencia que en sentido opuesto. Eso quiere decir que la diferencia inversa es menos probable, aunque nos referamos a *muestras* de población (o de *universos*) y, siendo éstas *muestras parciales*, podrían seguirse, como muchos autores aconsejan, elaboraciones tendientes al análisis de la *significatividad* (según Student, R. A. Fisher, K. Pearson y otros) o al *análisis discriminante* (según K. Pearson, A. Bhattacharrya, C. R. Rao, L. S. Penrose, P. C. Mahalanobis y otros).

Más en general se puede observar que, *si nosotros consideramos dos muestras y para cada una determinamos una cierta constante estadística* (media, p. e.), *la probabilidad que dichas constantes difieran, en las poblaciones respectivas de las cuales derivan las muestras, en el mismo sentido en que se diferencian en las muestras, es siempre mayor de la probabilidad que ellas difieran en sentido opuesto*. Se tratará entonces de establecer el *valor probable* de esa diferencia y no proponerse alternativas de *significatividad* que por otra parte, en las condiciones examinadas, son de descontar, sobre todo cuando muchas muestras nos han confirmado el mismo resultado.

Frente a este planteamiento metodológico general he considerado, desde hace muchos años, que es fundamental, en la discriminación estadística de *muestras* de población, un método que recurra al cálculo del *area de transvariación* entre dos curvas de distribución normal de caracteres antropométricos, pudiéndose de esta manera establecer una *probabilidad de adherencia tipológica* entre grupos o muestras de datos estadísticos (1).

1. La variabilidad del Amerindio ha llamado la atención durante todo el siglo pasado y los dos tercios del actual, considerando hasta los autores que han creído en la unidad somática de los indígenas del Nuevo Mundo. Esto quiere decir que ha habido interpretaciones diversas u opuestas de la misma realidad, siempre que los autores se han basado en uno u otros caracteres de discriminación.

Sobre este asunto hay una bibliografía notable, pudiéndose recurrir a la exposición histórico-crítica que publicaron Stewart y Newman en 1951 y J. Comas en 1961. En síntesis se señalan dos orientaciones opuestas: la que defiende la homogeneidad sistemática y racial del así dicho *American Homotype*, según la posición de A. Hrdlicka (1912), y la que considera los indígenas bastante variables como para justificar una clasificación poliracialista según la mayoría de los autores, desde J. I. Molina (1776) y A. de Humboldt (1811) hasta E. von Eickstedt (1934) y J. Imbelloni (1937).

---

1) Para mayores detalles ver las publicaciones del autor (Bibliogr.).



Sin embargo esta variabilidad de tipos somáticos que llamaremos demogenética nos deja constatar una circunstancia que también J. Comas (1961) ha subrayado debidamente: *las supuestas razas indígenas de América no corresponden a las diversas corrientes de inmigración* admitidas por los autores. Los orígenes del poblamiento americano, desde el punto de vista taxonómico, no nos ayudan en la tarea de la clasificación y entonces es de admitir *a priori* que han ocurrido cambios o mutaciones genéticas capaces de modificar los caracteres físicos de las poblaciones actuales del Nuevo Mundo. Pero frente a esta posición surge evidentemente la necesidad de investigar sobre las condiciones y los lugares en los cuales se han producido dichas modificaciones. J. Imbelloni, aún siendo uno de los más decididos defensores del poli-racialismo, admite sólo la búsqueda de sectores en donde se han producido los efectos del mestizaje o de la mezcla racial. No piensa dar importancia taxonómica a los fenómenos de modificación de los caracteres debidos al ambiente. Mas no se explica como es posible indagar sobre factores difícilmente demostrables, en casos aislados, cuando el fenómeno general es que las modificaciones han ocurrido, en el tiempo y en el espacio, y entonces *las razas que se describen actualmente no sólo no corresponden en el número a las corrientes de inmigración originarias sino que no son las mismas en sentido fenotípico y descriptivo*.

No voy a profundizar en este lugar la importancia de cada uno de los factores ambientales que estimularían la modificación o aclimatación de los tipos raciales. Son muchos por otra parte y han sido sintetizados por otros autores, entre los cuales M. T. Newman, J. B. Birdsall, J. Comas, D. F. Roberts, D. Ferembach, E. Schreider, refiriéndose todos a problemas generales en un plano mundial, como búsqueda de agentes causales de modificaciones raciales y a veces de verdaderas *reglas*, como las de Bergmann y Allen.

La lección que se deduce de todo este ingente material de investigación y de trabajo técnico, al mismo tiempo, es que esos factores ambientales subsisten, pueden guiar la evolución y formación de las razas humanas, mas no se puede decir *en que dirección* exactamente ocurren los cambios (T. Dobzhansky, 1960).

Se trata, empero, de un planteamiento que muchas veces ha adquirido la apariencia de una situación de equilibrio frente a fuerzas antagónicas:

- a) debidas a factores ambientales si es que determinan variabilidad o mutación del demotipo;
- b) debidas a factores genéticos hereditarios si es que determinan la estabilización de los caracteres descriptivos externos del demotipo mismo.



En mi escuela esta manera demasiado simple de interpretar el fenotipo racial humano, es decir el *demotipo* en sus caracteres físicos descriptivos, frente a los factores antagónicos de conservación y de modificación, se ha considerado siempre un preconcepto de la investigación conducida con criterios *deductivos*, mientras es necesario volver al estudio *inductivo* del comportamiento fenoménico real para recién *integrar* los resultados en un sistema metodológico-demogenético (A. Sacchetti, 1947). Lo mejor es quedarse en principio con los reconocimientos descriptivos de los demotipos raciales así como han resultado de la investigación hasta ahora formalizada por los autores citados: sólo en un momento sucesivo es posible plantear una búsqueda de sistemas demogenéticos diferenciados en conjuntos raciales (Beer y Sacchetti, 1952).

Veremos en el último punto a que consecuencia se llega en el estado actual de la investigación, mientras es interesante examinar el significado de la descripción efectiva de los caracteres y comportamientos fisiológicos individuales y ver como se vislumbra un perfil sistemático de los grupos examinados, teniendo en cuenta lo que dijo justamente J. Comas, que el problema del origen del hombre en América es "una incógnita que debe ser despejada aún en el último tercio del siglo XX" (1961).

2. Examinemos en primer lugar lo que puede deducirse del estudio de los factores así dichos genéticos correspondientes a los grupos hematológicos en las distintas razas o grupos étnicos.

La realidad es que los datos se consiguen sólo con referencia a *muestras* de poblaciones vivientes que muy raramente son de considerarse *razas* puras en sentido taxonómico. No olvidemos que, como decía G. Sergi, en la realidad actual las razas puras no existen y a lo mejor no han existido nunca, porque, como he afirmado con S. Beer (1952), probablemente se trata de entidades sistemáticas sólo teóricas, cuyo estudio es fundamental en un sentido relativístico, pero no descriptivo empírico, como si se tratara de comparar la situación de la física relativística moderna frente a la física clásica. Son niveles de realidad diferentes que no podemos estudiar más detalladamente en esta comunicación. Nos quedamos por lo tanto con simples datos estadísticos de frecuencias de grupos sanguíneos o supuestos factores genéticos que les corresponden y debemos llegar a una interpretación con finalidad sistemática y referencia al conjunto de las razas americanas.

Se había esperado en este sentido que esos datos pudieran decir algo frente al problema de los orígenes de las mismas razas, pero siempre comparando frecuencias empíricas.

A. E. Mourant (1959), por ejemplo, siendo uno de los más eminentes estudiosos de las diferencias encontradas en la distribución de los grupos hematológicos, se detuvo en la comparación de los Polinesios con los Indígenas Americanos. No solamente llamó la atención sobre la similitud de resultados sino que adoptó la hipótesis de Heyerdhal sobre la emigración



antigua desde la costa americana (basándose en la similitud de frecuencias de los grupos del sistema Rh). Pero cuando llegó a la descripción de los grupos ABO dijo que la situación en este sentido es más complicada:

“Debemos darnos cuenta — escribió — de la presencia entre los Polinesios de una frecuencia muy alta del gene A, más o menos alrededor del 40%, más alta que en cualquier población no polinesia del area del Pacífico. Al mismo tiempo los Polinesios, aún diferenciándose de sus vecinos del oeste, registran una falta casi completa de B. Casi siempre en las poblaciones indígenas sud-americanas no hay B, más presentan casi exclusivamente el grupo O y por eso no es improbable que sólo el grupo O existía en Sud-América antes de las invasiones históricas europeas.”

Lo mismo no acontece en Nord-América con los grupos indígenas Blood y Blackfoot, en donde hay una cierta frecuencia del factor A, más o menos a nivel de los Polinesios. Esta es la razón que lleva a la conclusión de A. E. Mourant. Sin embargo hoy en día muchos datos etnológicos y antropológicos nos dejan frente a dificultades insolubles (J. Imbelloni, 1956).

Me pregunto entonces si es posible seguir con simples descripciones de frecuencias empíricas sin llegar a una interpretación genética evolutiva del fenómeno *grupo sanguíneo* en la Antropología de los conjuntos humanos vivientes. ¿Cuando y como han aparecido en cada ámbito ecológico? ¿Cuando y como se han diferenciado en los grupos humanos de diversos continentes? ¿Hay un camino a seguir para responder a estas preguntas antes de dar importancia sistemática a las diferencias empíricas encontradas en los grupos humanos?

Se han descubierto muchos sistemas hematológicos de agrupación de los individuos que componen cada población. Sin embargo cada vez se ha complicado más el problema comparativo y menos aún se ha podido llegar a una diferenciación sistemática. Es por eso que justamente se puede decir que al primer entusiasmo ha seguido “un perplejo aturdimiento” (según Boyd, 1955). Lo mismo ha acontecido con el análisis comparativo de las razas americanas que J. Comas (1961 y 1965) ha realizado basándose en el factor Diego (v. también A. Sacchetti, 1965).

Yo creo, sin embargo, que haya una solución frente a la incertidumbre que domina en este momento de la investigación. Es demasiado interesante el fundamento genético-factorial que se ha encontrado tratándose de grupos sanguíneos y no sería conveniente abandonar en absoluto el camino de la investigación. Pero probablemente el defecto está en haber intentado, hasta ahora, interpretaciones parciales de factores elementales desde el punto de vista genético: la entidad *raza* es mucho más compleja y relativísticamente está afuera de la realidad individual, probablemente la supera (usando un término filosófico se diría inmanente) y no es posible quedarse al nivel de la individualidad génica o cromosómica. Buscamos, en otras palabras, una entidad relativística juzgando sobre extracciones aisladamente considera-



das y pretendemos reconstruir la estructura del juego biológico en su conjunto. Eso es muy improbable que se consiga. Deberíamos entonces buscar de descubrir como se manifiesta la mutación y selección cromosómica, estudiando el comportamiento demogenético de cada factor hereditario o de cada grupo sanguíneo, en primer lugar su *estabilidad demogenética*. Ya se ha puesto en evidencia que ésta es muy característica de cada grupo hematológico en los distintos conjuntos raciales. El factor Diego, p. e., se ha dicho, presenta una enorme variabilidad en los grupos indígenas de América.

¿Y no es de sospechar, entonces, que la mutación esté en una fase determinante, productiva?

Mis investigaciones sobre las poblaciones indígenas de los Andes (1953 y 1960) han puesto en evidencia, tratando de los grupos del sistema Rh, *perfiles hematológicos Rhesus* muy característicos en distintos conjuntos demogenéticos, por ejemplo en el conjunto mónico — oceánico — americano; pero más importante aún ha sido esta conclusión:

“I dati concreti dimostrano che la variabilità di agglutinazione anti-Rh” è circa 2,46 volte quella di agglutinazione anti-Rh’ nel sistema mónico-oceánico-americano.”

Esto quiere decir que la aglutinación anti-Rh” está *en formación* en un momento de caracterización y que más antigua y estable es la anti-Rh’. Es una interpretación prudente que sin embargo debe siempre preceder la que se refiere a la caracterización especial de un grupo racial determinado.

En los Andes hay ausencia casi absoluta del grupo A y del B (menos en los mestizos): casi todos los individuos se clasifican en el sistema como pertenecientes al grupo O. Es de preguntarse entonces si el B de los Asiáticos ha aparecido posteriormente a la emigración de las corrientes admitidas por el estrecho de Bering. ¿Pero tiene relación todo esto con la posición racial de cada grupo? ¿O más bien no complica inutilmente nuestras consideraciones demogenéticas? El juicio sobre los orígenes raciales es mucho más complejo y ajeno al comportamiento de un factor aislado debido a mutación *in acto*. Por lo menos debo confesar que mi investigación sobre pueblos andinos no me ha conducido a resultados satisfactorios desde este punto de vista. Es de tener entonces mucho cuidado cuando se juzgan afinidades raciales o de conjuntos demogenéticos con el método demasiado cómodo de la clasificación de los grupos sanguíneos o de sus factores génicos.

3. Sobre poblaciones andinas he tratado de juntar, con la ayuda de mis colaboradores, todos los datos posibles para llegar a una verdadera *Auxología*: un estudio orgánico del crecimiento individual de los caracteres físicos, desde el nacimiento hasta la edad adulta. Yo no puedo describir, en estas páginas, los resultados analíticos que no tendrían cabida y superarían las finalidades perseguidas. Pero son interesantes algunas consideraciones generales.



Hay diferencias entre valores medios de medidas antropométricas de diversas muestras de población en todo el altiplano andino y en las otras zonas del alta montaña o del bajo, examinadas por las misiones de mi Instituto. Entre los adultos éste es un hecho confirmado por muchos autores, pero seguramente no es de generalizarse como si pudiera permitirnos una descripción de los demotipos raciales, así como se encuentran estáticamente diferenciados: basta pensar que las mismas diferencias observadas entre los adultos no se confirman en todas las edades de la vida, pues muy caracterizadas son todas las curvas de crecimiento individual (que nosotros llamamos auxológicas). Es de preguntarse entonces si las diferencias adultas se han determinado durante el crecimiento, desde la primera infancia, o más bien existían en el recién nacido. Sin embargo no es fácil contestar y tampoco en todos los casos acontece la misma cosa. Hay diferencias entre recién nacidos, así como hay diferencias através de todas las edades de la vida, pero no son siempre las mismas y por lo tanto prefiero, en general, establecer comparaciones de caracteres antropométricos, en cuanto disponga de datos, sirviéndome de curvas auxológicas bien elaboradas y perecuadas. Cuando por otra parte no se dispone de datos no se puede llegar a conclusiones satisfactorias, más aún si es que tendemos a dar juicios de diferenciaciones raciales. Los resultados hasta ahora conseguidos nos han puesto frente a diferencias asombrosas en el comportamiento de los caracteres, las que nunca se habrían podido prever sobre la base de *reglas* o de supuestas influencias ambientales.

Lo que afirmo podría dejar reservas en quien no tenga experiencia en este ámbito de la investigación antropológica. Se han hecho muchas generalizaciones, a veces, considerando simples medias de medidas adultas y es urgente llamar la atención del Congreso y de los colegas sobre la importancia del problema. Corremos el peligro de reconocer las fallas del método y mañana volver a reconsiderar nuestros valores medios adultos.

Un ejemplo: recientemente se han hecho revisiones de datos y conocimientos sobre los así dichos *Pigmeos* de América en comparación con los indígenas de las mismas regiones. Lo han hecho J. Comas, A. Vivante y yo he tenido la oportunidad de volver también sobre el asunto (1960). La verdad es que quedan muchas incertidumbres sobre el concepto mismo de *Pigmeo* en América, como también reconoce el colega J. Comas. Pero se trata de juicios que hasta ahora se han formulado comparando datos antropométricos de adultos. El problema es el mismo que hemos señalado tratando de poblaciones andinas. Las diferencias son mayores aún, especialmente si se comparan valores medios de *estatura* en la edad adulta. ¿Pero es posible no recurrir a curvas auxológicas para llegar a una conclusión científica? *Pigmeo* no puede significar solamente individuo perteneciente a una raza de estatura baja. ¿Y sabemos nosotros lo que acontece durante el acrecimiento individual post-natal? ¿O durante el acrecimiento pre-natal? La



Antropología en este sentido se encuentra frente a fallas muy graves que no permiten generalizaciones. No puedo en una comunicación limitada llegar a un plano mundial de discusión del asunto, pero aún en los límites impuestos se ven las deficiencias de nuestras actuales informaciones.

Ahí van unos datos más: los *Pigmeos* africanos Basua, p. e., en la edad adulta presentan una *probabilidad de adherencia tipológica* ( $T_a$ ) muy baja en cuanto a estatura frente a un media general de las razas Blancas ( $= 0,048$ ) (dato original), mientras el recién nacido Basua, según datos de M. Vincent (1962), presenta menor diferenciación de masa corporea frente a los Negros de la misma región (con un mínimo de  $T_a = 0,273$ ).

He elegido este ejemplo extremo del verdadero *Pigmeo*, admitido como tal desde el punto de vista racial (taxonómico) por todas las escuelas antropológicas del mundo. Con eso no puedo negar que el recién nacido *Pigmeo* Basua no sea *Pigmeo*, sino que nuestros juicios merecerían una revisión fundamental. ¿Y sabemos aún lo que acontece en América?

Agrego unos datos sobre Aymara del Lago Titicaca en comparación con Blancos Argentinos, Mestizos de Lima y por otra parte Indios de Otavalo (Equador): la estatura se nos presenta durante el acrecimiento individual en una escala de diferenciación y caracterización bien definida. Pero es de preguntarnos aún si en todo esto entra en juego el factor racial y hasta que punto. Las tasas de crecimiento anual de la estatura muestran claramente, como las del peso corporeo, momentos críticos durante el desarrollo de la curva auxológica: se puede decir que falta del todo entre los Aymara el período así dicho del *turgor secundus* definido por los especialistas europeos alrededor de los 10-12 años. Los Indios de Otavalo en este período presentan una falla pavorosa: ¿será resultado de la hipoalimentación o de la raza? ¿Y son éstos los *Pigmeos* de América? El problema queda abierto a la investigación y no hay contestación posible con la información actual. Inútil sería seguir juntando datos como se ha hecho durante el último siglo. La revisión biológica nos conduce hacia un estudio más profundo, una explicación de todo el proceso auxológico ligado a factores ambientales y hereditarios, ecológicos y nutricios, en detalle, pero sobre todo no debemos olvidarnos que la Antropología Física es ciencia biológica y no un vano ejercicio sobre pocas medidas antropométricas de tipos ya concebidos en la mentalidad del estudioso.

Para confirmar este punto de vista crítico yo mismo he querido elaborar unos datos de por sí elocuentes: me he preguntado *qual sería la estatura media de los Aymara andinos si crecieran con la misma tasa de los Blancos hasta los 20 años*, desde los 5, los 11 y los 15 años respectivamente. Me refiero a una elaboración original del Instituto sobre datos de Aymara en comparación con Blancos (medidos, éstos, en la provincia de Córdoba, R. Argentina).



De los 5 a los 20 años se llegaría a una estatura media *más alta* de lo normal (1643 mm. frente a 1610 mm.). Desde los 11 años y desde los 15, respectivamente, se llegaría a los 20 con una estatura media de 1583 mm. y 1594 mm., *inferior* en los dos casos frente a lo normal. Esto quiere decir que ya antes de los 10 años *pasa algo anormal* frente al Blanco: hay una falla auxológica que probablemente, como ya he señalado, se refiere al así dicho período del *turgor secundus*. No es este el momento de profundizar el asunto: lo importante es haber mostrado la importancia de la investigación auxológica para llegar a una visión biológica general de la diferenciación racial, la que seguramente no es como aparece en la edad adulta, ya estabilizada, pero influenciada por múltiples factores externos, ecológicos, alimenticios, etc. Se deben considerar además factores como la aparición de la cresta de Klaatsch, en el fémur, que interpreto como refuerzo oseó frente a una debilidad constitucional durante el crecimiento: sin embargo éste se hereda y es muy común en casi todas las razas indígenas de América.

4. Se ha objetado, a veces, frente a la carencia de la investigación en el sentido expuesto bajo el punto 3, que en la Antropología tendiente al estudio de las corrientes de poblamiento del continente americano, sean ellas mongólicas, polinesias, melanesias, australoides y hasta blancas, se recurre a caracteres estables, menos influenciados por factores externos. Se ha creído, p. e., que la forma de la cabeza o sus medidas máximas de ancho, longitud y altura pudieran diferenciar establemente las razas y que la discriminación es significativa desde el punto de vista estadístico.

Que esa *significatividad* se encuentre, sobre todo tratando de grandes conjuntos demogenéticos americanos, no es de ponerse en duda, pero no sabemos justamente que *significado* antropológico tiene.

La investigación sobre pueblos andinos nos ha puesto frente a curvas auxológicas de medidas de la cabeza que igualmente son muy caracterizadas en cada edad de la vida individual. Un ejemplo más: los Indios Otavalo del Ecuador, comparados con los Aymara, a los 5 años de edad presentan una probabilidad de adherencia tipológica inferior a 0,4 con referencia a la longitud de la cabeza. A los 17 años la misma probabilidad ha crecido gradualmente hasta llegar a más de 0,8. La modificación inversa se observa a cargo del ancho de la cabeza.

La conclusión es evidente: hay una modificación *más que significativa* en la forma transversal de la cabeza desde los 4 años de edad hasta el tipo adulto de Otavalo. Y no podemos entonces intentar generalizaciones descriptivas del tipo físico racial sino en sentido dinámico através de las edades de la vida.

Lo mismo asombra cuando se intenta la clasificación racial del indígena americano. En los Andes hay *braquimorfos*, de cabeza ancha, y *dolicomorfos* de cabeza alargada: pero viven mezclados entre ellos. Sólo



raramente se encuentran arrinconados en algunos ámbitos andinos. Se trata de *heterogeneidad racial* originaria, pero no sabemos como eso se haya producido durante el crecimiento individual de la estirpe de pertenencia o en el tiempo evolutivo de las poblaciones que se han seleccionado y entrecruzado, sin que nosotros tengamos más documentación científica al respecto.

Está probado, además, que ha habido modificaciones en la forma de la cabeza en muchas poblaciones (A. Sacchetti, 1942) y lo mismo puede haberse producido en los Andes.

Estamos perplejos, por lo tanto, cuando se intenta, con J. Imbelloni (1942), p. e., la búsqueda de *supervivencias* raciales en los Andes y en otras regiones de América sólo juzgando pequeñas diferencias medias de medidas cefálicas o craneales en comparación con otros grupos raciales de Australia, de Melanesia o de Tasmania. Según Imbelloni los Uro, ya citados, reproducirían fielmente la configuración de la *raza láguída* en cuanto a caja neural según los siguientes caracteres:

a) pronunciado dolicomorfismo en combinación con una bóveda elevada; b) calota en forma de techo o *lophus*; c) plano occipital pre-lámbdico típico, como en formas cefálicas *Ovoides latus* (de G. Sergi).

En cuanto a la cara la conformación sería leptomorfa, alargada, con nariz alargada y estrecha, bóveda palatina angosta. Y esto sería un indicio — dice el autor — de conformación esplancocránica fuegoide.

Pues bien “nos encontramos — dice Imbelloni — ante una aparente contradicción: *neuro-cranio lagoide* y *esplancnocranio fuegoide*. Si la delicada operación del diagnóstico raciológico fuera limitada a una simple inspección de formas, sin el auxilio de la biología y de la genética (*sic!*), nos encontraríamos en una encrucijada”.

Sin embargo el autor la resuelve simplemente, sin auxilio alguno ni de la biología ni de la genética. Se trata de un juego de combinaciones: “formas híbridas”, como si fueran combinaciones de naipes, las que aparecen, sin posibilidad de adaptación alguna. El paralelismo racial originario resulta entonces evidente:

Fuéguídos — Tasmanianos  
Láguídos — Melanesios  
Pámpidos — Australianos

No es éste el lugar en que se pueda discutir la clasificación racial de América con las analogías formales intentadas por los autores con apariencia de investigación biológica o genética. Quiero simplemente llamar la atención sobre la importancia del problema que se pone y la inutilidad de una búsqueda de combinaciones factoriales como si fueran objetos inanimados. Además en cada población hay una notable variabilidad individual de caracteres físicos (hasta en la misma edad). Hay dolicomorfos, como he dicho, entremezclados con braquimorfos, en una



distribución *continua* (no *discontinua*) de datos que no se pueden clasificar o dividir sin prejuicio de intentar una sistemática absolutamente arbitraria, sin contenido biológico y genético.

Más en general, por lo tanto, deberíamos dudar de cualquier clasificación de seriaciones estadísticas *normales*. Un punto más o menos en la distribución de una medida encefálica o corporea, media de una *muestra* homogénea de población, puede tener significado biológico, pero igualmente puede carecer de cualquier contenido en la discriminación racial o demogenética si es que se ha producido por factores que no tienen que ver con los orígenes del poblamiento. Deberíamos más bien tener en cuenta que *significatividad estadística* no quiere decir entonces *significatividad antropológica* y menos aún *demogenética* o *racial*.

Tratándose de índices antropométricos yo mismo tuve la ocasión de demostrar que hasta frente a la simple circunstancia de la heterogeneidad racial originaria no está dicho que se deba encontrar una mayor variabilidad de los caracteres examinados. A veces justamente la heterogeneidad produce menos variabilidad fenotípica. ¿Y entonces? (A. Sacchetti, 1943).

No creo, p. e., que los Uro sean mitad Tasmanianos y mitad Melanesios, mitad Fuégidos y mitad Láguídos, así no más.

Hay heterogeneidad: a lo mejor. Pero es dudoso aún, según las observaciones que los colaboradores de mi Instituto han realizado entre los últimos restos vivos de Iruito, patria actual de los Uro.

En conclusión diré que la clasificación de datos en el ámbito de una distribución continua de caracteres antropométricos es muy peligrosa y difícil desde el punto de vista biológico, más aún cuando se basa en ésta una pretendida diagnóstico racial o demogenética. Y esto se lo puede afirmar bien en conocimiento de los antecedentes bibliográficos que han ocupado un sinnúmero de contribuciones y trabajos en Antropología Física (A. Sacchetti, 1942-43).

5. En la Antropología Americana — además — se ha intentado una investigación fisiológica que se refiere a los diferentes sistemas orgánicos con el fin de examinar la manera de reacción de los tipos demogenéticos frente a los factores externos del ambiente ecológico. En este sentido la actividad de mi Instituto se ha distinguido poniendo en evidencia hechos hasta el momento desconocidos entre las poblaciones andinas que viven a diferente altitud sobre el nivel del mar, desde casi los 5.000 metros hasta los 1.000 en zona a carácter tropical. Los Aymara sobre todo nos interesaron como población fundamental de comparación viviendo establemente a los 4.000 metros de altitud alrededor del Lago Titicaca.

En el ámbito de la Fisiología circulatoria se han hecho muchos ensayos biológicos (1956) entre los cuales es útil recordar los siguientes:

el corazón tiene un perfil normal en un tronco corporeo de altura normal (frente al Blanco) y una estatura que sin embargo resulta baja;



la frecuencia del pulso revela una tendencia del andino en general a una bradicardia constitucional como norma de aclimatación;

la curva auxológica del número de las pulsaciones baja desde los 4 años hasta la edad adulta: pero la diferencia frente al Blanco se reduce gradualmente en la edad adulta;

se trata de una bradicardia sinusal;

hay bajo volumen sanguíneo circulatorio y sistólico con cambio de equilibrio frente a la norma del Blanco através de las edades del crecimiento;

hay mayor volumen hemoglobínico total;

las curvas auxológicas del índice de robusteza circulatoria muestran precocidad frente al Blanco;

hay hipotensión media sistólica en el Aymara andino;

el contenido colesterínico de la sangre es inferior al normal del Blanco en todas las edades;

hay menor resistencia periférica por dilatación vascular;

los individuos más bajos, entre los Aymara, tendencialmente son hipotesos frente a la norma andina, lo que revela posiblemente una lenta selección racial en el tiempo evolutivo de las poblaciones mismas;

las características electrocardiográficas son también distintas frente a la norma del Blanco, revelando un mayor predominio del ventrículo derecho del corazón;

esta prevalencia funcional derecha sería más acentuada aún en las edades juveniles hasta llegando a un desdoblamiento del segundo tono pulmonar con hipertensión relativa y normal de la pequeña circulación;

este hecho está en relación a una hematosi más activa.

Por todo esto parece que las razas andinas aclimatadas a la altura se hayan homogeneizado fisiológicamente por selección natural en función de "stress" (H. Selye). Es un proceso de homogeneización y metamorfismo fisiológico que merece un estudio siempre más profundo en el sentido de descubrir las normas según las cuales los diferentes demotipos se han encontrado y entremezclado originariamente, mientras por otra part han tenido que aclimatarse en función de "stress" a los estímulos extraordinarios del ambiente externo.

La importancia de estos factores en relación con la gran altura sobre el nivel del mar está revelada, por otra parte, con el estudio de la fisiología respiratoria. En este importante ámbito de la investigación se han puesto en evidencia también muchos factores:

las capacidades pulmonares y volúmenes parciales son todos alterados frente a la norma del Blanco seguramente en relación con el ambiente hipóxico y la hipopresión barométrica;



la ventilación pulmonar es también diferente;

la capacidad vital es diferente según las edades de la vida;

las curvas auxológicas de todos estos caracteres son por lo tanto diversas en comparación con el Blanco;

se notan factores que se relacionan con la altitud, con las calidades nutritivas de los alimentos, con las condiciones de vida en general, con las variaciones regionales de la aclimatación fisiológica, con las variaciones seculares, la selección o la mezcla de las razas originarias.

Es un conjunto de hechos científicos — biológicos — que la investigación moderna ha puesto en claro en estos últimos cincuenta años y en cuyo ámbito se ha movido extraordinariamente — es honesto reconocerlo — también el Instituto de Biología Andina de la Universidad de Lima, fundado y presidido por muchos años por el Prof. Carlos Monge, hoy confiado a la experiencia del colega Prof. A. Hurtado.

Hemos alcanzado así una curiosa demostración general de como frente a la heterogeneidad originaria del poblamiento americano los factores externos y ambientales hayan obrado en el sentido de la *homogeneización del biotipo*: no son de invocar entonces como elementos de diferenciación, lo que muchas veces se ha pretendido de hacer.

Pero se han hecho también otros ensayos fisiológicos, sobre individuos andinos que temporaneamente o establemente viven a diferente altura sobre el nivel del mar: la emigración ha facilitado así el estudio de las *normas de adaptación* de los mismos caracteres fisiológicos. Se han encontrado modificaciones, p. e., en el volumen circulante de la sangre, en las capacidades pulmonares parciales, etc., pero esto no ha significado nunca adherencia a la norma del Blanco a la misma altura. Quiere decir que aún a la misma altura se han determinado diferencias características en los grupos originarios. Frente al esfuerzo controlado — además — el Indio ha reaccionado de una manera y el Blanco de otra. Podríamos seguir... pero siempre demostrando que hay diferentes comportamientos, *normas de adaptación* relacionadas con el tipo originario, reacciones características frente a los estímulos externos, heterogeneidad en la homogeneidad del ambiente.

Bentley Glass (1956) lo ha justificado también desde el punto de vista genético hablando de un *impulso* debido a: 1) presiones sistemáticas (mutaciones, selección, inmigración o entrecruzamientos de tipos diferentes); 2) fluctuaciones sistemáticas o casuales; 3) eventos genéticos únicos, según mutaciones favorables, selectivas, etc.

Experiencias sobre poblaciones emigradas se habían hecho hace muchos años y son conocidas las modificaciones características de caracteres descriptivos externos en los hijos de los emigrantes, sin que se pueda atribuir el hecho a la mezcla racial o mestizaje. Se podrían citar los famosos



estudios de F. Boas (1911) y los muchos autores alemanes o ingleses que se han ocupado del problema, hasta los más recientes trabajos de Stewart (1951), los de Newman (1956), los de Valle (1962), los de Lasker (1960), los de Health, Alexander y Miller (1961), los de C. Gini (1954), los de Beiguelman (1962), y en fin los de C. Monge que justamente en los ambientes andinos, con sus colaboradores, confirman las experiencias de nuestro Instituto de Investigaciones Demogenéticas, revelando una condición de *stress* biológico, de adaptación y aclimatación (que no son la misma cosa), y así mismo de todo un conjunto dinámico de factores que interfieren en la determinación del demotipo. De esta manera la descripción estática y puramente descriptiva de la vieja Antropología debe superarse: *no dediquemos más esfuerzos inútiles a una investigación de precursores!*

Fenómenos semejantes yo he puesto en evidencia tratando de una *Odontología Andina* (1958), así como de cada detalle en el estudio de las plicas cutaneas, especialmente de los párpados. En este último caso (1956) también he investigado sobre los caracteres originarios en relación con las razas que han poblado el Altiplano. Pero lo que llama la atención es la caracterización andina de las diferentes porciones palpebrales según la tabla clasificatoria propuesta por mí a integración de la precedente de Otto Aichel (1932): resulta que hay una fuerte adaptación psicológica de los sujetos examinados según el ambiente y la profesión.

En general, por lo tanto, yo concluía: "hay que diferenciar en nuestro Indio las características palpebrales (hereditarias) raciales de las puramente fisiognómicas, las cuales de por sí revelan la psicología dominante y homogeneizadora de la población. Esta acción fisiognómica es activa por reducción del orificio palpebral con hiperfunción del músculo orbicular y función normal del elevador del párpado. Este último no está relajado en ningún caso. Se puede por lo tanto hablar de una condición esténica que, si se compara con la mímica general del rostro, revela descontento, introversión y a veces desconfianza", como se demuestra con un estudio detenido de otros músculos mímicos, como la borla del mentón, el buccinador, el elevador común, el piramidal, el superciliar.

Todo este complejo mímico da la impresión de una intervención activa del sujeto y no de un relajamiento, ¡pero es al mismo tiempo descontento! Es amargura de hombres oprimidos por su misma historia, la que ha llegado a la *desintegración* (A. J. Toynbee).

De la Fisiología se llega así a la psicología, a factores que dejan también huellas profundas en la formación del demotipo.

6. Nos hemos puesto, desde el punto de vista de la Antropología Física Andina, frente a un conjunto demogenético originariamente heterogeneo, como si fuera en un *crisol* en experimentación a 4.000 metros de altitud media sobre el nivel del mar. Los estímulos ambientales son entre



los más exitantes que se puedan imaginar, por la fuerte hipopresión barométrica de los Andes a gran altura y probablemente también los rayos cósmicos (como ha supuesto la escuela de Lima). Por eso se ha hablado de *variedades fisiológicas* de las razas humanas, aclimatadas congénitamente. Sin embargo a mi manera de ver *la raza humana se presenta siempre con sus variedades fisiológicas*. No hay variedades que no sean tales, es decir que no revelen una aclimatación especial en su ambiente geo-físico y social. Todo está ligado de cualquier manera a la *norma de reacción demogénica*, que puede ser desfavorable o favorable, norma que muchas veces produce fenómenos selectivos los cuales eliminan los sujetos infecundos.

En los Andes justamente se ha hablado también de este tipo de selección (C. Monge, 1960), pero hoy en día el Andino ha llegado a una *norma de estabilización*, adquiriendo seguramente una aclimatación optimal que podríamos llamar *atlética*, aunque sea en los límites de la resistencia fisiológica, así como ha querido afirmar el colega A. Hurtado. Habría una reducción de reservas que sin embargo parece debida a la hipoalimentación, pavorosa en algunos ámbitos andinos. En ciertos lugares se observan verdaderos fenómenos de *hambre protéica* que evidentemente influyen y caracterizan todas las curvas de crecimiento y la misma constitución adulta del biotipo altiplánico.

El significado bio-antropológico de estas consideraciones es que siempre nosotros estudiamos *variedades humanas aclimatadas*. Su descripción, por lo tanto, no puede dejar de considerar los estímulos extrínsecos y su *norma de reacción* característica.

En general se deben considerar factores intrínsecos, hereditarios del biotipo en la población: individuales, constitucionales, temperamentales, raciales. Los factores extrínsecos serían: ambiente geo-físico y natural, alimentación y cultura. Pero siempre — repito — ellos determinan una *norma de reacción* característica. Es justamente la que debe interesarnos en Antropología cuando queremos llegar a una comparación e interpretación de la realidad demogénica.

El poblamiento de América no puede estudiarse sino desde este punto de vista, mientras la descripción de los caracteres externos no revela sino un estado, por así decir, fotográfico del fenómeno y no nos ayuda en la interpretación más profunda. Lo mismo acontece cuando queremos estudiar las frecuencias genéticas de los factores hematológicos de agrupación, hasta el momento en que no consideramos el fenómeno dinámicamente, es decir en su fase evolutiva y formativa o en sus mutaciones génicas en el ámbito cromosómico.

Muchos entusiasmos de las décadas pasadas se deben apagar, por lo tanto, no sólo limitando la clasificación racial al ámbito especializado de la descripción tipológica actual, sin pretensiones de inducción sobre los orígenes del poblamiento desde otros continentes, sino que es necesaria



una revisión en la manera misma de plantear el problema. No basta juntar otros datos o establecer convenciones internacionales de técnica para medir el ancho de la nariz o la talla individual, esperando la revelación: hay que plantear una investigación sistemática, dinámica y fisiológica, sobre los *procesos* de aclimatación biológica del hombre en cada uno de los ambientes habitados en América. Hay que fundar Laboratorios científicos con técnicos especialistas, en el bosque ecuatorial, en los altiplanos y cordilleras andinas, en las praderas y pampas, en los canales fríos y ventosos del sur. Sólo de esta manera — como he intentado con mis colaboradores, dedicando muchos años a la investigación de campo, frente a peligros y esfuerzos personales notables, trasladando hombres, aparatos, abastecimientos, con medios de transportes terrestres y aéreos, en zonas a veces casi inaccesibles — será posible decir algo más sobre el poblamiento de América. Las exploraciones parciales de pocos días o meses, aisladas y unilaterales, no resuelven el problema biológico.

Se necesita a veces coraje y dedicación exclusiva: el antropólogo aislado, con sus dos o tres compases de medición, si bien ha tenido el mérito de iniciarnos en nuestras disciplinas hoy en día está superado. La colaboración de los técnicos y biólogos más diversos es indispensable bajo la dirección y coordinación del antropólogo moderno. Algo se ha hecho, pero sólo con la ayuda de las grandes organizaciones internacionales como las U. N., la U. N. E. S. C. O., la O. E. A., el Instituto Indigenista Interamericano, etc., será posible integrar los esfuerzos para que la Antropología Física revele algo más sobre el enigma del antiguo poblamiento de América.

La verdad es que no se trata sólo de una inquietud teórica y especulativa, como podría parecer, y los colegas lo saben, sino también de una reconsideración integral y humanística de nuestras condiciones de vida sobre la tierra. No es posible programar el futuro de nuestra evolución y adaptación biológica, hasta frente a las barreras culturales que encontramos en nuestras civilizaciones (de las que recientemente trató Hulse, 1957), sino conociendo nuestra norma de reacción y teniendo en cuenta la misma discriminación racial.

Se intenta recuperar la masa indígena de América a la civilización, se formulan programas socio-económicos y de aculturación, los organismos internacionales citados se ocupan de crear centros experimentales en diferentes lugares del continente americano. No es difícil integrar esas inquietudes de Antropología Social y Cultural con las de Antropología Física, pero en el sentido moderno y biológico de la palabra.



## DATOS BIBLIOGRÁFICOS

(con limitación a los trabajos y autores citados en el texto)

A) *Trabajos del autor sobre problemas metodológicos.*

- *Sulla variabilità dei caratteri antropometrici lineari.* Rendic. della Reale Acc. d'Italia, Serie VII, Vol. II, Roma, 1941.
- *Sul confronto reciproco della variabilità dei caratteri antropometrici lineari.* Rend. della Reale Acc. d'Italia, Serie VII, Vol. II, Roma, 1941.
- *La variabilità relativa dei caratteri antropometrici lineari.* Riv. di Antropologia, Vol. XXXIII, Roma, 1941. Premio della Univ. di Roma e della Acc. d'Italia, 1942.
- *Variabilità e correlazione intra ed interrazziale.* Rend. della Reale Acc. d'Italia, Serie VII, Vol. III, Roma, 1942.
- *Über die relative Variabilität der anthropometrischen Merkmale.* Zeitschrift für Rassenkunde, Band XIII, H. 1, Stuttgart, 1942.
- *Le variazioni intra ed interrazziali dell'indice cefalico.* Rivista di Antropologia, Vol. XXXIV, Roma, 1942-43.
- *Prime applicazioni di un nuovo coefficiente di variabilità.* Relazioni alla XLI Riunione della Soc. Italiana per il Progresso delle Scienze, Roma, 1942.
- *Un indice sintetico di transvariazione.* Rend. della Reale Acc. d'Italia, Serie VII, Vol. IV, Roma, 1943.
- *Osservazioni metodologiche di analisi e di interpretazione sull'eterogeneità razziale e sull'ibridismo.* Rivista di Biologia Coloniale, Vol. VI, Roma, 1943.
- *I problemi della variabilità dei caratteri in biometria: nel quadro delle relazioni fra scienze statistiche o matematiche e scienze biologiche.* Ed. Istituto Italiano di Antropologia, Roma, 1945.
- *Alcuni problemi di sistematica biologica. Per una metodologia.* Rivista di Biologia Coloniale, Vol. VIII, Roma, 1947.
- *Su una "soglia" di equilibrio instabile dell'individuo considerato come "unità demogenetica".* Rend. della Soc. Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, Serie IV, Vol. XVI, Napoli, 1949.
- *Problemi di sistematica biologica.* Obra en colaboración con S. Beer. Ed. Einaudi, Torino, 1952.
- *El significado y el cálculo de la transvariación sintética en Biología.* Rev. de la Fac. de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Un. Nacional de Córdoba, 1950.

B) *Trabajos del autor sobre Antropología Andina.*

- *Estudios Antropológicos realizados en Bolivia por el Instituto de Investigaciones Demogenéticas.* Boletín de la Universidad Nacional de Córdoba, R. Argentina, N.º 2, 1952.
- *El Instituto de Investigaciones Demogenéticas de la Universidad Nacional de Córdoba. Su actuación en Bolivia.* Gaceta Campesina, La Paz, 1952.
- *Notizie di un viaggio di ricerche antropologiche in Bolivia.* Riv. di Antropologia, Vol. XXXIX, Roma, 1951-52.
- *Studi ematologici nella Regione del Lago Titicaca.* Rivista di Antropologia, Vol. XXXIX, Roma, 1951-52.
- *El problema del metamorfismo bio-sociológico del Indio andino.* II.º Congr. Latino-Americano de Sociología. Brasil, 1953.



- *Aspectos psicológicos de evolución cíclica de la civilización andina*. Primer Congr. Argentino de Psicología, Tucumán, 1954.
- *Rh y sus variedades en Indios Aymara y Uro del Lago Titicaca*. III Congr. Indigenista Interamericano. La Paz, 1954.
- *Abertura palpebral y párpados en los Indios andinos Aymara y Uro (con una propuesta de clasificación)*. Vol. en Homenaje a Manuel Gamio, Univ. Nacional Aut. de México, México, 1956.
- *Saggio antropologico sul sistema cardio-circolatorio dell'Indio altipiano andino. Capitolo di una Auxologia Andina*. Rivista di Antropologia, Vol. XLIII, Roma, 1956.
- *Constitución física y aclimatación en los Andes*. Congr. Intern. de Antropología y Etnología, Philadelphia, 1956.
- *Investigaciones Antropológicas en América del Sur*. Ed. Univ. Nac. de Córdoba, R. Arg., Córdoba, 1956.
- *Konstitution und Akklimatisation in den Anden*. Anthrop. Anzeiger, Jg. 21, 2. Stuttgart, 1957.
- *Odontología Andina. Ensayo sobre la dentición permanente de los Indios Aymara del Lago Titicaca*. Ed. Univ. Nac. de Córdoba, 1957.
- *Actividad del Instituto de Investigaciones Demogenéticas (1952-1957)*. Archivo Demogenético. Córdoba, 1957.
- *Genesis, sviluppo ed omogeneizzazione delle genti andine*. Rivista di Etnografia, Vol. XIII, Napoli, 1959.
- *Ricerche di ematologia antropologica nelle popolazioni indigene delle Ande*. XLVII Riun. della Soc. Italiana per il Progr. delle Scienze, Trieste, 1959.
- *Accrescimento corporeo negli indigeni dell'Altopiano Andino*. XLVII Riunione della Soc. Italiana per il Progr. delle Scienze., Trieste, 1959.
- *"¿Pigmeos en América?"*. Rivista di Etnografia, Vol. XIV, Napoli, 1960.
- *Hämatologisch-anthropologische Untersuchungen an eingeborenen Populationen der Anden*. Anthropologischer Anzeiger, Jg. 26, N.º 4. Stuttgart, 1963.
- *Capacidad respiratoria y aclimatación en las razas andinas. Ensayo de Antropología Físio-Auxológica*. Journal de la Société des Americanistes (en prensa). Paris, 1964.
- *Dramma di popolamento. Dagli Appennini alle Ande*. Rivista dell'Istituto Geografico Militare, L'Universo, Firenze, 1964.
- *Sobre la dispersión del factor Diego en indígenas americanos*. Anales de Antropología, Vol. II, México, 1965.

C) *Otros autores citados.*

(La índole del ensayo limita la lista a citas esenciales en las que se encuentran más amplias referencias. La amplitud y diversidad de los temas tratados, por otra parte, no permiten otra solución.)

BIRDSSELL J. B., *The problem of the Early Peopling of the Americas as Viewed from Asia*. Papers on the Physical Anthropology of the American Indian. The Viking Fund. Inc., New York, 1951.

BERGMANN C., *Über die Verhältnisse der Wärmeökonomie der Thiere zu ihrer Grösse*. Göttinger Studien, 3. 1847.

BOYD W. C., *The Blood Groups and Types*. Papers on the Physical Anthropology of the American Indian. The Viking Fund. Inc., New York, 1951.

BOAS F., *Changes in bodily forms of descendants of immigrants*. Columbia University Press. New York, 1912.



- BOAS F., *Einfluss von Erblichkeit und Umwelt auf das Wachstum*. Zeitschrift f. Ethnologie, Bd. 45, 1913.
- BEIGUELMAN B., *Estudo genético e antropológico de imigrantes japoneses e seus descendentes não miscigenados*. Revista de Antropologia, Vol. 10, N.ºs 1-2, São Paulo, 1962.
- COMAS J., *El origen del hombre americano y la Antropología Física*. Cuadernos del Instituto de Historia, N.º 13. Univ. Nac. Aut., México, 1961.
- COMAS J., *Manual de Antropología Física*. Fondo de Cultura Económica. México, 1957.
- COMAS J., *Significado de la presencia del antígeno Diego entre los Amerindios*. Anales de Antropología, Vol. II, México, 1965.
- DIAZ UNGRÍA A. G., *Genética y Antropología del Factor Diego*. Boletín del Museo de Ciencias Naturales. 4-5. Caracas, 1959.
- FEREMBACH D., Cit. por J. Comas: ver p. 161 de Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, Serie XI, n.º 2, 1961.
- GLASS B., *On the evidence of random genetic drift in human populations*. American Journal of Physical Anthropology, Vol. 14, N. S., N.º 4. Philadelphia, 1956.
- GINI C., *The assimilation of the descendants of immigrants*. Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae, Vol. III. Roma, 1954.
- HEATH B. H., HOPKINS C. E., MILLER C. D., *Physiques of Hawaii-Born Young Men and Women of Japanese Ancestry, Compared with College Men and Women of the United States and England*. American Journal of Physical Anthropology, Vol. 19, N.º 2, 1961.
- HRDLICKA A., *The problems of the unity or plurality and the probable place of origin of the American Aborigines*. American Anthropologist, 14, 1912.
- HURTADO A., VELASQUEZ T., REYNAFARJE C., LOZANO R., ASTE-SALAZAR H., CHAVEZ R., REYNAFARJE B., SANCHEZ C., MUÑOZ J., *Mechanisms of natural acclimatization. Studies on the native residents of Morococha, Peru, at an altitude of 14.900 feet*. Instituto de Biología Andina y Departamento de Fisiopatología de la Facultad de Medicina de Lima. School of Aviation Med. USAF, Randolph Field. Report N.º 56, 1956.
- IMBELLONI J., *Fuégidos y Láguídos*. Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales. T. XXXIX. Buenos Aires, 1937.
- IMBELLONI J., *Sobre craneología de los Uru. Supervivencia de razas australoides en los Andes*. Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas. Lima, 1942.
- IMBELLONI J., *La tabla clasificatoria de los Indios a los tres años de su publicación*. Runa, Vol. III, Buenos Aires, 1950.
- LASKER G. W., *Variances of Bodily Measurements in the Offspring of Natives of and Immigrants to Three Peruvian Towns*. American Journal of Physical Anthropology. Vol. 18, N.º 4, 1960.
- MONGE C. M., *Aclimatación en los Andes*. Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas. Serie Monográfica, N.º 6, Lima, 1962.
- MOURANT A. E., *The Distribution of the Human Blood Groups*. Oxford, 1956.
- NEWMAN M. T., *Adaptation of Man to cold climates*. Evolution, 10. Chicago, 1956.
- SCHREIDER E., *Régulation thermique et évolution humaine*. Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, Série X, 4, Paris, 1953.
- STEWART T. D. y NEWMAN M. T., *An Historical Resumé of the Concept of Differences in Indian Types*. American Anthropologist, 53. Menasha, 1951.
- TUCCI G., *Civiltà andina. A proposito di recenti ricerche*. L'Universo, Anno XLIII, N.º 3. Firenze, 1963.



## PEQUENO VOCABULÁRIO DA LÍNGUA DOS ÍNDIOS CINTA-LARGA

*P. Adalberto Holanda Pereira, S. J.*

(Missão Anchieta, Diamantino, Mato Grosso)

Em 1958 os seringueiros, numa viagem de exploração e colação nas águas do rio Juinamirim, afluente do Juruena, capturaram uma menina cinta-larga de seus doze anos. A mocinha foi entregue à Missão Anchieta dos Jesuítas, onde, quatro anos depois, nos comunicou o vocabulário que segue. Os índios Cinta-Larga até hoje não tiveram contacto com os civilizados, apesar das tentativas do P. João B. Dornstauder.

aaramã?ã	cair	inhamã?ã	rêde
acekapã?ã	areia	inthamã?ã	pássaro
<b>ACIKAPICÍ</b>	<b>CINTA LARGA</b>	intikamã?ã	beiju
aikopá	aprender	isterã?ã	água
apakomã?ã	acordar	isxamã?ã	pedra
araiã?ã	galinha	ivalapã?ã	arara
atomã?ã	adoecer	kaiamã?ã	velho
aveamã?ã	mentir	kaiepã?ã	mãe
avexumã?ã	apagar o fogo	kainã?ã	ferida
balaikamã?ã	fugir	kankamã?ã	enxuto
bakulá	barriga	kakarã?ã	gostoso
basepã?ã	fôlha	kalakuiã?ã	caçar
baxanã?ã	companheiro	kamã?ã	roça
bixamã?ã	de noite	kapã?ã	nadar
bokaiã?ã	fogo	kapemã?ã	faca
borikã?ã	longe	katã	pequeno
buçapã?ã	panela	katimã?ã	lua
cepoiã?ã	mandioca	keiamã?ã	sonhar
demã?ã	depressa	kepã?ã	curto
ekemã?ã	doce	kerepã?ã	assombração
emã?ã	sepultar	kekekã?ã	morder
epã?ã	mato	kirã?ã	piolho
epapã?ã	canoa	kopxirã?ã	algodão
evirã?ã	mel	korikamã?ã	estragar
exakapã?ã	terra	kuianã?ã	trovão
gará	sol	maçamã?ã	quebrar
heimã?ã	entrar	maekã?ã	milho



ikolmã?ã	gavião	poiã?ã	engordar
makeremã?ã	amanhã	pokaiamã?ã	pau de fazer fogo
mammkapã?ã	amendoim	puripã?ã	peixe
monamonã?ã	brincar	sapã?ã	casa
nekomã?ã	onça	sekepoã?ã	leve
ocikenemã?ã	olhar	setakã?ã	frio
oiã?ã	homem	sirã?ã	sangue
oitenã?ã	bacaba	sakamã?ã	matar
ona	você	sonã?ã	fedido
padjaiá	dente	soscikapã?ã	estrêla
paiã?ã	cobra	sovamã?ã	irmão
paixipã?ã	trabalhar	suxã	chover
pakapepã?ã	borboleta	tsarã?ã	civilizado
pakomã?ã	bôca, lábio	tapemã?ã	machado
pakukapã?ã	língua	tatopã?ã	sol quente, calor
pakeremã?ã	dormir	tatumã?ã	comprido
pakopã?ã	banana	torã?ã	feio
pamimã?ã	nariz	tupemã?ã	embira
pampapemã?ã	testa	uancedã?ã	mulher
paneporã?ã	braço	uasamã?ã	anta
panevamã?ã	comer	unã?ã	nós
pantarã?ã	cabeça	unkamã?ã	correr
papã?ã	cru	umparã?ã	irmã
papapemã?ã	mão	umpimã?ã	mergulhar
papapekeneã?ã	dedo	uvakamã?ã	chorar
papemã?ã	flechar	vaapã?ã	flauta sagrada
papepomamã?ã	orifício do lábio inf.	vapemã?ã	espinho
	bonito	vepi?í	ouvir
pararã?ã	pé	verepá	nada
papimã?ã	ôlho	viatirimã?ã	dor de dente
pasakepã?ã	sombra	vitirimã?ã	cozinhar
pasciumã?ã	cabelo	xakomô	macaco
patacepã?ã	pesado	xapã?ã	flecha
patimã?ã	perna	xeposkomã?ã	farinha
paupemã?ã	tomar banho	xopapã?ã	molhado
pavekemã?ã	morrer	xorã?ã	fraco
pavemã?ã	caminho	xukamã?ã	perto
pemã?ã	correr		
perapã?ã	ruim		
peretorã?ã	mêdo		
pimã?ã			



## CLASSIFICAÇÃO DA LÍNGUA DOS CINTA-LARGA

*Aryon Dall'Igna Rodrigues*

(Museu Nacional, Rio de Janeiro)

Da mesma informante de que se serviu o Pe. Adalberto Holanda Pereira para obter o vocabulário dos índios Cinta-Larga que ora publica nesta revista, colheu a Dra. Sarah Gudschinsky, lingüista do Summer Institute of Linguistics e da Universidade de Brasília, em dezembro de 1962, uma lista de 39 palavras. Mais não pôde registrar a nossa colega, porque não lhe foi possível demorar-se em Utiariti, onde se encontrava a informante, e porque esta se achava então seriamente doente. Aquelas 39 palavras permitiam-nos supor que se tratava de uma língua tupi, mas não autorizavam qualquer pronunciamento mais detalhado. Agora, reunindo as duas listas, temos um total de 143 formas diferentes, que permitem verificar que a língua dos Cinta-Larga é muito próxima do Mondé (ou Sanamaikã ou Salamã), do qual diverge, provavelmente, em nível apenas dialetal. Pertence, assim, à família lingüística Mondé, que é uma das sete famílias que, ao lado da Tupi-Guarani, compõem o tronco lingüístico Tupi<sup>1</sup>. Outras línguas da família Mondé são o Digüt e o Aruá.

Apresentamos aqui as evidências do estreito parentesco entre o Cinta-Larga, o Mondé e o Digüt<sup>2</sup>, servindo-nos da lista de palavras Mondé colhida e publicada por Hanke<sup>3</sup> e do vocabulário Digüt de Schultz<sup>4</sup>. Das formas do Cinta-Larga destacamos o elemento *-mã?ã* ou *-ã?ã*, que acompanha quase tôdas as expressões colhidas por Pereira e que aparece como *-ma* ou *-a* no registro de Gudschinsky, mas não ocorre no Mondé; destacamos também o prefixo *pa-* ou *p-*, provavelmente um prefixo pessoal que acompanha os nomes de partes do corpo, assim como, no Mondé e no Digüt, separamos o prefixo pessoal *un-*, *on-* "meu". Substituímos as consoantes sonoras registradas por Hanke após o prefixo *un-* pelas surdas correspondentes. Aproximamos as transcrições de Hanke, Schultz e Gudschinsky à de Pereira, adaptando-as assim às possibilidades desta revista; mas escrevemos *ñ* em lugar de *nh*.

A seguir damos as palavras do Cinta-Larga, para as quais se encontram correspondências no Mondé (M) e no Digüt (D), comparadas com as formas destas duas línguas. A abreviatura G distingue as palavras colhidas por Gudschinsky.



- água *ister-*, G *iter-* = M *itet* rio (cp. abaixo "rio")  
 algodão *kopxir-* = M *kuktxit*, D *gobti*  
 amendoim *mamkap* = M *makap*  
 anta *uasa-* = M *uasa*, D *watxa*, *wadza*  
 arara *ivalap-* = M *uara*  
 areia *asekap-*, G *xakap* = D *iven-jikab*  
 banana *pakop-* = M *bakupia*, D *bakova*  
 banhar-se *pave-ke-* = D *pauvi-yi*  
 bôca *-ko-*, G *-ku-* = M *-ku*  
 bonito *parar-* = M *palabudn*  
 braço *-nepor-* = D *nepo*  
 cabeça *-antar-* = M *andara*, D *-andar-*, *-andat*  
 cabelo *-atasep-*, G *-atasip-* = M *andaset*, D *-andotxeb*  
 cair *a-ara-* = D *o-ara*  
 caminho *pe-* = M *be*, D *be*  
 canoa *epap-* = M *aepeap*, D *ivab*  
 casa *sap-*, G *θap-* = D *δab*, *dzab*  
 chorar *u-vaka-* = M *pa-vâk*, D *o-vaga*  
 chuva G *θoy-* = M *soi*, D *dzoid*  
 cobra *pai-*, G *bay-* = D *bai*, *mbai*  
 comer *-neva-* = D *nea*  
 correr *unka-* = D *vanga*  
 dedo *-papekene-* = M *-pabekam*, D *mabekania*  
 dente G *-ñiñ-* = D *nĩ*  
 dormir *-kere-* = M *-ket*, D *-kerea*  
 espinho *vape-* = M *vuape*, D *oope*  
 eu *un-* = M *ono*  
 faca, machado *tape-* = M *tabe*, D *tabe-*, *dabe*  
 ferida *kain-* = D *-kain*  
 flecha *xap-* = M *jab*, D *djob*, *djop*  
 fogo *bokai*, G *pukāy* = M *kai*, D *pokaiη*  
 fôlha *basep-*, G *paxip-* = M *baset*, D *badzeb*  
 fumaça G *vanin-* = M *vanim*  
 gavião *ikolm-* = M *iku(n)m*  
 homem *oi-*, G *uy-* = M *oi*  
 irmã *umpar-* = D *ombara*  
 jacaré *vavu-* = M *vau*, D *vavu*  
 lavar G *pixa-* = D *pitxa*  
 língua *-kukap-* = D *gokab*  
 lua *kati-* = M *gati*, D *gati*  
 macaco G *basai-* = M *masāi*, D *badzaid-peb* uacari, *madzaid-kora* parauacu  
 mãe *kaie-* = D *gay*, *gaya*  
 mandioca *sepoi-*, G *xipuy-* = D *djiboya*



mão -*pape-* = M -*pabe*, D *babe*  
 matar *saka-* = M *tsaka*, D *dzaga-*  
 milho *maek-*, G *ma?ek-* = M *maik* (impresso *waik*), D *mainkin*  
 mulher *uansed-*, G *baser-* = M *wanzet*, D *manzeyya*  
 noite *bixa-*, G *mixaŋ-* = M *bitxam-mi*  
 olhar *osi-kene-* = D -*kine-a*  
 olho -*sakep-*, G -*xakip-* = M -*txakap*, D -*dyakab*  
 onça *neko-*, G *neku-* = M *meku*, D *neko*  
 orelha G -*nepiap-* = D -*nepiab*  
 orifício do lábio inferior -*pepoma-* = M -*pepoã*  
 panela *busap-*, G *boθap-* = D *bodzab*  
 pássaro *intha-* = M *inda*  
 pau, mato *ep-*, G *ip-* = M *iva*, D *iva*, *iv*  
 pé -*pi-* = M -*pia*, D *bi*  
 pedra *isxa-*, G *ixa-* = M *xaa*, D *idja*  
 peixe *purip-*, G *bulip-* = M *murip*, D *borivei*  
 pele G -*xirik-* = D *zerek*  
 perna -*upe-* = M -*upe* coxa  
 piolho *kir-* = M *gib*, D *dyid*  
 rabo G *sapu-* = M *txapoo*  
 rede *iña-* = M *in*, D *ínea*  
 rio G *i-* = M *i* água, D *i-pud* rio  
 roça *ka-* = M *ga*  
 sangue *sir-*, G -*xid-* = M -*txit*  
 sol *gara*, G *kara* = M *gat*, D *gad*  
 sol quente, calor *tatop-* = M *dzadup-* quente  
 sombra -*asciu-* = M *i-atxo*  
 testa *pa-mpape-* = M *mambapea*, D *o-mbape-ikab*  
 trovão *kuian-* = D *goyan*

Como ainda não houve oportunidade de publicar evidências das afinidades da família Mondé com o tronco Tupi, apresentamos aqui uma série de morfemas do Cinta-Larga cotejados com as formas correspondentes do Tupinambá (família Tupi-Guarani) e com as formas reconstruídas do Proto-Tupi<sup>5</sup>:

Cinta-Larga	Tupinambá	Proto-Tupi
<i>pak</i> acordar	<i>pak</i>	* <i>pak</i>
<i>pav</i> morrer	<i>pab</i>	* <i>pab</i>
<i>pe</i> caminho	<i>pe</i>	* <i>pe</i>
<i>pi</i> pé	<i>pī</i>	* <i>pī</i>
<i>pati</i> pesado	<i>posiy</i>	* <i>potsiy</i>
<i>pa-pe</i> mão (mão-superfície)	<i>po</i> mão	* <i>po</i>
<i>pa-pe</i> mão (mão-superfície)	<i>pe</i> superfície	* <i>pe</i>



Cinta-Larga	Tupinambá	Proto-Tupi
<i>pay</i> cobra	<i>moy</i>	* <i>mpoy</i>
<i>api, ami</i> nariz	<i>apĩ<sup>n</sup>y</i>	* <i>āpīy</i>
<i>nin</i> fumaça	<i>tĩŋ</i>	* <i>tīŋ</i>
<i>ka</i> roça	<i>ko</i>	* <i>ko</i>
<i>kar</i> sol	<i>kwar</i>	* <i>kwar</i>
<i>ker</i> dormir	<i>ker</i>	* <i>c'er</i>
<i>ip</i> pau	<i>?ib</i>	* <i>k'ib</i>
<i>ar</i> cair	<i>?ar</i>	* <i>k'ar</i>
<i>evir</i> mel	<i>eir</i>	* <i>ewiir</i>
<i>ini-</i> rêde	<i>ini<sup>n</sup></i>	* <i>ēri</i>
<i>djay, ñiñ</i> dente	<i>āy</i>	* <i>(y)āy</i>
<i>-ati-</i> dor	<i>asĩ</i> doído	* <i>atsĩ</i>

É possível que o Cinta-Larga *pakop-*, assim como o Mondé *bakup-ia* e o Digüt *bakov-a*, que correspondem ao Tupinambá *pakob*, não se devam a uma origem comum proto-tupi, mas sejam empréstimo de alguma língua da família Tupi-Guarani. Determinar se temos de fato um caso de empréstimo ou de origem comum proto-tupi é problema ligado ao da difusão da banana, de grande importância tanto para o lingüista como para o etnólogo. Ainda não há, entretanto, elementos suficientes para a apreciação lingüística do problema.

#### NOTAS

1. Vide Rodrigues, "Classificação do tronco lingüístico tupi", *Revista de Antropologia*, vol. XII, pp. 99-104.
2. Os Mondé foram encontrados por Hanke no alto Guaporé, pouco antes de 1950; ela informa, entretanto, que suas aldeias, que ela não visitou, ficariam no alto Machado ou Ji-Paraná; Lévi-Strauss visitou uma aldeia no Pimenta-Bueno, em 1938 (v. *Tristes trópicos*, São Paulo, 1957, pp. 351ss.). Schultz achou os Digüt na altura do igarapé de Lourdes, afluente direito do alto Machado.
3. Wanda Hanke, "Breves notas sobre os índios Mondé e o seu idioma", *Dusenía* (Curitiba), vol. I, 1950, pp. 215-228.
4. Harald Schultz, "Vocábulos Urukú e Digüt", *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), n. s., vol. XLIV, 1955, pp. 81-97.
5. Para algumas destas formas, vide Hanke, Swadesh e Rodrigues, "Notas de fonologia Mekens", *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, México, 1958, vol. II, pp. 187-217.



## A ESCOLA EM DUAS POPULAÇÕES TRIBAIS

*Sílvio Coelho dos Santos*

(Faculdade de Filosofia, USC, Florianópolis)

A situação de contacto permanente entre tribos indígenas e a população néo-brasileira permite-nos — com bases em dados colhidos entre os Tukúna, no Alto Solimões, e os Xoklég, no Município de Ibirama, em Santa Catarina<sup>1</sup> — fazer algumas considerações que talvez sejam úteis para se orientar o processo de aculturação dessas populações tribais através de estabelecimentos de ensino que o Serviço de Proteção aos Índios ou outras entidades, governamentais e particulares, mantêm ou venham a manter nas respectivas áreas. Trata-se de imprimir à escola um cunho que a torne instituição capaz de facilitar a integração do índio na vida sócio-econômica regional. Para tanto, é preciso que o processo educacional se fundamente em princípios claramente delineados.

Não obstante as vantagens que traria, não é possível o ensino bilingüe aos grupos indígenas brasileiros, já pela falta de professores habilitados, já pelo alto custo, visto que os grupos tribais falam os mais variados idiomas e possuem escassa população. Além disso, tornar-se-ia imprescindível a criação de uma literatura escolar específica para cada grupo. Daí porque o SPI e diversos professores a ele ligados formularam programas — se bem que mínimos — em português, exclusivos para o ensino dos grupos silvícolas. Sua aplicação entretanto deve levar em conta a situação real das escolas. Os resultados da rápida análise que nos propomos fazer aqui para os Tukúna e os Xoklég, poderão até certo ponto estender-se às demais populações índias em contacto permanente com a civilização.

### *1. O funcionamento das escolas*

I. Uma escola do SPI vem funcionando há oito anos no “Pôsto Indígena Ticunas”, e durante êsse tempo, nenhum aluno logrou promoção para a segunda série, ou seja, nenhum foi alfabetizado. Atualmente as aulas são ministradas por um professor da Campanha Nacional de Erradicação do Analfabetismo que, trabalhando no município-piloto de Benjamim Constant, resolveu colaborar com o Pôsto Indígena, que não tinha recursos financeiros para contratar um mestre. A matrícula registra 78 alunos, 56 do sexo masculino e 22 do sexo feminino. O comparecimento às aulas acusa média mensal de 65%. A idade dos alunos varia entre 10 e



19 anos e diversos dêles fazem cópias perfeitas, sem saber ler o que escreveram; outros lêem textos completos, sem conseguir interpretar ou mesmo compreender o que leram. Não há atividades recreativas na vida diária da escola, tampouco são ensinados rudimentos de agricultura e artesanato.

II. No Igarapé São Jerónimo há uma escola estadual, Escola Isolada de Vendaval, que não aceita como alunos os filhos dos Tukúna. A professora afirma que “os Tukúna não aprendem” e que “não vai perder tempo a ensiná-los”. Excusado é dizer que essa mestra não tem formação profissional adequada e o próprio ensino que ministra aos “civilizados” se justifica apenas em face das condições ali vigentes. Os alunos não vão além da cartilha e das quatro operações fundamentais — e isto após três ou quatro anos de ensino.

III. Em Santa Rita as professoras das Escolas Reunidas “Gilberto Mestrinho” acham que “os Tukúna são difíceis de ser ensinados” ou “são como animais e só fazem o que a gente manda”, não os admitindo por isso à matrícula. A Missão Protestante, ali sediada, pretendia iniciar atividades escolares entre os Tukúna, e exclusivamente para êstes, para o que a população indígena construíra uma casa. Informou-nos o pastor que iria valer-se do ensino bilingüe<sup>2</sup>. Confiava no êxito de sua experiência devido ao descontentamento dos Tukúna gerado pelo fato de seus filhos, quando alunos da escola da Missão em Santa Rita, ficarem ali inteiramente segregados dos “brancos”. Aliás, nessa vila a segregação é de tal ordem que os Tukúna possuem o seu próprio templo, os seus times de futebol, etc., não tendo oportunidade para relações mais estreitas com organizações congêneres dos “civilizados”.

IV. No “Pôsto Indígena Duque de Caxias”, o Município de Ibirama, funciona a Escola Getúlio Vargas do SPI. Criada para os Xoklêng, que foram pacificados em 1914, conta com 43 alunos: 18 do sexo masculino e 25 do sexo feminino. Alguns dêsses alunos pertencem a famílias Kaingáng e Guaraní, que vivem nas proximidades. A frequência média às aulas é de 81% e apenas 8 alunos freqüentam a segunda série<sup>3</sup>. Verificamos que, desde 1940, data da criação da escola, diversos alunos índios aprenderam a ler e a escrever. O atual professor, filho de mãe Xoklêng e pai “civilizado”, segue métodos de todo superados. Afirma ensinar somente o que aprendeu com seu professor, na própria escola do pôsto, e às vezes consulta um colega de alguma escola vizinha. Embora exista no estabelecimento material necessário ao funcionamento de um clube agrícola, não há ensino de agricultura e de outras técnicas, nem se cuida de atividades recreativas.

## *2. A situação interétnica e a escola*

Embora em contacto secular com nossa civilização, os Tukúna mantêm em grande parte a sua cultura, principalmente a língua. Por neces-



sidade apenas os homens falam o português, já que as mulheres pouco ou nenhum contacto têm com os néo-brasileiros da área. Assim, as crianças, chegando à escola, nada ou pouco conhecem do nosso vocabulário. O encontro da frente de expansão néo-brasileira com os Tukúna criou nestes uma atitude de inibição ante o “civilizado”, uma “casca” protetora que, no caso dos escolares, não tem sido rompida pelos mestres. Por sua vez, as relações entre pais e filhos, tais como são estruturadas no sistema social da tribo, levam a criança Tukúna a não se ajustar à educação coercitiva posta em prática pelos mestres. Ademais, os padrões culturais tradicionais orientam-na para outras esferas que não a escola e não a motivam para o cumprimento dos horários e das tarefas escolares.

Os Xoklém constituíam uma tribo nômade, e a caça representava sua principal base econômica. Depois da pacificação, após bárbara campanha de perseguição e extermínio, e a fim de reduzir os efeitos negativos do contacto com os brancos, o SPI adotou uma técnica de controle das relações entre a tribo e as frentes pioneiras que se estabeleciam no vale do Itajaí do Norte e adjacências. Entretanto, isto não impediu que a tribo fôsse atingida por doenças letais — gripe, pneumonia, sarampo, etc. — e em breve a redução demográfica solapou as bases da cultura tradicional. Realizaram-se casamentos interétnicos e intertribais e os remanescentes da tribo foram envolvidos pela sociedade dos brancos. Com isto, o aprendizado do português passou a ser comum a todos os membros do grupo. A necessidade de adquirir mercadorias entre os “civilizados” e a de comercializar os seus próprios produtos, a par da orientação do SPI no sentido de transformar o grupo nômade-caçador em sedentário-agrícola, levou a população Xoklém a desistir de formar qualquer “casca” protetora de sua cultura.

Ao contrário dos Tukúna — talvez devido a sua mobilidade, a par de um provável processo de regressão cultural — as estruturas básicas da sociedade Xoklém eram extremamente fluidas<sup>4</sup>. Por isso não houve muita “resistência” da cultura tradicional, quando se impôs o processo de aculturação, e a segunda geração Xoklém, nascida após a pacificação, passou a aceitar a escola como necessária à sua sobrevivência. Atualmente não são apenas as relações interétnicas que motivam o aprendizado. A própria igreja Assembléia de Deus, que se instalou nas terras do Pôsto há uns oito anos, é constante motivadora do aprendizado, pelo menos enquanto êste se limita ao nível primário.

### 3. Observações finais

#### A — Quanto aos Tukúna:

a) A carga de estereótipos trazida pelos mestres e demais “civilizados” da área é responsável pela segregação das crianças Tukúna nos estabelecimentos de ensino e pela sua não-integração<sup>5</sup>.



b) Os professores participam dos estereótipos sobre os membros da tribo, apontando a estes como indivíduos “calados”, “complexados”, “difíceis de ser ensinados”. No entanto, sabemos que há Tukúna em verdadeira luta particular com as famosas cartilhas do ABC, e outros, desejosos de conhecer o que existe além do seu mundo tribal, o que se manifesta particularmente nas interrogações constantes que fazem ao estranho. Se, pois, a escola de Mariuaçu não logra aprovar seus alunos ou sequer alfabetizá-los, é porque os professores ignoram a cultura do grupo, não procurando adaptar os seus princípios educacionais às exigências específicas do meio.

A experiência do pastor de Santa Rita virá mostrar até que ponto a simples adoção do ensino bilingüe, sem quaisquer técnicas baseadas numa análise etnológica da cultura, é capaz de conduzir a resultados mais satisfatórios.

#### B — Quanto aos Xokleng:

a) O contacto controlado evitou que a cultura Xokleng criasse mecanismos de auto-defesa, apesar dos notórios preconceitos contra a população tribal mantidos por descendentes de imigrantes europeus radicados na área.

b) Essa situação possibilitou a sobrevivência da etnia, permitindo também que a escola, como entidade reguladora do processo de aculturação, tivesse aceitação e lograsse êxito razoável.

c) Os mestres que têm trabalhado entre os Xokleng conviveram por muito tempo com o grupo e aprenderam a sua língua. Embora não a utilizem em suas aulas, ela lhes facilita a compreensão dos problemas dos alunos.

\*

A situação da escola nesses dois grupos tribais revela que não pode haver rendimento enquanto não se orientar o processo educacional segundo normas adequadas às diferentes reações do aluno índio. Para tanto, o estreito convívio com a tribo e a familiaridade com a língua e as instituições tribais constituem requisitos indispensáveis. Mas estes, por si só, não garantem ensino eficiente, enquanto o professor se contentar em transpor para o meio tribal os métodos de ensino e educação utilizados nos estabelecimentos destinados a crianças do mundo civilizado.

Torna-se necessária a elaboração de princípios básicos para o ensino dos grupos tribais brasileiros, pois os programas do SPI são insuficientes para permitir aos mestres o cumprimento satisfatório de suas tarefas. Esses princípios seriam adaptados pelos mestres às realidades dos grupos tribais específicos. A elaboração de uma metodologia, a criação de cursos de aperfeiçoamento e de assistência técnica e pedagógica para o ensino



de minorias tribais seriam de grande valia para a orientação dos professores. Apenas desta forma a escola virá a funcionar como agente orientador do processo de aculturação.

#### NOTAS

1) O A. visitou o Alto Solimões de julho a setembro de 1962 como integrante do grupo de pesquisa do prof. Roberto C. de Oliveira, do Museu Nacional. Estêve entre os Xoklêng em julho de 1963, quando desenvolvia uma pesquisa sobre os grupos Jê em Santa Catarina.

2) A missão realizou estudos da língua Tukúna e traduziu alguns textos bíblicos e cânticos sacros para essa língua, à guisa de literatura para os futuros alfabetizados.

3) Dois alunos estão na terceira série, mas são "civilizados".

4) Veja-se Jules Henry, *Jungle People*, 1941.

5) A escola age, pois, como "fator convergente", segundo a terminologia de Roberto Cardoso de Oliveira, *O Processo de Assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, 1960. Págs. 129 e segs.







## MUDANÇA E SOBREVIVÊNCIA NO ALTO XINGU BRASIL-CENTRAL

*Eduardo Galvão e Mário F. Simões \**

(Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém)

A região dos formadores do Xingu compreende uma bacia drenada pelas águas dos rios Von den Steinen, Jatobá, Ronuro, Batovi, Culiseiu e Culuene, com suas cabeceiras no divisor de águas Amazonas-Paraguai, nas chapadas do norte de Mato Grosso. De forma ligeiramente triangular, estende-se a região entre as coordenadas de 52° a 55° de longitude W e de 12° a 14° de latitude sul. O rio Culuene, engrossado por inúmeros afluentes, principalmente pelo Culiseiu, junta-se ao sistema Batovi-Ronuro, cêrca de 12° de latitude sul, passando daí a formar o Xingu pròpriamente dito.

Quanto à vegetação, é uma zona de transição entre a Hiléia amazônica e as formações arbustivas e herbáceas do planalto brasileiro. Ao sul domina o *cerrado*, prolongando-se para o norte e contornando o Xingu pelo leste em mistura com florestas de galeria e zonas de campos. Já para o norte e noroeste ergue-se a floresta equatorial.

Climaticamente está a região incluída no *clima de savanas tropicais* (Aw de Köppen), com exceção de uma pequena faixa ao norte de *clima de florestas tropicais* (Am). Predominam as médias térmicas mensais acima de 18°C, com umidade relativa inferior a 80%, e com dois períodos diferenciados: uma estação de chuvas (o “inverno”), que se estende de outubro a abril, com trovoadas e fortes aguaceiros; e uma estação sêca (o “verão”), de maio a setembro, ocorrendo a maior estiagem nos meses de julho-agosto.

Na fauna destacam-se, dos mamíferos, as antas, porcos do mato, veados, capivaras, onças, ariranhas, coatis e macacos<sup>1</sup>. Das aves numerosas e variadas, com algumas espécies típicas da região, avultam os jacamins, jacubins, mutuns, patos, emas, gaviões, araras, papagaios, tucanos e periquitos. Nos rios e lagoas é intensa a vida animal. Em vista de os hábitos alimentares dos índios xinguanos estarem mais vinculados à fauna fluvial e lacustre, representa o Alto Xingu uma verdadeira área de refúgio para a fauna terrestre.

---

(\*) Bolsistas do Conselho Nacional de Pesquisas. — Este trabalho foi publicado, em tradução alemã, na obra *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag* (Hannover, 1964). Os autores gentilmente nos concederam permissão, que lhes solicitamos, de publicar aqui o texto original. (Nota da redação.)



Protegida pelas inúmeras cachoeiras do rio Xingu, ao norte, e pelo vasto e inóspito chapadão matogrossense, ao sul, e aparentemente desprovida de recursos minerais ou de produtos de coleta (castanha, seringa e poiaia), manteve-se a região indevassada até final do século XIX.

Em 1884, Karl von den Steinen, liderando uma expedição para levantamento do rio Xingu, partia de Cuiabá protegido por um destacamento do Exército Imperial Brasileiro. Seguindo rumo norte, atravessou o rio Paranatinga, e alcançou as cabeceiras do Tamitátala, ao qual denominou Batovi. Guiado pelos índios Bakairí do Paranatinga, desceu aquele rio até sua confluência com o Ronuro, e, finalmente, o Xingu. Em outubro do mesmo ano chegou a Belém. Nessa viagem entrou em contacto com algumas tribos xinguanas até então desconhecidas. Tal foi seu interesse que, em 1887, voltava ao Alto Xingu com Paul Ehrenreich, porém, dessa feita, com objetivo de estudar a população indígena.

A partir dessa época a região foi percorrida e visitada por cientistas, comissões de levantamento topográfico, pessoal da Comissão Rondon e do Serviço de Proteção aos Índios, missionários, jornalistas e aventureiros que mantiveram contactos esporádicos com algumas tribos xinguanas<sup>2</sup>. Dado ao afluxo crescente de civilização em demanda dos formadores do Xingu, houve por bem o Serviço de Proteção aos Índios, em 1920, criar o primeiro posto indígena na região, com a finalidade de atrair os Bakairí (rios Nôvo, Paranatinga, Culiseiu e Batovi), bem como de vigilância contra as constantes entradas de aventureiros em busca das famosas Minas dos Martírios<sup>3</sup>.

Em 1946 a vanguarda da Expedição Roncador-Xingu, liderada pelos irmãos Vilas-Boas, atingia terras do Culuene. Foram fundados os primeiros acampamentos e bases permanentes, dentre as quais a base do Jacaré<sup>4</sup>. A partir de então intensificaram-se os contactos. Graças à facilidade de acesso por via aérea, através da Fôrça Aérea Brasileira e da Fundação Brasil-Central, diversas instituições científicas, emprêsas cinematográficas e a imprensa passaram a freqüentar a área<sup>5</sup>. Note-se, entretanto, que tais contactos sempre tiveram caráter temporário, e até o presente não se fez sentir a pressão contínua das frentes pioneiras.

Tal importância representava a região como amostra de um Brasil prístino que, em 1952, foi proposto por uma comissão de técnicos indigenistas, ao Congresso Nacional, um anteprojeto de lei criando o Parque Indígena do Xingu (SPI-1953: 98-106).

Em consequência dessas penetrações não tardaram os primeiros conflitos e efeitos dissociativos advindos desses contactos intermitentes. Com a transformação do acampamento do Jacaré em base auxiliar para a rota Rio-Manaus do Correio Aéreo Nacional, transportou a Fôrça Aérea Brasileira para a região, além da maquinária, inúmeros trabalhadores e algumas praças, surgindo daí dificuldades motivadas pelo problema da integridade



da mulher indígena, inclusive o contágio de doenças venéreas. Mais alto ainda pagariam os xinguanos o preço dessas relações. Em 1954 grassava por suas aldeias uma tenaz epidemia de sarampo importada de Xavantina ou Aragarças que, a despeito de meios e recursos empregados pelo Serviço de Proteção aos Índios e Fôrça Aérea Brasileira, ceifou 114 vidas numa população estimada em 650 pessoas (Mota, 1955: 131-141).

Como se não bastasse, ainda nesse ano, turmas de agrimensores iniciavam a demarcação de vastas glebas de terras ocupadas pelos índios, cedidas pelo governo de Mato Grosso a firmas imobiliárias, contrariando o artigo 216 da Constituição Brasileira. Por interferência do Serviço de Proteção aos Índios foram as demarcações e vendas sustadas <sup>6</sup>.

Em 1961, foi criado o Parque Nacional do Xingu com uma área total de 22.000 km<sup>2</sup> e, entre outras atribuições, com a finalidade de assegurar às tribos xinguanas a posse da terra que ocupam, garantindo-lhes, em princípio, assistência médica, social e educacional, indispensáveis para assegurar sua sobrevivência, ao mesmo tempo que a preservação de seus padrões culturais.

\*

Aos primeiros viajantes e etnógrafos impressionou a uniformidade cultural da área dos formadores do Xingu. Esta, embora diferindo ligeiramente nos limites geográficos estabelecidos, compreende tôda a mesopotâmia Batovi-Culuene, estendendo-se a jusante do Xingu até a desembocadura de seu afluente pela margem direita — Suiá-missu ou Paranajuba. Servem de limites meridionais, ocidentais e orientais, respectivamente, o rio Paranatinga, margem esquerda do Batovi e direita do Culuene.

Aquelas tribos indígenas de origem provável norte-amazônica, que, fugindo às incursões de outros grupos mais aguerridos ou ao avanço das fronteiras de expansão de nossa sociedade, conseguiram vencer e transpor os obstáculos naturais que se opunham à sua penetração, encontraram na região dos formadores do Xingu uma verdadeira *terra da promessa*, quiçá a própria *terra sem males* da mitologia tupi-guarani. Com abundância de águas e matas entremeadas de campos e cerrados, com flora e fauna ainda virgens, era a região um convite e um estímulo à fixação de suas malocas. Livres, enfim, das incursões predatórias de outros grupos e, talvez, dos próprios civilizados, ali se estabeleceram. Segregados pelo isolamento geográfico e indiferentes aos padrões de suas culturas originais, grupos de procedências diversas cresceram e se interinfluenciaram, criando um nôvo aparelhamento tecnológico condizente com as novas necessidades do meio recém-descoberto.

Constituída a área por tribos dos mais variados troncos lingüísticos, a par de diferenças culturais históricas, através de um processo de adaptação ecológica e “compressão cultural” (Galvão, 1953: 10) apresentavam já ao tempo de seu desbravamento, no final do século XIX, certa homogeneidade



**cultural.** Fazia-se esta sentir, principalmente, no tocante às atividades de subsistência, artesanato, mitologia e certos aspectos sociais e religiosos.

Essa uniformidade, segundo os padrões do historicismo cultural alemão em voga naquela época, levava von den Steinen, o pioneiro do Xingu, a admitir para a região dos formadores do Xingu um centro de aculturação indígena ou província cultural, no que, aliás, foi seguido por seus colegas Ehrenreich, Meyer e, posteriormente, Roquette-Pinto<sup>7</sup>.

Na atualidade, dentro do conceito de área cultural estabelecido pela Antropologia norte-americana, era proposto, em 1949, para a referida área o nome de “área do uluri” (Galvão, 1949: 47; idem, 1953: 3). Mais tarde, em 1959, numa reformulação das áreas culturais elaboradas por Steward e Murdock, era sugerido para a mesma a denominação de “área do Alto Xingu” (Galvão, 1960: 23).

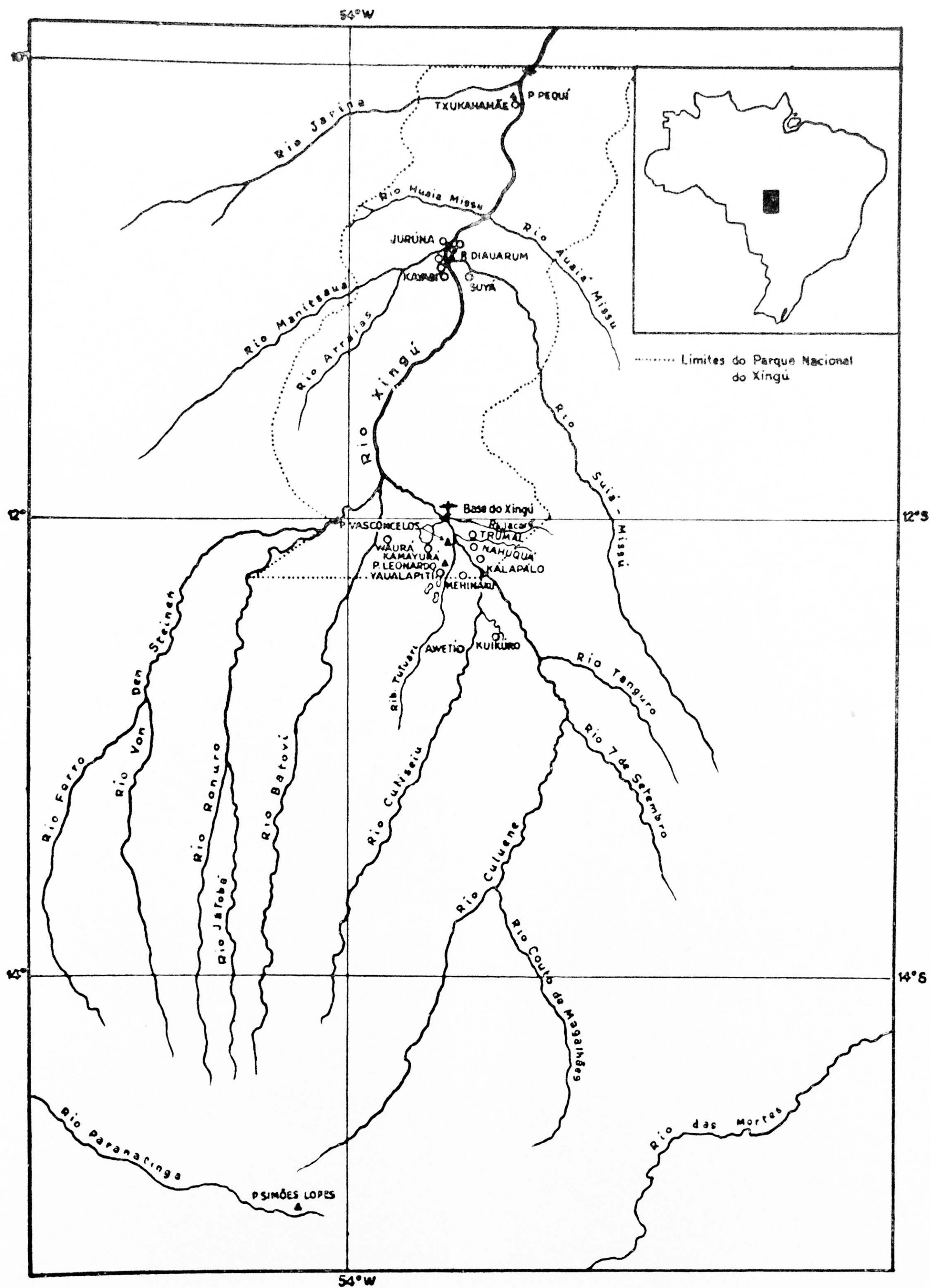
Ao tempo das expedições germânicas de Steinen e Meyer, em fins do século XIX, participavam dessa área cultural 39 aldeias (Meyer, 1898: 139), pertencentes a 5 famílias lingüísticas diferentes, montando sua população em cerca de 3.000 almas (Steinen, 1885: 74; idem, 1940: 244). À família *Karib* pertenciam os Bakairí (8 aldeias) e os Nahuquá (quinze)<sup>8</sup>; à *Aruak*, os Waurá (duas), Mehináku (duas), Yawalapití (duas) e Kusténáo (uma); à *Tupí-guaraní*, os Kamayurá (quatro) e Awetí (uma); e à Jê, os Suyá, com uma aldeia. A estes somavam-se os Araití (pequeno grupo miscigenado de homens Awetí e mulheres Yawalapití), com uma aldeia, e, finalmente, os Trumái, tribo alófila, com duas aldeias.

A distribuição geográfica dessas tribos leva-nos a supor um critério lingüístico ou mesmo histórico, resultante dos movimentos migratórios desses grupos no passado. Naquela época distribuíam-se os *Karib* ao longo dos cursos do Batovi, do Culiseiu e terras entre este e o Culuene; os *Aruak*, no território central entre o Batovi e o Culiseiu; os *Tupí-guaraní*, na região das lagoas, no baixo Culiseiu; os Trumái na margem direita do Culuene, logo abaixo da confluência do Culiseiu, e, por fim, os Suyá na margem direita do Xingu, próximo à desembocadura do Suiá-missu (Cf. Meyer, 1897, 1898 e 1900: mapas).

Além dessas tribos componentes da chamada “cultura Xinguana” ou da “área cultural do Alto Xingu”, assinalaram os pioneiros do Xingu a existência de diversos grupos indígenas marginais ou periféricos, isto é, não participantes dessa área cultural, como os *Cuiaáus*, *Carajás*, *Manitsawá*, *Yarumá*, *Kabischí* e *Kayapó* (Steinen: 1885: 70; 1940: 149-150 e 191; 1942: 214 e 278). Meyer registra em seus mapas da região outras tantas tribos habitando o rio Paranajuba ou Suiá-missu, considerando-as como pertencentes a outra “província cultural” (Meyer, 1897 e 1898: mapas)<sup>9</sup>.

Caracteriza-se a *área cultural do Alto Xingu* pela uniformidade surpreendente de certos padrões culturais entre as diferentes tribos, o que nos leva, *a priori*, a pensar numa ocupação bastante remota da região. Contu-





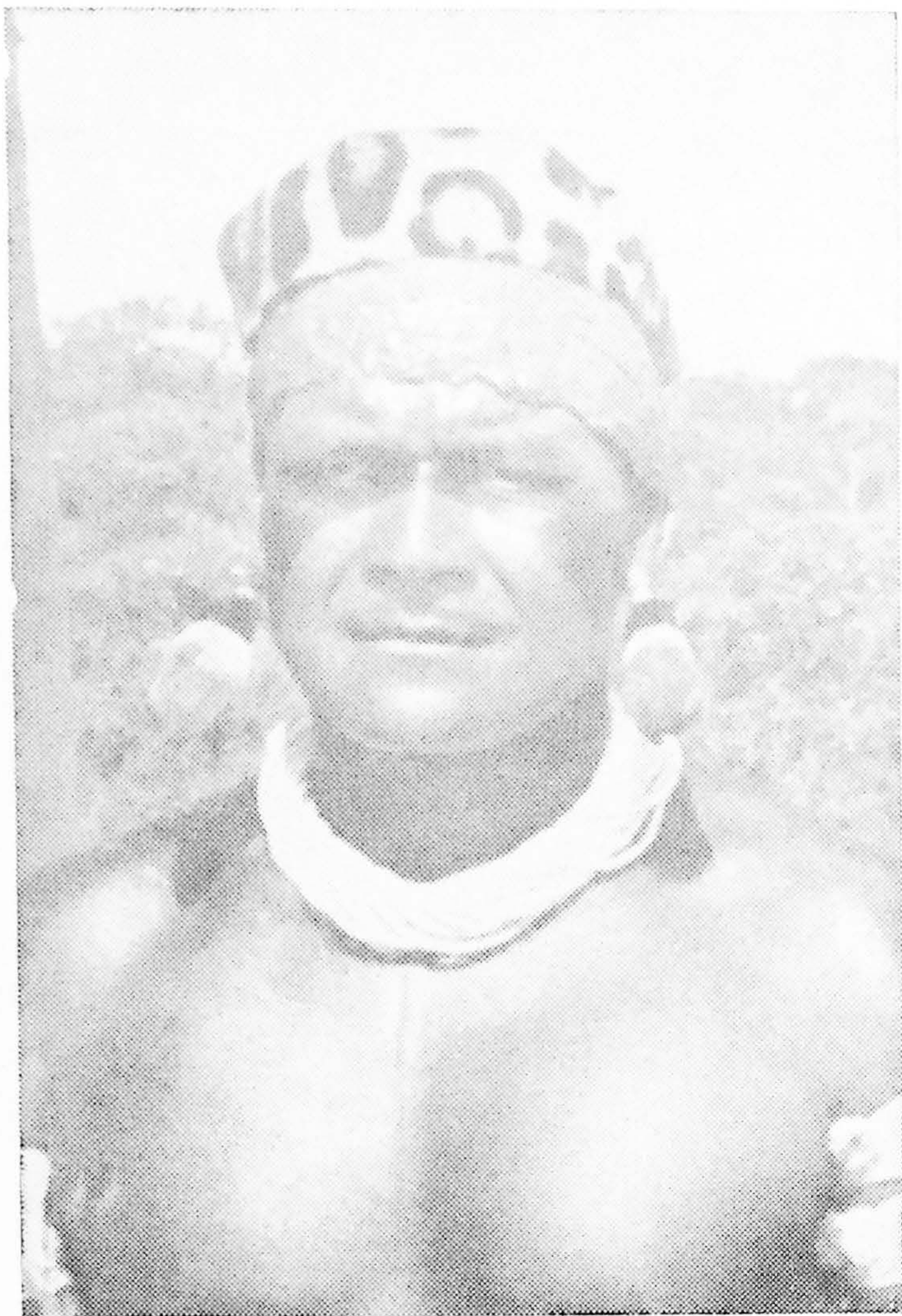
1. Aldeias indígenas do Alto Xingu em setembro de 1963.





2. Vista aérea de uma aldeia alto-xinguana, mostrando a disposição das malocas.  
Aldeia Kuikúro. (Foto Simões, 1952).

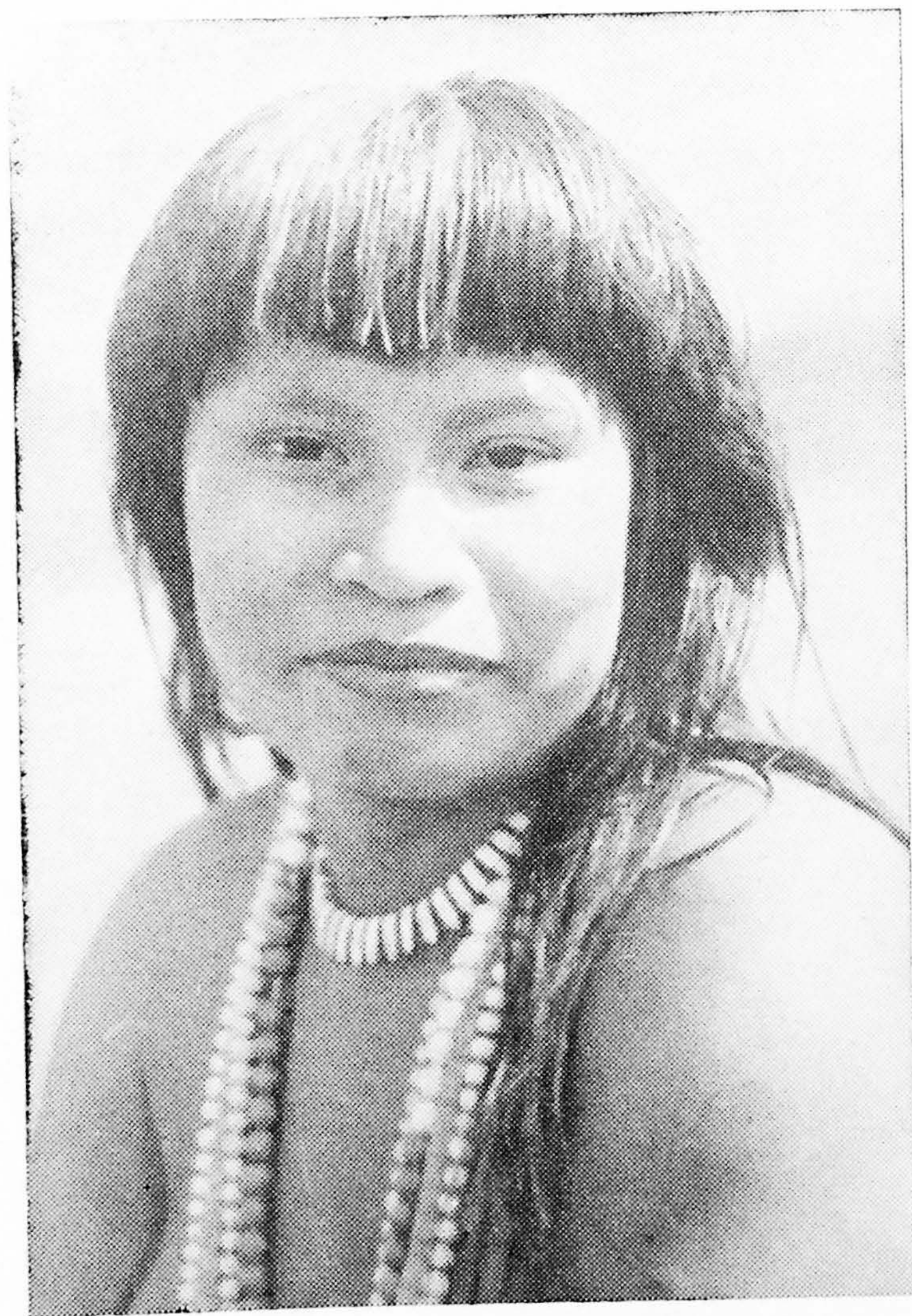




A



B



C



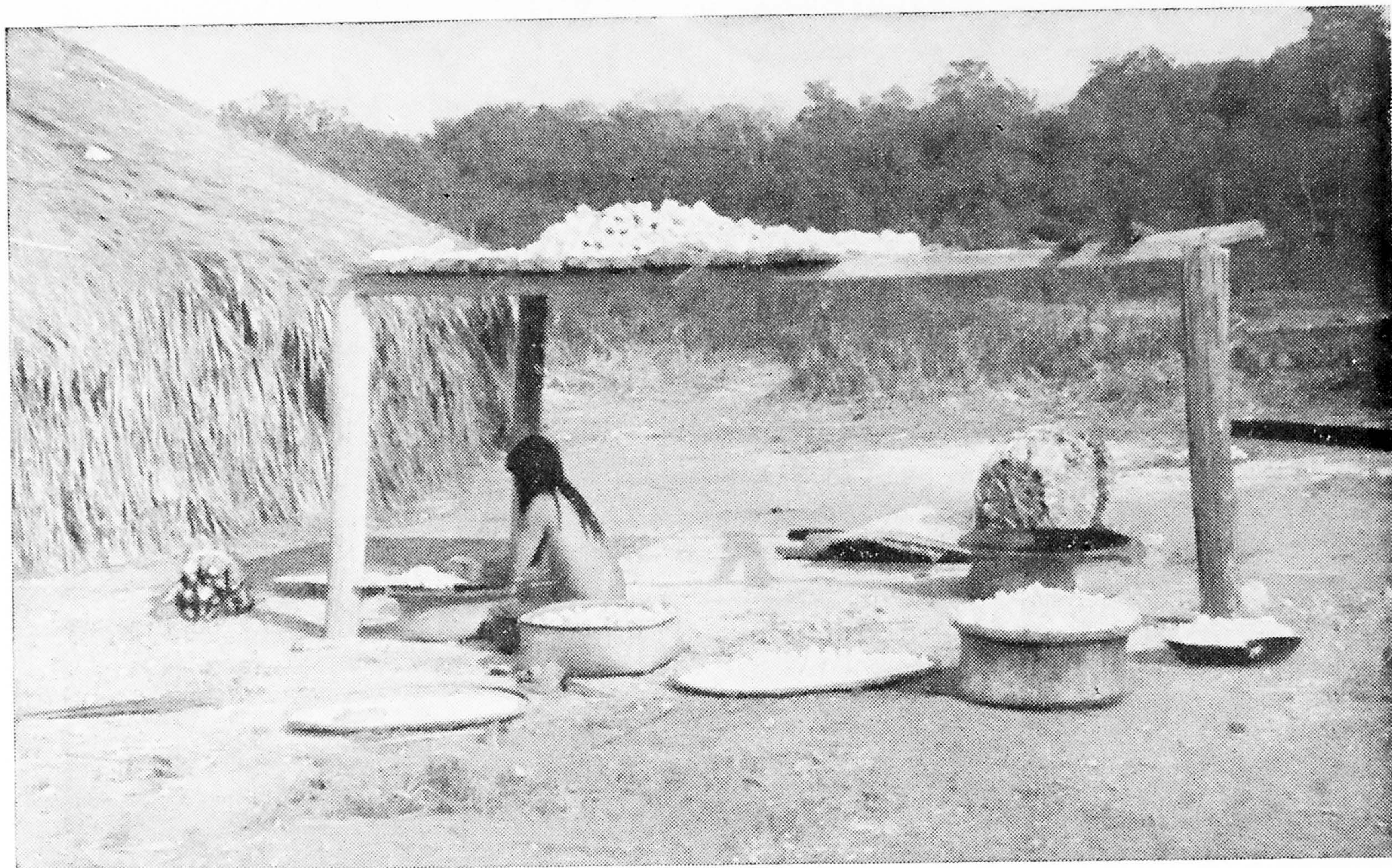
D

### 3. Tipos xinguanos

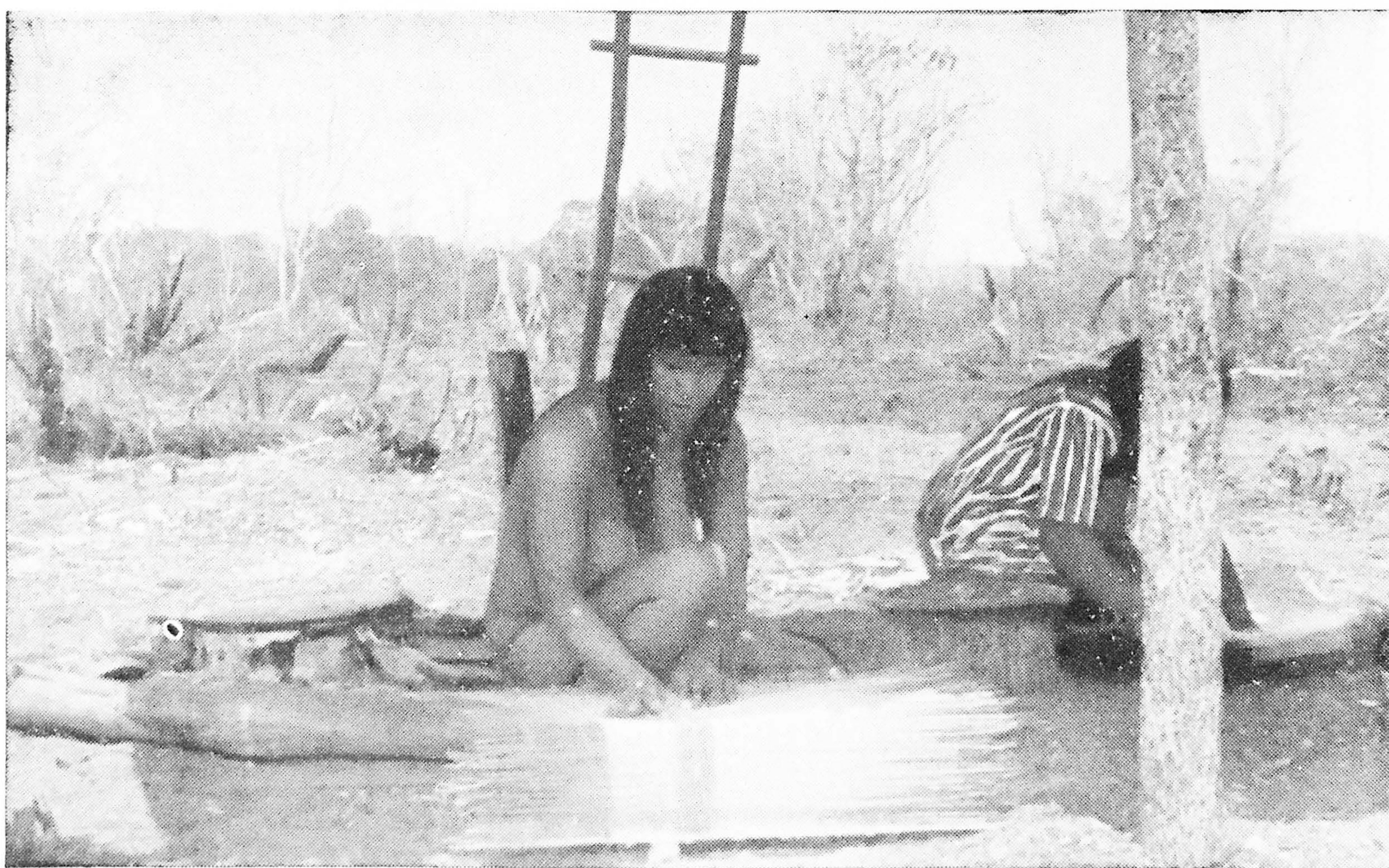
A — Homem Yawalapití  
C — Mulher Nahuquá

B — Homem Kalapálo  
D — Mulher Mehináku  
(Fotos Simões, 1963)





4. Jirau para secagem dos “pães” de mandioca. Aldeia Waurá. (Foto Simões, 1963).

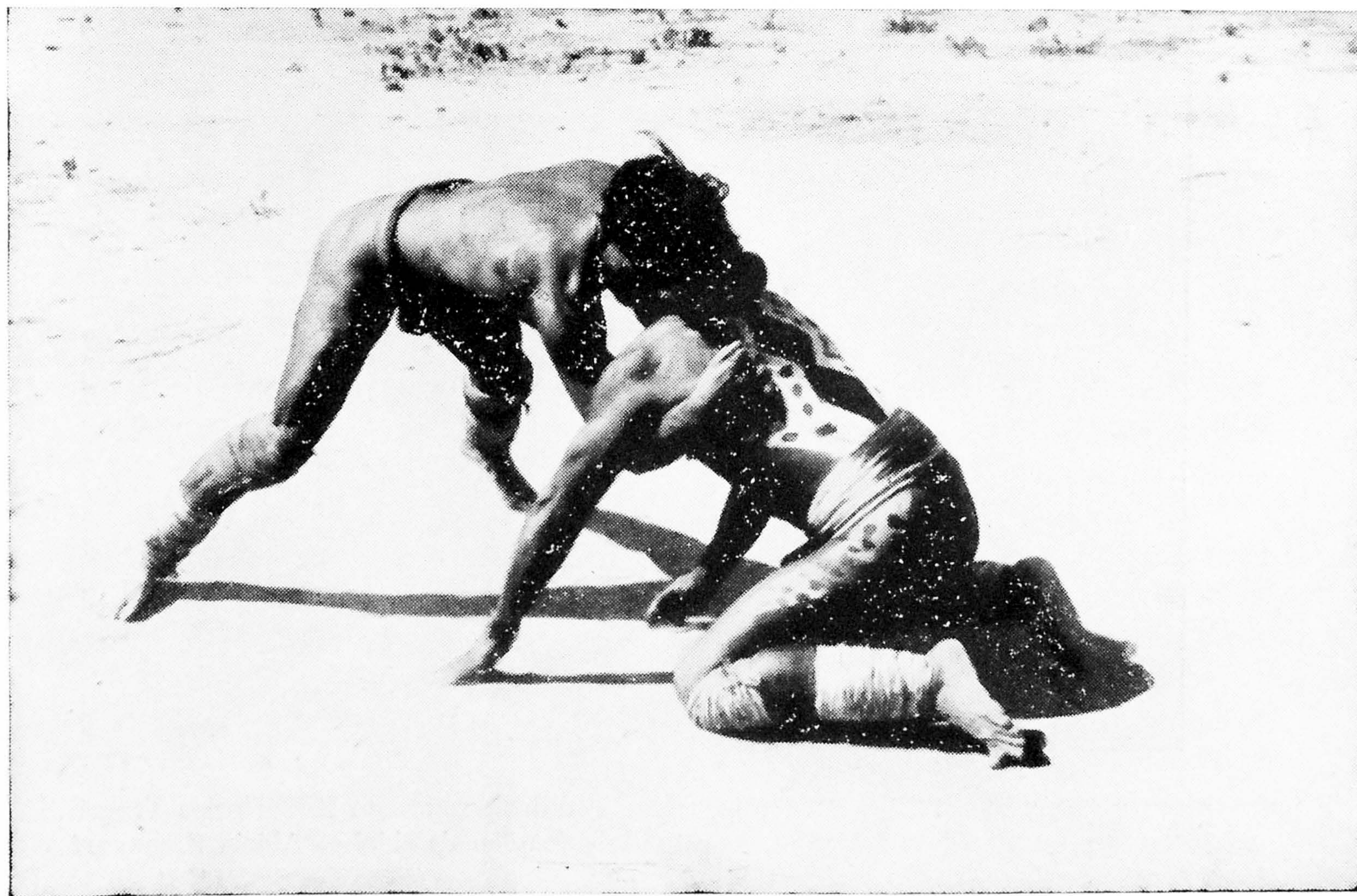


5. Esteira de talos de buriti (tuaví) para prensagem e peneiramento da mandioca. Aldeia Trumái. (Foto Simões, 1963).





6. Apesar das “ubás” monóxilas importadas dos Jirúna, persistem ainda as canoas de casca de jatobá. Rio Culuene. (Foto Simões, 1963).



7. “Huká-huká”, a luta esportiva xinguana, demonstra o vigor físico dos participantes nas competições entre aldeias, principalmente nos “kwarup” (festas dos mortos).  
(Foto Simões, 1952)





8. Jôgo do “yawari”, competição esportiva introduzida no Alto Xingu pelos Trumái. Hoje, com exceção dos Mehináku, é praticado pelas demais aldeias. Aldeia Kamayurá. (Foto Simões, 1963)



do, o meio físico, o isolamento geográfico, a proximidade dos grupos, o comércio e o casamento intertribal foram, a nosso ver, os fatores determinantes da larga difusão desses padrões, trazendo como consequência, nos dias atuais, dúvidas sobre a direção do empréstimo e uma resultante cultural padronizada para todos os componentes tribais.

Esse padrão cultural emergente, em síntese, compreende: aldeia com as casas dispostas em círculo, ligada sempre por uma picada de acesso a uma lagoa, ocupando a residência do “capitão” da aldeia posição fronteira a essa picada; casas de planta elítica, cobertas de sapé, sem distinção de teto-parede e com duas aberturas (uma de cada lado maior); “casa das flautas” e gaiola cônica para gavião-real, no pátio interno da aldeia; uso intensivo da mandioca em forma de beiju; ausência de bebidas fermentadas; esteira de talos de buriti para espremer mandioca em substituição ao tipiti; predominância de produtos de pesca sobre os de caça na alimentação; arco de secção circular ou elítica; flecha de cana de ubá e emplumação costurada; propulsor de flecha para fim cerimonial-desportivo; canoa de casca de jatobá; remo de pá longa e lados paralelos; uso feminino de minúscula tanga de entrecasca (uluri); colares de peças quadrangulares ou circulares de concha; tecelagem de rêdes e braçadeiras de algodão e buriti; bancos zoomórficos esculpidos de uma só peça de madeira; cerâmica utilitária fabricada pelas tribos *Aruak* (Waurá e Mehináku), compreendendo panelas de várias dimensões e vasos zoomórficos. (As panelas são de base circular-plana, lados infletidos e borda extrovertida. A decoração é de pintura preta em sua parte interna e, externamente, pintura de desenhos lineares ou engobo vermelho); residência patrilocal com um período de matrilocidade temporária (matri-patrilocal de Murdock); famílias extensas, com descendência bilateral; fusão terminológica nas gerações alternadas, ascendente e descendente, e fusão bifurcada quanto aos termos de tios; considerando os termos aplicados aos primos cruzados, o sistema se enquadra no tipo Havaiano, de Murdock; distinção entre os indivíduos comuns (“camára”) e uma pequena elite de líderes ou chefes de grupos familiares; xamanismo adiantado; mitologia com dois gêmeos (sol e lua); festas dos mortos (kwarup); atividades desportivas, como a luta “huká-huká” e o “jôgo do yawarí”; danças com máscaras de madeira ou palha; flautas cerimoniais interditas às mulheres; enterramento direto e primário (Cf. Galvão, 1953; *idem*, 1960: 28-29).

\*

Ao tempo de nossas excursões ao Alto Xingu, isto é, de 1947 a 1952, bem diversa era a situação. Tanto do ponto de vista demográfico como da localização geográfica de suas aldeias, tremendas modificações se fizeram sentir naqueles últimos 68 anos (1884-1952). Dos *Karib*, restavam somente as aldeias Kalapálo, Kuikúro, Nahuquá e Matipúhy. Os Naravúte, mencionados por Petrullo, em 1931, no médio Culuene



(1932: 143) não mais existiam como unidade tribal, tendo sido encontrados seus remanescentes (um casal e uma criança) vivendo entre os Kallapálo (Lima, 1955: 163); os Nahuquá abandonaram o Culiseiu, transferindo-se para próximo da aldeia Matipúhy (ibidem); as aldeias Aipatse e Tsuva, diminutas demograficamente, haviam-se reunido aos Kuikúro, como os encontramos em 1952 (Simões, 1952: notas de campo). Das aldeias Bakairí dos rios Batovi e Culiseiu, a transformação foi radical. Em 1899, doze anos após a segunda viagem de Steinen, das quatro aldeias do Culiseiu ali encontradas por este, Meyer achava somente duas, e mesmo assim em completa decadência, chegando a observar que não demoraria muito para o último Bakairí do Culiseiu desaparecer, transferindo-se para o rio Paranatinga (Meyer, 1960: 126-7). De fato tivera razão Meyer, pois, com a instalação do Posto Bakairí por parte do Serviço de Proteção aos Índios, em 1920, no Paranatinga, todos os Bakairí do Batovi e Culiseiu para ali se deslocaram (Noronha, 1952: 53; Hintermann, 1925: 177; Schmidt, 1942b: 242; Petrullo, 1932: 144).

Os *Aruak*, embora localizados em posição semelhante àquela encontrada por Steinen e Meyer, também sofreram grandes reduções. Os Waurá, que, em 1887, possuíam duas aldeias localizadas na região das lagoas entre o Batovi e o Culiseiu inferior (Ehrenreich, 1929: 253), em 1948, Lima os visitava ainda no Batovi, assinalando uma aldeia com quatro casas (Lima, 1950: 5). Os Mehináku, também com duas aldeias naquela data, inclusive uma delas com 14 casas (Steinen, 1940: 134), em 1949 eram localizadas próximo ao rio Culiseiu com uma única aldeia formada por cinco casas (Lima, 1949: Relatório). Os Kustenáo extinguiram-se, tendo ainda Lima, em 1948, encontrado desses *Aruak* uma mulher idosa e um adolescente morando entre os Waurá (Lima, 1950: 22). Os Yawalapití, com duas aldeias em 1887 (Steinen, 1940: 145; Ehrenreich, 1929: 253), em 1931 possuíam somente uma (Petrullo, 1932: 144). Em 1946 dissolveu-se a aldeia, distribuindo-se seus remanescentes pelos outros grupos tribais, como agregados. Todavia, em 1950, conseguiram os irmãos Vilas-Boas, da Fundação Brasil-Central, reagrupá-los numa aldeia autônoma (Galvão, 1953: 5, nota 9).

Os grupos *Tupí* permaneciam na mesma localização geográfica apontada pelos pioneiros, no final do século XIX. Das quatro aldeias Kamayurá visitadas por Steinen (1940: 148-151), em 1952 constatávamos uma única aldeia com cinco casas, próxima à lagoa Ipavu (Simões, 1952: notas de campo). Dos Awetí, as informações mais remotas sobre número de casas de sua aldeia, as encontramos em Vasconcellos (1945: 70), em 1924, fornecendo-nos uma aldeia com “seis bem acabados e confortáveis ranchos, de cobertura abaulada e de forma elítica”. Em 1952, com sua população reduzida, formavam uma pequena aldeia com apenas duas casas.

Os Trumái que, segundo sua tradição, teriam chegado ao rio Xingu vindos de uma terra distante a sudeste (Murphy e Quain, 1955: 8), fo-



ram assinalados por Steinen com duas aldeias à margem direita do Culuene, logo abaixo da desembocadura do Culiseiu. A primeira aldeia com oito casas e a segunda com cinco (Steinen, 1940: 157). Em 1887, eram encontrados junto aos Awetí, fugindo ao assalto dos Suyá (Steinen, 1940: 140-155; Ehrenreich, 1929: 253); em 1896, Meyer os localizava novamente em suas aldeias do Culuene, para três anos após encontrá-los entre os Mehináku (Meyer, 1898: mapa; 1900: 127 e mapa); em 1901, são apontados num afluente esquerdo do Culiseiu, entre as aldeias Mehináku e Nahuquá (Schmidt, 1942a: 61); 1924, vivendo junto dos Nahuquá (Hintermann, 1925: 177; Vasconcellos, 1945: 77); em 1931, ainda entre os Mehináku e Nahuquá (Petrullo, 1932: 136); em 1938, na margem direita do baixo Culuene (Murphy e Quain, 1955: 9) e, finalmente, foram por nós visitados, em 1952, no baixo Culuene, aproximadamente na mesma posição registrada por Steinen. A aldeia denominada Vanivaní, comportava três pequenas casas, abrigando a reduzidíssima população de 18 pessoas.

Os Suyá, localizados pela expedição de 1884 à margem direita do Xingu, próximo à foz do rio Suiá-missu ou Paranajuba (Steinen, 1942: 244), em 1952 ocupavam o curso inferior dêste rio, para onde se haviam refugiado após terem sofrido diversos ataques dos Kayapó e Jurúna. Ali se mantinham arredios e hostis (Cf. nota 9).

Em resumo, das 39 aldeias xinguanas computadas por Meyer e dos 3.000 habitantes calculados por Steinen em fins do século XIX, restavam em 1952, após decorridos mais de 60 anos:

<i>Tribos</i>	<i>Aldeias</i>	<i>Casas</i>	<i>População</i>	<i>Fontes</i>
Kalapálo	—1—	10	148	Lima, 1948
Kuikúro	—1—	10	148	Simões, 1952
Nahuquá	—1—	2	28	Lima, 1948
Matipúhy	—1—	2	16	Lima, 1948
Waurá	—1—	4	95	Lima, 1948
Mehináku	—1—	5	56	Lima, 1949
Yawalapití	—1—	2	12	Lima, 1951
Kamayurá	—1—	5	110	Galvão, 1949
Awetí	—1—	2	27	Lima, 1947
Trumái	—1—	3	18	Simões, 1952
	—	—	—	
TOTAL	10	45	652	

Êstes dados, em confronto com os de Steinen e Meyer já mencionados, resultavam, em termos estatísticos, numa depopulação acentuada, na ordem de quase 80% (78,3%), bem como numa redução tremenda no número de aldeias (74,4%). Por outro lado, algumas dessas tribos, como Trumái, Ya-



walapití, Awetí, Matipúhy e Nahuquá, com seus montantes demográficos minguados, acusavam sinais de franca extinção, como já ocorrera no passado com os Aratá, Apalakirí, Kustenáu e, mais recentemente, com os Naravúte, Aipatse e Tsuva.

Os *Karib*, grupo mais representativo da área em fins do século passado, tanto pela expressão de suas estruturas demográficas quanto pelo montante de suas aldeias, foram os mais afetados por essa intensa depopulação. Das quinze aldeias Nahuquá e oito Bakairí computadas pelos pioneiros, restavam tão somente quatro em 1952 — Kalapálo, Kuikúro, Nahuquá e Matipúhy —, ou seja, um decréscimo de 82,7%. Por outro lado, através de um processo de aglutinação intergrupar, foram as maiores aldeias absorvendo os remanescentes ou sobreviventes tribais de suas colônias menores, o que, aliás, explica a existência até nossos dias de alguns daqueles antigos aldeamentos, como Kalapálo e Kuikúro, com seus montantes demográficos praticamente inalterados em confronto com outros com seus contingentes populacionais reduzidíssimos, como Nahuquá e Matipúhy<sup>10</sup>.

Várias são as causas apontadas como responsáveis pela depopulação maciça de grupamentos tribais em seus primeiros anos de convívio pacífico com segmentos da sociedade nacional. Certas práticas de restrição voluntária à natalidade (métodos anticoncepcionais, aborto e infanticídio), somadas à alta mortalidade infantil e às crises de penúria, têm levado tribos inteiras à quase-extinção quando, em período de pós-contacto, se defrontam com agentes letais das epidemias para os quais lhes faltam ainda a necessária imunidade orgânica<sup>11</sup>.

Quer-nos parecer também que essas tribos xinguanas, em sua fase de isolamento ou de pré-contacto, vinham mantendo, através de um processo de dinâmica interna, suas estruturas demográficas estabilizadas graças a “um equilíbrio entre o sistema tecnológico, as condições ecológicas e certas práticas de contenção demogenética que só lhes permitiam reproduzir aproximadamente o mesmo montante populacional” (Ribeiro, 1956: 34). Crescimento vegetativo controlado, alta mortalidade infantil<sup>12</sup>, ataques de grupos hostis, roubo de mulheres e crianças<sup>13</sup>, crises ocasionais de subsistência e, principalmente, epidemias de gripe e sarampo, levadas pelas expedições ou importadas do Paranatinga nos primeiros anos de contacto, foram as causas (isoladas ou conjugadas) dessa depopulação acelerada e da conseqüente contração numérica das aldeias xinguanas.

Já em 1896, nove anos após a segunda viagem de Steinen, Karl Ranke, médico e companheiro de Meyer, constatava numa aldeia Bakairí do Culi-seiu os efeitos calamitosos de uma blenorragia olfáltmica importada através da visita de um índio Bakairí à vila do Rosário (M. Grosso). Rápida se transformara em epidemia pela contaminação de toda a tribo, onde alguns faleceram e outros escaparam com lesões oculares (Ranke, 1898:



130). Tal impressão causou essa epidemia a Ranke que êste, antevendo o destino dessas tribos xinguanas num futuro próximo, vaticinou que após o surto de blenorragia outros lhe seguiriam, como "sífilis, lepra, tuberculose, sarampo, escarlatina, varíola, febre amarela e béri-béri", levando-as à extinção completa (*ibidem*).

Entretanto, foi a gripe o principal responsável, durante as primeiras décadas de convívio intermitente, pela dizimação das aldeias xinguanas, seguida em intensidade pelo sarampo, embora dêste só tenhamos documentação da epidemia de 1954. A gripe *espanhola*, que em 1918 grassou por todo o Brasil, atingiu também as aldeias xinguanas. Tal a virulência que praticamente exterminou as aldeias Bakairí do Culiseiu (Schmidt, 1942 b; 242). Em 1946, com a fundação do Pôsto Culuene pela Expedição Roncador-Xingu próximo à aldeia Kalapálo, um surto gripal ali originado liquidou 25 dêsses índios em cerca de duas semanas; nôvo surto, em 1950, surgido no Pôsto Jacaré vitimava 12 índios Kamayurá e Kalapálo (Galvão, 1953: 4-5).

Do sarampo o único registro que possuímos é o da epidemia de 1954, quando em forma altamente letal fêz 114 vítimas, como já referimos anteriormente.

Com todos êsses surtos epidêmicos e seus efeitos cumulativos sôbre suas frágeis estruturas demográficas, era de prever-se para bem próximo a extinção das tribos xinguanas, a exemplo do que já sucedera aos Kustenáu, Naravute, Tsuva, Aipatse e outros. Entretanto, quando alí voltamos em 1963, após decorridos 11 anos, deparamos com os seguintes dados censitários: <sup>14</sup>.

Tribos	Aldeias	Casas	População
Kalapálo	—1—	8	100
Kuikúro	—1—	11	118
Nahuquá-Matipúhy	—1—	6	51 <sup>15</sup>
Waurá	—1—	6	86
Mehináku	—1—	5	55
Yawalapití	—1—	4	41
Kamayurá	—1—	6	115
Awetí	—1—	3	36
Trumái	—1—	—1—	21
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
Totais	9	50	623

Comparando-se os censos de 1947-52 com êste, defasado onze anos no tempo, verificamos que a população total xinguna sofreu apenas um ligeiro decréscimo de 0,45%. Em compensação das nove aldeias sômente três tiveram seus montantes demográficos reduzidos (Kalapálo, Kuikúro e



Waurá), aliás, as tribos mais atingidas pela epidemia de sarampo de 1954 (Cf. Mota, 1955: 137). Os Mehináku praticamente se estabilizaram e as demais tiveram um acréscimo regular em seus efetivos populacionais. Grupos como Awetí, Yawalapití, Trumái, Nahuquá e Matipúhy, que em 1952 eram apontados como em processo de extinção, hoje estão recompostos por crescimento vegetativo e adesão de elementos de outros grupos tribais, através de casamento e parentela<sup>16</sup>. Outro evento observado é o número bem maior de casas em relação a 1952, o que, aliás, se justifica pelo fortalecimento das famílias nucleares, notadamente nessas aldeias em reagrupamento, onde encontramos casas ocupadas apenas pelos cônjuges e seus filhos.

O contacto mais demorado nesses últimos 16 anos leva-nos a supor que, passado o primeiro impacto causado pelo convívio inter-étnico com tôdas suas compulsões negativas, alcançaram os grupos xinguanos uma certa resistência biótica que lhes permite suportar menos drásticamente os agentes patogênicos das epidemias, sem aquela dizimação maciça de outrora.

Como os Karajá, Kadiwéu, Canelas e Tenetehára-Guajajára, citados por Ribeiro, acreditamos também que os grupos xinguanos já superaram o "teste de sobrevivência", pois, das nove aldeias existentes, seis apresentam sinais de "estabilidade demográfica, quando não um incremento efetivo" (Ribeiro, 1956: 31). As três outras aldeias, apesar do ligeiro declínio populacional observado, demonstram também sintomas de estabilização demográfica, considerando-se terem sido essas aldeias as mais atingidas pela epidemia de sarampo de 1954.

No momento atual a sobrevivência e mesmo aumento da população xinguanas vêm sendo garantidos pela ação de agências federais, como o Serviço de Proteção aos Índios, Fôrça Aérea Brasileira, Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas e Parque Nacional do Xingu, proporcionando às diversas aldeias uma assistência eficaz e efetiva contra os surtos epidêmicos<sup>17</sup>.

\*

Entre as visitas dos pioneiros e as nossas observações, que se estendem até 1963, as mudanças ocorridas na cultura xinguanas são pouco sensíveis. Este fato se deve principalmente à natureza do contacto entre êsses grupos e a sociedade nacional, que, como já afiançamos, se restringira a visitas eventuais de etnólogos ou técnicos de outras especialidades, por isso mesmo, de curta duração e sem aquela pressão aculturativa comum em outras áreas em que frentes pioneiras avançam, demorada e continuamente, sobre os territórios tribais.

Entretanto, desde o final do século passado uma série de elementos da cultura nacional vem-se infiltrando e seu uso sendo difundido entre os



xinguanos. De início pela *rota* Paranatinga-Culiseiu e, nos últimos quinze anos, pelos postos Jacaré (Fundação Brasil-Central) e Capitão Vasconcellos (Serviço de Proteção aos Índios), na confluência Culuene-Culiseiu. Dêsses elementos os de maior difusão foram os implementos de ferro, miçangas, armas de fogo e plantas cultivadas (cana-de-açúcar, banana, mandioca mansa, arroz, favas, mamão e abacaxi).

A introdução de ferramentas de ferro trouxe aos xinguanos um aumento de produtividade, reforçando uma economia de subsistência que pelas observações de Steinen já era bem equilibrada naquela época. Por outro lado, determinou o desaparecimento no comércio intertribal do monopólio mantido pelos Trumái e Suyá da fabricação de machados de pedra, obrigando àqueles a lançar mão de outro produto de troca como o "sal"<sup>18</sup>, também fabricado pelos Waurá. Idêntica alteração ocorreu com a cerâmica utilitária das tribos *Aruak* (Waurá e Mehináku), pois, com exceção das grandes panelas para manipulação da mandioca, as demais têm sido substituídas por recipientes de fôlha-de-flandres e alumínio. Essa importação de implementos de ferro e alumínio alterou o comércio intertribal dos artigos de pedra e barro, o qual proporcionava aos Trumái, Waurá e Mehináku um certo acúmulo de riqueza e prestígio.

Ao mesmo tempo nota-se um enfraquecimento no artesanato indígena no que se refere às peças de adorno, não obstante a solicitação crescente e promovida pelas visitas de forasteiros. Assim, colares de concha, capacetes de penas, braçadeiras, bancos de madeira zoomórficos, panelas e vasos zoomórficos, que antes constituíam importantes elementos no comércio intertribal, hoje deixaram de ser especialidade de alguns grupos tribais, para passar a ser artesanato individual de determinados representantes dessas tribos. Tais artefatos não mais funcionam como produtos de troca ou escambo entre as aldeias, e sim, entre êsses indivíduos e elementos de fora. Isso provocou ainda uma reformulação nos valores tradicionais dêsses elementos de troca, porquanto se trocavam no comércio intertribal arcos, panelas e outros objetos, à base do elemento de maior valia naquela época, que eram os colares de concha fabricados pelas tribos *Karib*, hoje superados inteiramente pelas miçangas de origem européia ou por armas de fogo. Conseqüentemente, redundou no fato de todo o artesanato ficar fora do poder aquisitivo do índio para o índio, passando a ser do índio para o visitante de fora.

Paralelamente a êsse processo vão ocorrendo modificações no nucleamento de famílias extensas, com o enfraquecimento da coesão do grupo familiar extenso e individualização das famílias nucleares, o que se reflete também em mudança de aceitação e valores de liderança das co-residências e da própria aldeia. Em outros termos, os *camáras* estão assumindo uma função muito mais importante que os tradicionais *capitães*, alguns dêstes



hoje apenas intermediários, sem outra função que aquela baseada unicamente num prestígio tradicional, hoje evanescente.

Outra modificação sensível que observamos é, por influência de agentes externos, a aglutinação e recomposição de grupos tribais em torno daqueles pontos de acesso, como pistas de aviação e postos de assistência, pela atração que os mesmos exercem em termos de ofertas de mercadorias e assistência médica e social. Esse processo vem ocorrendo desde a fundação dos primeiros postos da Fundação Brasil-Central, atraindo grupos para sua proximidade, como Trumái, Kamayurá e Yawalapití, os quais viviam constantemente no pôsto Jacaré, e só para ali não se transferiram definitivamente por impedimento dos irmãos Vilas-Boas. Atualmente, um grupo de 17 índios Kamayurá vive praticamente na Base do Xingu (Fôrça Aérea Brasileira), apesar das reclamações da administração do Parque Nacional do Xingu. Após 1961, com a criação do Parque Nacional do Xingu, vêm as tribos xinguanas abandonando seus antigos territórios tribais (geralmente de propriedade de firmas imobiliárias), transferindo-se para o interior do Parque, não só pelo fascínio das mercadorias de troca, da assistência médica e social, como também, e principalmente, pela posse e estabilidade das terras que ocupam.

Outra modificação foi aquela relativa a intensificação dos contactos intertribais dos grupos da área nuclear do Alto Xingu e aqueles marginais ou periféricos, como Kayapó, Jurúna, Suyá, Xavánte e Kayabí. Estes grupos, com exceção dos Kayabí, eram inimigos tradicionais dos alto-xinguanos, que relatam suas incursões e correrias no passado (Cf. nota 13). Os Kayabí, recém-emigrados para o Alto Xingu através do rio Manitsauá, foram atraídos ao Pôsto Diauarum (na confluência do rio Suiá-missu com o Xingu), estabelecendo-se em sua proximidade. Dado ao longo contacto mantido com as frentes pioneiras do Tapajós, estão introduzindo na área alto-xinguanas alguns elementos da cultura nacional, cuja difusão vem sendo facilitada pelo fato de já terem sido “traduzidos” em termos de uma cultura indígena.

\*

Nesse período de observações, que compreende cerca de 80 anos, sumariamente aqui descritas, nota-se que a cultura desses grupos do Alto Xingu sofreu de início um processo de aculturação intertribal, resultando numa província ou área cultural fortemente caracterizada pela homogeneidade de seus aspectos mais gerais. Isso foi facilitado pelas condições peculiares à região, que forçou uma coexistência pacífica entre os grupos tribais, que, não obstante seu denominador comum “Floresta Tropical”, provinham de áreas diferentes e se distanciavam pela língua. Nos últimos anos, ao invés de ocorrer um processo dissociativo e destribilizante por influência do contacto com a sociedade nacional, tal como ocorreu entre a maioria



dos grupos da região amazônica, a atuação de agências federais e o ainda isolamento da área permitiram, e têm mesmo estimulado a coesão tribal e a manutenção de seus padrões tradicionais.

#### NOTAS

1) Para maiores detalhes sobre a fauna cf. Carvalho, 1949 e 1951.

2) Após Steinen, ali estiveram: 1896, Herrmann Meyer e Karl Ranke; 1897, Ten. Cel. Paula Castro chegava ao Culiseiu em procura das Minas dos Martírios; 1899, a expedição de cinco norte-americanos destruída pelos Suyá; ainda em 1899, voltava Meyer, levando consigo Koch-Grünberg; 1900, repetia Paula Castro a tentativa dos Martírios; 1901, Max Schmidt; 1913, Cmt. Fontoura, a serviço da Defesa da Borracha; 1920, Cap. Noronha, da Comissão Rondon; 1924, Cap. Vasconcellos, acompanhado por Hintermann; 1925, P. H. Fawcett, ali desaparecido; 1926, três norte-americanos chefiados pelo pastor Leonardo Legters e um funcionário do SPI; 1928, George Dyott em busca de Fawcett; 1931, a expedição de V. M. Petrullo; 1935, o jornalista norte-americano Albert de Winton, morto pelos índios; 1938, Buell Quain entre os Trumái; 1944-1945, expedições da Equipe Cinematográfica do SPI.

3) Inicialmente fundado entre o Paranatinga e o Culiseiu, foi mais tarde transferido para a margem direita do Paranatinga, denominando-se P. I. Simões Lopes. Além dêsse, criou o Serviço de Proteção aos Índios na região os seguintes postos: Pôsto Indígena Taunay (1938), no rio Culiseiu, no local onde um ano antes levantara o missionário Thomas Young um pôsto de evangelização. Mais tarde foi transferido para o pôsto Independência, e daí para o rio Batovi, com o nome de P. I. Culiseiu; Pôsto Indígena Alípio Bandeira (1945), no pontal Culuene-Culiseiu, para atração dos índios Xavánte; Pôsto Indígena Capitão Vasconcellos (1953), no Tutuarí, local de uma antiga aldeia Yawalapití; Pôsto Indígena Txukahamãe (1954), no rio Xingu, próximo à cachoeira von Martius; e em 1958, o Pôsto de Atração José Bezerra, no Batovi, para atrair os índios Txikão. Em 1963 somente estavam em funcionamento os postos Simões Lopes, Culiseiu e Capitão Vasconcellos.

4) Foram construídos os postos: Garapu, no rio Sete de Setembro; Tanguro, no rio homônimo; Culuene, perto da aldeia Kalapálo; Jacaré, no córrego Jacaré, próximo aos Kamayurá e Trumái; e Diauarum, na margem direita do Xingu, em local de uma antiga aldeia Suyá.

5) Somente o Museu Nacional empreendeu no Alto Xingu inúmeras excursões, no período de 1947-1952. Além das pesquisas zoológicas, ali estiveram num programa sistemático de pesquisas antropológicas: Pedro E. Lima (1947 a 1952); Eduardo Galvão (1947 e 1950); e Mário F. Simões (1952). De outras instituições, destacamos Kallervo Oberg (1950), Robert Carneiro e Gertrude Dole (1953), e mais recentemente o Museu Goeldi, com Mário F. Simões (1963).

6) Para maiores detalhes cf. Oliveira, 1955: 173-184.

7) Sobre essa uniformidade cultural em termos de uma província já Meyer, após sua viagem à região em 1896, assim comentava: "As condições do meio forçaram a uma certa homogeneidade tôdas as tribos ribeirinhas. A diferença de língua não foi empecilho a isso e se manteve mais facilmente do que o tipo de ferramenta primitiva"... "Vê-se assim assimilação constante da tribo recém-chegada com as já estabelecidas, até que resulta afinal uma centralização cujo conjunto de povos forma uma província etnográfica. Os arredores das nascentes do Xingu são um exemplo disto..." (Meyer, 1898: 140).



8) Os Nahuquá eram sub-divididos em Nahuquá-Yanamakapi e Nahuquá-Akukú. Aos primeiros pertenciam as aldeias Etagl, Oti, Tekiaheto, Kuikúro e Tsego; aos segundos, as aldeias Kalapálo, Awinukurú, Arikuanako, Yamarikumá, Naikaeto, Arawute, Auwauwiti, Aratá, Guapirí e Apanakirí (Meyer, 1897: 194).

9) Cf. Simões, 1963.

10) Interessante é a sobrevivência dessas duas aldeias já mencionadas por Meyer — Kalapálo e Kuikúro —, esta Yanamakapy e aquela Akuku. Ambas resistiram e ainda resistem até hoje aos efeitos drásticos do contacto em virtude de sua posição geográfica mais isolada e pela absorção de grupos menores. Já em 1896 testemunhava Meyer o abandono das aldeias Aratá, Apanakirí e Guapirí, com a transferência de seus habitantes para a então aldeia Kalapálo (Meyer, 1897: 194).

11) Para maiores esclarecimentos sobre os efeitos depopulacionais ocorridos em tribos brasileiras, cf. Ribeiro, 1956.

12) Ranke, em 1896, numa amostragem de 360 crianças das aldeias Nahuquá e Trumái, verificou que destas somente sobreviviam 141, o que representa uma taxa de mortalidade infantil de 60,8% (Ranke, 1898: 130).

13) Inúmeros ataques e raptos de mulheres e crianças sofreram os xinguanos de grupos hostis e marginais como Suyá, Yarumá, Kayapó e Txikão. Cf. Lima, 1950: 5-6; Simões, 1963.

14) Durante os meses de julho-setembro de 1963, M. F. Simões retornava ao Alto Xingu numa pesquisa sobre estruturas demográficas e mudança cultural, programada pela Divisão de Antropologia do Museu Goeldi.

15) Essas duas aldeias Nahuquá independentes em 1952, em virtude da proximidade de seus aldeamentos e do reduzido número de seus ocupantes fundiram-se numa só. Hoje estão localizados à margem direita do Culuene, perto da lagoa Mariuahéte.

16) Um exemplo dessa recomposição tribal encontramos nos Yawalapití, tribo numerosa ao tempo de Steinen que, pela redução numérica de seus membros, terminou desagregando-se, disseminando seus remanescentes pelas aldeias xinguanas, principalmente Kuikúro. Em 1950 eram reagrupados cerca de 12 indivíduos numa aldeia autônoma e atualmente, com o retorno de seus antigos membros acompanhados de seus cônjuges, filhos e parentela, geralmente Kuikúro, perfazem já 41 habitantes, distribuídos em quatro casas.

17) Em 1963 assistíamos à eficiência da Administração do Parque Nacional do Xingu e do Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas diante de um surto de Leishmaniose tegumentar entre os Waurá. Comunicado o fato, imediatamente comparecia um avião com médico e material de laboratório. Positivada a suspeita, foram tomadas todas as medidas para debelar a moléstia.

18) Não se trata do *sal de cozinha* (NaCl) e sim de um sucedâneo com alto teor de cloreto de potássio (KCl), extraído de certas plantas por queima e cocção. (Cf. Sick, 1949: 381-390).



## BIBLIOGRAFIA CITADA

Carvalho, José C. M.

- 1949 — Observações zoológicas no rio das Mortes e no alto Xingu. Em: Observações Zoológicas e Antropológicas na região dos formadores do Xingu. Museu Nacional, *Publicações Avulsas*, n.º 5, Rio de Janeiro, pp. 7-19.
- 1951 — Relações entre os índios do Alto Xingu e a fauna regional. Museu Nacional, *Publicações Avulsas*, n.º 7, Rio de Janeiro.

Ehrenreich, Paul

- 1929 — A segunda expedição alemã ao rio Xingu. *Revista do Museu Paulista*, XVI, São Paulo, pp. 247-275.

Galvão, Eduardo

- 1949 — Apontamentos sobre os índios Kamayurá. Em: Observações Zoológicas e Antropológicas na região dos formadores do Xingu. Museu Nacional, *Publicações Avulsas*, n.º 5, Rio de Janeiro, pp. 31-48.
- 1953 — Cultura e Sistema de Parentesco das tribos do Alto Xingu. *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia n.º 14, Rio de Janeiro.
- 1960 — Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia n.º 8, Belém.

Hintermann, Heinrich

- 1925 — Beitrag zur Ethnographie der Kuluena-und Kulisevu-Indianer. *Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft*, 106. Jahresversammlung in Aarau, II. Teil, Aarau, S. 176-178.

Lima, Pedro E.

- 1950 — Os Índios Waurá. Observações gerais. A cerâmica. *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia n.º 9, Rio de Janeiro.
- 1955 — Distribuição dos grupos indígenas do Alto Xingu. Em: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. Vol. I, São Paulo, pp. 159-170.
- ms. — Relatórios das excursões ao Alto Xingu, apresentados ao Sr. Diretor do Museu Nacional, relativos às viagens de 1947 a 1952. Inéditos.

Meyer, Herrmann

- 1897 — Über seine Expedition nach Central-Brasilien. *Sonderdruck aus den Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde*, N.º 3, Berlin.
- 1898 — Im Quellgebiet des Schingu. Landschafts- und Völkerbilder aus Central-brasilien. *Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte*. 69. Versammlung zu Braunschweig 1897. Erster Theil. Leipzig, pp. 135-145.
- 1900 — Bericht über seine zweite Xingu-Expedition. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, N.º 2, V. 3, pp. 112-128.

Mota, João Leão da

- 1955 — A epidemia de sarampo no Xingu. Em: *SPI-1954*. Relatório das Atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954. Editor: Mário F. Simões, Rio de Janeiro, pp. 131-141.

Murphy, Robert e Quain, Buell

- 1955 — The Trumái Indians of Central Brazil. *Monographs of the American Ethnological Society*, Vol. XXIV. J. J. Augustin Publisher, Locust Valley, New York.



Noronha, Ramiro

- 1952 — Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu; etc. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, *Publicação* n.º 75 da "Comissão Rondon", Rio de Janeiro.

Oliveira, Roberto C. de

- 1955 — Relatório de uma Investigação sobre Terras em Mato Grosso. Em: *SPI-1954*. Relatório das Atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954. Editor Mário F. Simões, Rio de Janeiro, pp. 173-184.

Petrullo, Vincent

- 1932 — Primitive Peoples of Matto Grosso, Brazil. *The Museum Journal*, XXIII, n.º 2, University Museum, Philadelphia, pp. 83-173.

Ranke, Karl Ernst

- 1898 — Beobachtungen über Bevölkerungstand und Bevölkerungsbewegung bei Indianern Central-Brasiliens. *Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, XXIX. Jahrgang, Nr. 11, Nov., pp. 123-134.

Ribeiro, Darcy

- 1956 — Convívio e Contaminação. *Sociologia*, vol. XVIII, n.º 1, São Paulo, pp. 3-50.

Schmidt, Max

- 1942a — Estudos de Etnologia Brasileira. *Brasiliiana Formato Grande*, vol. II, São Paulo.  
1942b — Resultados de minha expedição bienal a Mato Grosso. De setembro de 1926 a agosto de 1928. *Boletim do Museu Nacional*, XIV-XVIII, 1938-1941. Rio de Janeiro, pp. 241-285.

Sick, Helmut

- 1949 — Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios do Brasil Central. *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. III, São Paulo, pp. 381-390.

Simões, Mário F.

- ms. — Relatório da Excursão ao Alto Xingu apresentado ao Sr. Diretor do Museu Nacional. Notas de campo. Ms. inédito.  
1963 — Os "Txikão" e outras tribos marginais do Alto Xingu. *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XIV, São Paulo, pp. 78-104.

Serviço de Proteção aos Índios

- 1953 — *SPI-1953*. Relatório das atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1953. Rio de Janeiro.

Steinen, Karl von den

- 1885 — Exploração do rio Xingu, e homenagem tributada aos exploradores. *Boletim da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, tomo I, n.º 1, pp. 57-83.  
1940 — Entre os Aborígenes do Brasil Central. Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, vols. XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura, São Paulo.  
1942 — O Brasil Central. *Brasiliiana Formato Grande*, vol. III, São Paulo.

Vasconcellos, Vicente de Paula T. F.

- 1945 — Expedição ao Rio Ronuro. *Publicação* n.º 90 da "Comissão Rondon", Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Imp. Nacional. Rio de Janeiro.



## ENTERROS EM URNAS DOS TUPI-GUARANI

*José Vicente César*

(Instituto "Anthropos do Brasil", São Paulo)

### *Introdução*

O presente trabalho constitui resumo de nossa tese de doutoramento, que ora se encontra no prelo para ser publicada sob o título alemão "Die Urnenbestattung bei den Tupi-Guarani", apresentada na Universidade de Friburgo da Suíça. Nossa pesquisa em seu texto íntegro procura dar um apanhado geral e o mais completo possível sobre os enterros em urnas entre os índios da grande família lingüística tupi-guarani, buscando ao mesmo tempo uma resposta às perguntas: 1) se existem certos tipos de urnas próprios destes povos; 2) até que ponto os sepultamentos em urnas podem ser considerados típicos ou característicos da cultura tupi-guarani. Com isto já se dão as três partes principais da pesquisa: A. AS FONTES; B. TIPOLOGIA DAS URNAS; C. PROBLEMAS HISTÓRICO- CULTURAIS.

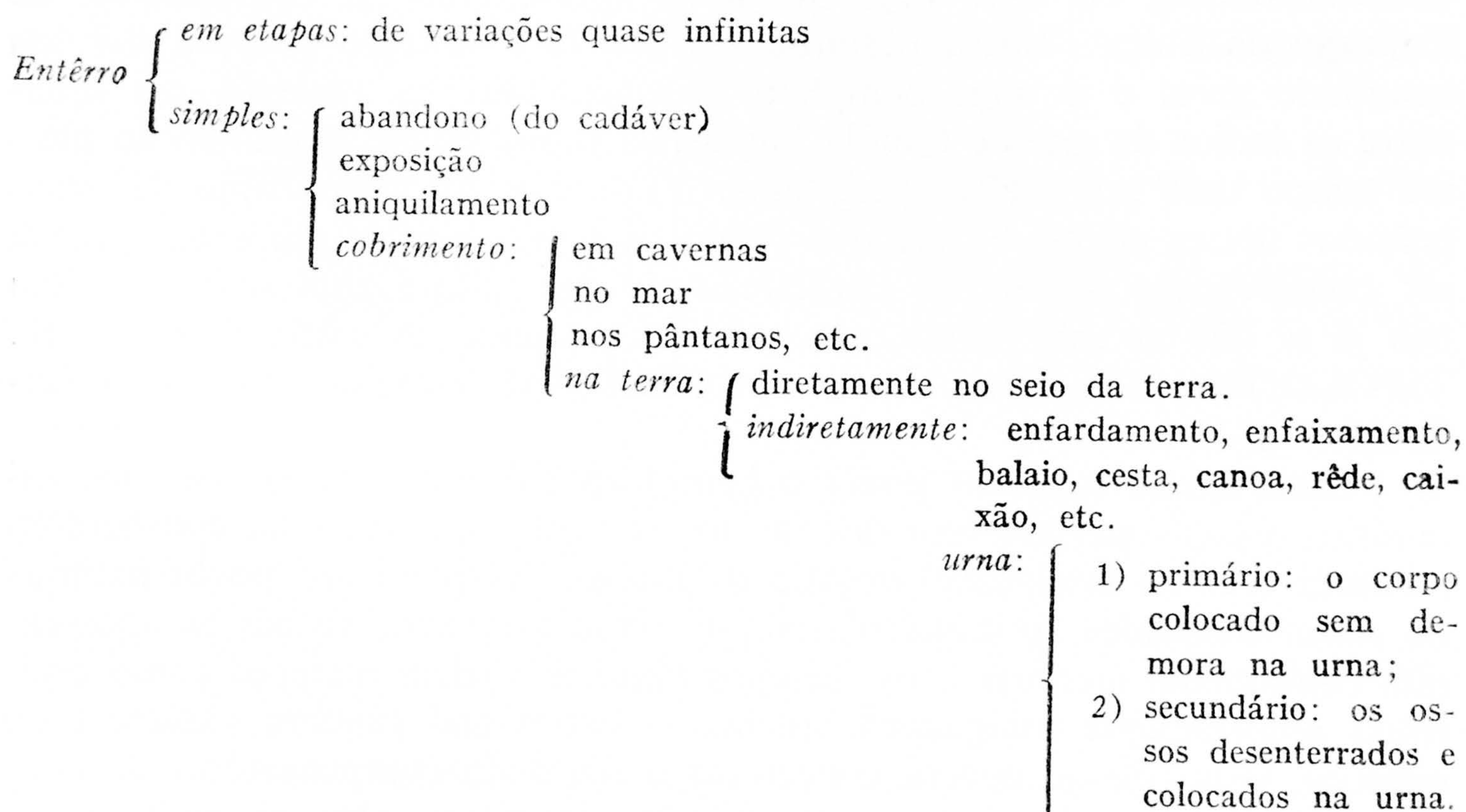
Entre quase todos os povos o complexo cultural relativo aos ritos funerários e aos sepultamentos dos mortos se torna uma resposta consoladora e confortante ao implacável desafio da morte. Respeito aos povos-naturais ou assim chamados "primitivos", porém, onde os grupos sociais se apresentam comumente menores e os recursos tanto de ordem material como espiritual notoriamente minguados, assume o cerimonial fúnebre caráter todo especial, pois nêle se deverá concentrar o desabafo compensatório de indivíduos para os quais a pessoa do defunto significava algo de muito perto nos afazeres e lutas de cada dia. Considerando então os íntimos laços de sangue e parentesco pelos quais se organizavam as tribos tupi-guaranis em extensos grupos coletivos de "grandes-famílias", logo se percebe a importância que haveriam de dar ao sepultamento de seus falecidos tão estreitamente unidos a todos os membros da grande comunidade familiar. Para eles consistem as práticas mortuárias não só em preparar o cadáver ou preservá-lo do contacto direto da terra, mas também, e talvez muito mais, em protegê-lo contra maus espíritos, em precaver-se contra um possível retorno ao mundo dos vivos ou mesmo em facilitar-lhe a longa viagem de além-túmulo.

Como qualquer outra instituição, representam os ritos funerários certo aspecto da cultura de um povo, recebendo da sociedade formas sanciona-



das pela tradição. Sobretudo entre os povos-naturais mostra-se o complexo do enterramento referido de elementos etnológicos muito significativos, nomeadamente no que concerne à religião, sociologia e ao sistema económico. De acentuada importância é o fator emocional em torno da morte e do sepultamento, que assume frequentemente atitudes ambivalentes, ora congratamento, piedade e consideração, ora medo e horror. Daí em parte a instabilidade dos ritos fúnebres, especialmente entre povos primitivos como os Tupi-Guarani, dados a grandes movimentos migratórios e incursões guerreiras que nem sempre propiciam desenvolvimento mais tranqüilo e aperfeiçoado do culto dos mortos.

Sumamente difícil é encontrar um critério que possa enquadrar e classificar tôdas as formas de sepultamento. Para clareza de terminologia resolveu-se adotar o seguinte esquema, que em parte se apóia num trabalho de Waldemar Stöhr (1959: 6ss.):



Autores há que falam tão só de enterros directos e indirectos, significando com isso os primários e secundários em urnas. Encontram-se também outras expressões como 'temporária', 'mista', 'combinada', 'intermediária', 'parcial'.

O enterramento em urnas não foi a única maneira de sepultar dos Tupi-Guarani, nem mesmo a mais usada por êles desde que entraram em contacto com os europeus. Aliás o próprio etnónimo Tupi-Guarani é por si mesmo vago e impreciso. Por Tupi-Guarani entendam-se aqui de maneira geral tôdas as tribos indígenas sul-americanas que lingüísticamente podem ser arroladas no grande tronco tupi. Como base de classificação tomamos os trabalhos de Aryon Dall'Igna Rodrigues (1964), publicados agora também em português. Em vista das muitas dificuldades em se determinar uma área cultural como própria dêsses silvícolas, optou-se tomar como



ponto de partida do atual trabalho, designar um espaço geográfico que valha como região de expansão máxima dêles mesmos ou de sua cultura, quer nos tempos antes quer nos após da descoberta da América. São as três bacias fluviais do Amazonas, Paraná e São Francisco, abrangendo politicamente os atuais territórios do Brasil, Uruguai, Paraguai, Nordeste Argentino, quase toda a Bolívia e ainda pequenas porções do Peru, da Venezuela, da Colômbia e das Guianas.

Sobre este tipo de sepultamento dos Tupi-Guarani não nos consta haver algum trabalho especializado, embora o tema já tenha sido abordado por alguns autores como Preuss (1894), Boman (1908), Tôrres (1911), Schmidt (1913), Latcham (1915), Métraux (1928), Bullock (1955) e mais recentemente Boglár (1958 e 1959). Nenhum dêles, porém, pôde ter em mãos um considerável número de fontes em seus textos originais, nem se tomou na devida consideração a distinção entre os dados arqueológicos e as fontes escritas dos cronistas e autores recentes; noutras palavras, a crítica das fontes e material disponível constituiu sempre o ponto fraco das pesquisas. Tentando remediar esta falha, dividimos a primeira parte de nosso trabalho em três capítulos: I. Dados arqueológicos; II. Os cronistas; III. Os autores recentes.

## A. AS FONTES

### *I. Dados arqueológicos*

Os achados de urnas funerárias nos sambaquis e na região do Baixo Amazonas mereceram consideração especial, já que o contacto com os restos ou vestígios das culturas que por aí passaram poderia ter influenciado o modo de enterramento dos Tupi-Guarani. Tocamos apenas pela rama no problema da origem e da idade dos sambaquis, porquanto o interesse imediato do trabalho visa antes de tudo às urnas nêles encontradas. Estas se contam bastante numerosas sobretudo na costa meridional do Brasil: São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Nos sambaquis do interior (Mato Grosso, Chaco, Baixo e Médio Paraná) houve também vários casos, mas de modo geral apresentam-se os relatórios sobre urnas funerárias dos sambaquis muito lacunosos, tornando-se impossível determinar a que grupos de povos pertencem. Tudo leva a crer que os construtores dos sambaquis não conheciam os enterramentos em urnas; as poucas aí descobertas se achavam quase à flor das camadas mais recentes, devendo pois ser atribuídas a populações que aí se estabeleceram posteriormente, sobretudo os Tupi-Guarani. Não consta, entretanto, que as culturas dos sambaquis tenham exercido alguma influência nos costumes funerários dos Tupi-Guarani, que, ao alcançar a faixa litorânea, só deram provavelmente com os montões de conchas abandonados pelos representantes daquelas antigas culturas.



Por culturas do Amazonas entendam-se aquelas populações do Baixo Amazonas que ali permaneceram até pouco antes do descobrimento da América, ocasião em que já se encontravam em plena decadência e vias de desaparecimento. As evidências arqueológicas não deixam dúvida de que o culto dos mortos ocupava lugar de destaque na vida daqueles povos. Os sepultamentos secundários em urnas foram largamente praticados principalmente na região do Baixo Amazonas. Havia inclusive casos de urnas duplas, isto é, uma ou duas dentro de outra maior. Quanto à forma e decoração, dominam os modelos de figuras antropomorfas e zoomorfas, portanto bem diferentes das tupi-guarani. Os tesos ou aterros foram levantados para servir de cemitérios com finalidade bem definida, em oposição aos sambaquis, que parecem mais casuais monturos de "restos de cozinha".

A seguir examinamos os casos arqueológicos de urnas funerárias desenterradas dentro da área de irradiação tupi-guarani, conforme ficou explicado mais acima: ao norte, na Bacia Amazônica, os Arupai, Curuaia, Iuruna, Tucuniapé e Xipaia com sepultamentos secundários; também os Maué entre o Xingu e o Tapajós, nas proximidades da cidade de Maués. As informações são, porém, precárias, colhidas do *Handbook of South American Indians* (III: 216, 217). Para a zona do Rio Mamoré na Bolívia dispomos de informações mais minuciosas, fornecidas por Nordenskiöld (1913), que lá desenterrou e estudou igaçabas de origem chané e chiriguana.

Na Bacia do Paraná são os achados e informes mais abundantes e precisos, porque também constituiu esta região o grande centro de irradiação dos Guarani. Trata-se em grande parte de material colhido e estudado por especialistas com preparo para tais pesquisas. Entre outros merecem citação Francisco Aparício, Antônio Serrano, F. C. Mayntzhusen, Eric Boman, Couto de Magalhães, Oldemar Blasi, Carlos Nehring, Bente B. Simons e outros.

Na Bacia do Rio São Francisco minguem por completo as informações sobre urnas tupi-guarani. As poucas encontradas foram estudadas por Carlos F. Ott (1944 e 1958) que, todavia, nada pôde concluir a respeito de suas origens. Terminando este capítulo, mencionam-se também diversos casos de outras urnas funerárias que não são de origem tupi-guarani, mas que foram inventariadas na área de sua expansão máxima. Intenta-se com isso mostrar como este tipo de sepultamento se encontra muito difundido na América do Sul, onde deve ter sido praticado intensamente desde tempos os mais remotos e por populações as mais diversas.

## II. Os cronistas

Não é mister realçar a importância do testemunho dos cronistas dos primeiros séculos da descoberta do Novo Mundo referentes aos costumes funerários dos Tupi-Guarani, pois que se trata em parte de observadores oculares que entraram em contacto com o indígena antes que ele tivesse



sofrido os influxos dos contactos com europeus. Além disso escritores etnógrafos dos séculos XVI e XVII, pessoas fidedignas, procedentes de nações diversas e de variada formação espiritual: clérigos, religiosos de várias ordens, protestantes, escrivães, oficiais e soldados.

Segundo os padres Cardim, Montoya, Thevet, Simão de Vasconcellos e um autor jesuíta anônimo de fins do século XVI, foi o sepultamento primário em urnas costume de muitos grupos tupi-guaranis do Brasil e do Paraguai. Em Simão de Vasconcellos damos com o vocábulo 'igaçaba' para designar o vaso de barro em que o morto era enterrado: "Uns o enteram em um vaso de barro, que chamam igaçaba..." (Vasconcellos 1865: LXXXIII). A etimologia da palavra igaçaba já foi estudada (César 1954). É nome da língua tupi significando originariamente vaso para conter água ou qualquer outra sorte de líquidos. Vem de *yg* (i gutural), que quer dizer líquido, água, rio, mar, etc. mais o particípio (*a*)çaba = receptor (continens), o que contém, etc. Entre os americanistas vai-se aceitando sempre mais o termo igaçaba como sinônimo de urna funerária dos Tupi-Guarani.

Segundo Soares de Sousa e Frei Salvador somente os filhos jovens dos Tupinambá da Bahia eram colocados em igaçabas. Entre as tribos tupi do Amazonas dão-se enterros primários e secundários, o mesmo acontecendo com outros grupos não-tupi daquela região. Restam todavia muitos e muitos cronistas, como Anchieta, Claude d'Abbeville, Yves d'Evreux, Jean de Léry, Nóbrega, Navarro e Vieira, que nada mencionam deste costume entre os índios. Nem mesmo o arcabuzeiro germânico que passou 9 meses prisioneiro dos Tupinambá de Ubatuba, viu algum sepultamento em urnas. Vê-se, pois, que os relatórios dos cronistas, por terem sido escritos em épocas diferentes e por abrangerem regiões muito distantes umas das outras, devem ser interpretados com muitas reservas.

### III. Os autores recentes

O costume das urnas funerárias deve ter sido nos tempos pré-colombianos muito difundido em toda a América tropical tanto ao norte como ao sul do Equador. Mas entre algumas tribos tupi-guarani e outros povos seus vizinhos, permaneceu a praxe até o presente século, como o atestam os etnógrafos do século passado e atual. Neste capítulo já se deve estabelecer claramente a distinção entre enterramentos primários e secundários.

#### 1. Enterros primários em tribos tupi-guaranis

Os testemunhos de Günter Tessmann (1930: 727) sobre os Cocamilla e de Métraux (Handbook, III: 700) sobre os Cocama parecem apoiar-se nos relatos dos cronistas. Coisa semelhante seja dita com respeito aos Omgua que ainda recentemente metiam um dos gêmeos num vaso de argila, abandonando-o no rio (Hopp 1958: 136).



Os Wayoro do Mato Grosso bem como os Guarayu e Pauserna do Chaco Boliviano praticavam também enterros primários em urnas. Dos Chané e Chiriguano é certo que enterravam seus mortos em igaçabas até começos dêste século. Quanto aos Tupiniquim da costa meridional brasileira, não se sabe até quando conservaram êste costume.

Para os Guarani e Caiuá há diversos depoimentos e vestígios de que tenham conservado o uso até há pouco, mas atualmente não o fazem mais (Schaden 1954: 155).

## 2. Enterros secundários

Os Mundurucu e Curuaia conheciam apenas o entêrro secundário das cinzas dos homens de alta posição, depois de o esqueleto ter sido desenterrado (Hopp 1958: 105). Os Oiampi junto ao Rio Oiapoque praticavam sepultamentos secundários em urnas até fins do século passado (vide revista *Globus*, XL (1881: 17). Os Aicauá limitam a praxe aos filhos de caciques: os ossos são desenterrados depois de três meses, queimados, e as cinzas depositadas em uma panela com desenhos lineares. Ajunta a etnóloga Becker-Donner (1955: 281) ao dar esta informação, que tal prática deveria impedir que os filhos seguintes do cacique viessem a morrer.

A contribuição dos autores recentes é evidentemente pequena. Tudo bem pesado e deixados de lado os dados da arqueologia, restam apenas 5 grupos novos que praticavam ou ainda praticam sepultamentos em urnas: Aicauá, Caiuá, Pauserna, Tupiniquim (?) e Wayoro.

Como no capítulo anterior dos dados arqueológicos, cumpre notar que dentro e fora da área de expansão tupi-guarani há muitos casos de enterramentos primários e secundários de povos não tupi-guaranis. Verbi gratia, na ilha Aruba perto da Venezuela, entre tribos aruaques e caribes das Guianas, os Jívaro e Aguarana do Equador, os Esmeraldas, Manabi e Guaya; no Amazonas: os Cayuixana, os Tucuna, os Tchamicuro, os Catauixi, os Manao, os Caripuna, os Amahuaca, os Conibo e os Passé; no Brasil Central os Carajá, em Minas os Puri, Coroados e Goitacá; no sul os Guaianá, Mbayá e Chaná.

Sepultamentos secundários: os Goajiro nas fronteiras da Venezuela e Colômbia; no Equador: Canelos, Andoas, Cadoxi, Roamainas; também os Atures ao norte do Amazonas, os Rucuyennes e no Brasil Central os Carajá e os Camacã da Bahia.

## B. TIPOLOGIA DAS URNAS

O que se fez até agora foi recolher e analisar o material disponível sobre os enterros em urnas dos Tupi-Guarani e de algumas outras tribos vizinhas. Tratava-se de fontes quer arqueológicas, quer históricas. Nesta segunda parte faz-se mister ir mais além e ajuntar também o material que



se acha em museus, do qual pouca notícia se tem na literatura. O resultado de tal pesquisa mostra que o sepultamento em igaçabas vem, de uma ou outra maneira, documentado para 25 grupos ou tribos da grande família tupi-guarani, também denominado tronco lingüístico tupi por A. Dall'Igna Rodrigues (1964). Esses 25 grupos, que nem sequer perfazem um quarto dos cento e mais nomes conhecidos da grande família tupi-guarani, já contam eles mesmos designações bastante vagas como "Tupi", "Bugres dos Campos", que devem ser tomados com muita ressalva, sem falar da documentação que varia muito em seu valor e diversidade. Eis os 25 grupos em ordem alfabética: Aicauá, Arupaí, Caiuá, Bugres dos Campos (Bischoff 1887: 184-187) e Carijó, todos dispondo de informações muito precárias; a seguir os Chané e Chiriguano, muito bem documentados principalmente pela arqueologia; para os Cocama, Cocamilla, Curuaia e Guaianá há poucos informes e quase só de cronistas; documentação mais segura e abundante temos sobre os Guarani; os restantes nomes, ou são vagos como os "Tupi", ou pecam pela escassez dos documentos ou imprecisão dos informadores. Ei-los: Guarayu, Iuruna, Maué, Mundurucu, Oiampi, Omagua, Pauserna, Tucuniapé, "Tupi", Tupinambá, Tupiniquim, Wayoro e Xipaia.

Não menos importantes são também os desenhos e fotografias de urnas. Os cronistas Hans Staden e André Thevet nos deixaram algumas figuras da cerâmica usada pelos Tupinambá do Litoral Brasileiro do século XVI que, porém, não pode sem mais nem menos ser tomada como cerâmica funerária, ainda mais que Staden não conheceu os enterramentos em igaçabas entre aqueles índios. Só mesmo os Chané-Chiriguano e os Guarani fornecem dados e elementos suficientes para se estabelecer uma tipologia mais ou menos boa das urnas funerárias.

O *material* empregado na confecção das igaçabas é o barro ou argila cozida. Isto consta claramente tanto de dados arqueológicos como de fontes históricas: "Tonkrug", "Gefässe von halb verbranntem Ton", "urnas funerárias de argila cozida", "vaso de barro", "tina de barro", "igaçaba ou talha de barro". etc. Para preparar a massa e torná-la mais amoldável valem-se os índios de cinzas de certas árvores ou mesmo cacos esfarelados como tempêro.

A indústria cerâmica ficava geralmente a cargo das mulheres. O *processo de trabalho* foi sempre muito simples e primitivo, já descrito pelo lansquenete alemão Hans Staden no século XVI: preparam massa de argila, de que fazem os vasos como querem. Deixam-nos secar por algum tempo, ao ar livre certamente. Sabem pintá-los com gosto. Para queimá-los, colocam-nos de boca para baixo sobre pedras, ajuntam-lhes cascas de árvores e fazem fogo. As peças se tornam quentes como ferro em brasa. Havia também para isso fogões cavados na terra. Na armação das paredes das vasilhas era muito difundida a técnica dos rolos ou cordões de barro mole que se vão superpondo uns aos outros. Às vezes fazia-se tudo de um único



rôlo de argila em linha helicoidal ou espiral. O fundo das igaçabas podia também ser formado enrolando-se as tiras de barro fresco em torno de uma pedra cônica.

O polimento se realizava por meio de alguma pedra lisa de uso manual. Os cronistas citam uma espécie de verniz, solução de goma ou resina natural, misturada com argila e pigmento colorante, com que os silvícolas banhavam suas peças cerâmicas por fora e por dentro, tornando-as mais resistentes e mais belas. Esse processo, conhecido modernamente pelo nome de "engobo", é ainda hoje praticado por populações caboclas do Brasil Meridional.

Quanto ao *tamanho* e *forma* das urnas funerárias, há muita variedade. Dos cronistas temos apenas descrições muito generalizadas, dizendo que eram grandes: "grand vase de terre", "unas ollas grandes", mas também "tinajilla". E os autores recentes conservaram infelizmente a mesma terminologia imprecisa. Melhores informes fornece-nos a Arqueologia. De maneira geral pode se afirmar que as igaçabas têm uma altura que vai de 40 cm. até pouco mais de um metro; largura máxima: 45 cm. até quase um metro no diâmetro; abertura da boca (diâmetro): 30 a 60 cm. Tamanha diferença se explica naturalmente pelo fato mesmo de as urnas serem empregadas para sepultamentos ora primários ou secundários, ora de adultos ou crianças. Respeito à forma e aparência exterior das urnas temos os desenhos de Thevet e Hans Staden, muito importantes por serem do século XVI. Já aí se podem distinguir vários tipos de vasos. Dos etnógrafos mais novos só nos chegou às mãos uma informação de A. Thouar na revista *Globus* (vol. 48 (1885): 37), onde vem desenhada uma grande igaçaba dos Chiriguano de Aguiarenda na Bolívia. É, pois, dos dados arqueológicos e da cerâmica funerária tupi-guarani conservada nos museus que nos temos de valer para tentar uma classificação tipológica das igaçabas.

Passando por cima de alguns pormenores de umas poucas peças cuja inclusão em esquemas oferecem maior dificuldade, conseguimos classificar as urnas dos Tupi-Guarani nos seguintes 4 grupos, conforme sua forma exterior:

1) urnas em forma de bacia ou tina; 2) peças em forma de dois cones truncados, unidos pela base, arredondadas, o fundo meio afilado; 3) em forma de panela ou botija ampla; 4) urnas semi-ovais ou em forma de baciuzinha.

A considerar há ainda algumas partes das urnas. O pescoço é, regra geral, curto e a parte inferior afilada. A falta de asas na cerâmica tupi-guarani é tida como característica desta cultura. As igaçabas dos Chané e Chiriguano levam umas pequenas asas, mas, como se sabe, isto se atribui a influxos de fora, das culturas andinas provavelmente.

Peça inseparável das urnas nos sepultamentos era a tampa. Os cronistas Figueroa, Thevet, Maroni e Jaboatão dão a entender que os indígenas



punham grande empenho em tampar a igaçaba ou em cobrir o rosto do defunto. Aliás, excavações em diversas regiões da América têm demonstrado que este costume remonta fundo na história dos ameríndios. Muito significativo neste sentido é o desenho de Thevet (1953: 98) de um sepultamento tupinambá, em que a tampa da igaçaba aparece mais realçada que esta mesma, levando a comentarista S. Lussagnet a um erro de observação (vide a nota de rodapé do lugar citado). Os poucos desenhos de tampas de que dispomos, apresentam-nos tipos variados: forma de terrina para os Chiriguano, um tanto alta e arredondada, às vezes meio achatada em cima; de uma pequena bacia entre os Tupinambá e de uma tigela entre os Guaraní. As fontes escritas não se preocupam em dizer se as tampas são encaixadas nas urnas por fora ou por dentro. Figuras de igaçabas guaranis mostram tampas debruçadas por fora. Geralmente são menores que as urnas, mas há casos entre os Chiriguano em que têm quase o mesmo tamanho da urna.

De grande importância para a classificação das igaçabas é a *ornamentação*. Na classificação de Gordon R. Willey (Handbook, V: 151) pertence a cerâmica tupi-guarani à “área da cerâmica simples” de um lado, e já tanto “controlada” de outro. Realmente se observa na arte oleira dos Tupi-Guarani certa insegurança de perfeição: ora topamos com peças muito bem trabalhadas e de admirável gosto artístico, ora com peças muito primitivas, feitas com muito desleixo. No concernente às urnas funerárias em particular cumpre reconhecer que, no mais das vezes, faltam informes sobre sua ornamentação. Assim não sabemos se e como eram decorados os vasos dos Caiuá, “Bugres dos Campos”, Carijó, Cocama, Cocamilla, Curuaia, Guaianá, Guarayu, Iuruna, Maué, Mundurucu, Oiampi, Omagua, Pauserna, Tucuniapé, Tupiniquim, Wayoro e Xipaia. A cor básica era a da própria argila, geralmente vermelha. Ou se dava uma cor branca (ou pardacenta) de fundo sobre a qual se traçavam figuras em preto ou vermelho, este último decaindo facilmente para o marron. Policromia é mais rara.

Bastante característico das urnas guarani é o “ornamento em zonas” junto ao gargalo ou rebordo. Muitos autores chegaram mesmo a considerar esta espécie de adorno como típica dos Guaraní (Torres 1911: 573). Sabe-se, porém, que esta decoração se acha muito difundida em diversas partes do Novo Mundo, sendo, pois, de melhor aviso esperar que estudos mais especializados mostrem primeiro suas áreas de expansão na América do Sul. Interessante é que os Tupi-Guarani não se tenham inspirado na flora e na fauna para motivos de ornamentação das igaçabas ou mesmo de sua cerâmica em geral. Seus desenhos reduzem-se praticamente a linhas geométricas meio estilizadas, gregas, meandros. Vários autores quiseram ver nessas linhas formas estilizadas de animais, aves ou plantas, outros vão mais além, descobrindo aí amuletos e feitiços que protegeriam



os corpos ou ossos dos mortos contra demônios e maus espíritos. No caso dos Tupi-Guarani torna-se esta hipótese muito pouco provável, porquanto as igaçabas não eram feitas propriamente para uso funerário, mas, sim, doméstico.

Por fim uma palavra sobre o *corrugado*, uma espécie de ornamentação muito característica da cerâmica tupi-guarani ou, mais exatamente, guarani. Há várias maneiras de denominar este tipo de decoração: *finger-print-ornamentation*, *finger-nail impressions*, *thumbmarked*, *corrugated pottery* em inglês; *impressions digitales*, *armadille*, *armure* em francês; *Finger- oder Nageleindrucksornamente* em alemão. Em português se diz *corrugado*, impressões dígito-unguiculadas, impressões digitais, imbricado, quando as depressões se sobrepõem umas às outras à guisa de telhados ou escamas de peixe. O *corrugado*, que poderá ter surgido de uma finalidade muito prática de juntar entre si os rolos de argila fresca ou de conferir ao vaso maior aspereza nas paredes, consiste em apertar com a ponta do dedo (polegar) a massa de barro ainda mole antes de a peça estar seca ou ir ao forno. Embora muito freqüente na cerâmica guarani, tal tipo de decoração se revela muito difundido pelos mais diversos povos e regiões do Continente Americano. Seria, pois, afirmar demais querer com Métraux (1928: 247) supor o *corrugado* tenha sido invenção guarani.

#### *Tentame de uma classificação tipológica*

Apoiando-se na forma, na técnica de fabricação e na decoração experimentou Luís M. Torres (1911: 392 ss.) uma tipologia das urnas funerárias da Bacia do Paraná, classificando-as em três tipos:

- Tipo X* — “Formas globosa, subglobosa, cilíndrica y derivadas con boca y base amplias... tamaño considerable... factura grosera... sin grabados ni pintura... ligera cocción al aire libre.”
- Tipo Y* — “Formas algo más abiertas, de base cónica y boca relativamente más estrecha que la región ventral... tamaño menor que las del tipo X... tapa de forma parecida.”
- Tipo Z* — “... de formas derivadas de la última, pero, más perfectas, de otros caracteres y proporciones. Con o sin tapa, pintadas y grabadas” (p. 393).

Trata-se, é evidente, de uma classificação muito genérica abrangendo enorme região sem consideração de populações ou áreas culturais a que pertencessem as peças. Vários fatores dificultam sobremaneira uma classificação das urnas tupi-guarani: a datação imprecisa dos achados arqueológicos, a filiação duvidosa das urnas a um grupo determinado dos Tupi-Guarani, a grande expansão migratória desses índios e os inumeráveis influxos que receberam e assimilaram de outros povos. Além disso, variam sumamente as igaçabas entre si, já que não conheciam eles modelos ou



fôrmas nem na fabricação nem na decoração. Tomando simplesmente por base o *tamanho das urnas*, damos com dois grandes grupos:

1) — Grandes urnas para sepultamento primário de adulto

Altura: 41 até pouco mais de 100 cm.

Largura: 44 até 100 cm. aproximadamente.

Abertura: 37 até 59 cm.

Tribos: Caiuá, Carijó, Chané, Chiriguano, Cocama, Cocamilla, Guaianá, Guarani, Guarayu, Omagua, Pauserna, "Tupi", Tupinambá e Tupiniquim, portanto de considerável representação no sul.

2) — Urnas menores para enterros secundários em geral ou primários de crianças. Faltam medidas de altura, largura ou abertura.

Tribos: Cocama, Cocamilla, Oiampi, Omágua, Aicauá, Arupaí, Curuaia, Iuruna, Mundurucu, Tucuniapé, Wayoro, Xipaia, Guarani e "Bugres dos Campos", de representação no norte, centro e sul.

Dever-se-ia agora tomar em separado os vários tipos segundo a forma exterior, a ornamentação e a filiação cultural. Para não nos alongarmos muito, passamos a expô-los de uma só vez e num único esquema.

*Tipo I*

Forma : terrina ou tina.

Tampa : uma pequena bacia colocada de boca para baixo sobre a urna.

Adorno: lisa, sem pintura.

Tribos : os Tupinambá da costa meridional. Pode ser denominado 'Tipo Tupinambá'. Não fôra sua pobre documentação (conhecido apenas pelos desenhos de Thévet), seríamos tentados a ver nêlo o tipo mais antigo das igaçabas tupi-guarani: simples, tôsko, primitivo.

*Tipo II*

Forma : urnas em forma de dois cones truncados, unidos pela base, arredondados, o fundo meio afilado.

Tampa : parecida com uma tijela de boca para baixo.

Adorno: ora completamente lisas, ora com ornamento em zonas, ora corrugado.

Tribos : é um tipo muito característico dos Guarani, sobretudo por causa dos motivos ornamentais: o corrugado feito com a ponta do polegar.



*Tipo III*

Forma : em forma de panela e botija ampla.

Tampa : de vários tamanhos e formas: semioval, terrina, panela, etc.

Adorno: corrugado nas bordas externas e internas tanto da urna como da tampa.

Tribos : muito difundido entre os Chané e Chiriguano; as peças revelam-se muito perfeitas, notando-se influxos de fora (das culturas andinas ou dos Aruaque): asas, ornamentação nodulada.

*Tipo IV*

Forma : semi-oval ou em forma de uma baciazinha.

Tampa : variando entre bacia, panela e terrina.

Adorno: algumas peças completamente lisas; corrugado na borda da tampa.

Tribos : Chané, Chiriguano e Guarani.

Terminando, cumpre acentuar mais uma vez que a classificação acima apresentada não passa de mero tentame sem nenhum caráter de definitivo ou exaustivo. Para uma tipologia mais acabada faltam muitos e muitos dados, não só das urnas de sepultamentos secundários, mas também das próprias igaçabas maiores, cujos tipos são um pouco melhor conhecidos somente entre os Guarani. Minguam sobretudo dados mais pormenorizados das urnas funerárias dos grupos tupi-guarani setentrionais como sejam os Cocama, Cocamilla e Omagua. Também no sul seria interessante ter mais informações sobre as urnas das tribos não-guarani.

### C. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICO-CULTURAIS

As formas de sepultamento não se prendem necessariamente a tradições e costumes rigorosos ou a instituições sociais mais ou menos conscientes. Na maior parte dos povos, máxime entre os de civilização mais avançada, é antes uma questão de classe e de moda, pouco se distinguindo de certas etiquetas e exigências do meio social. Não convém, pois, insistir muito em atribuir aos ritos fúnebres motivos rebuscados em torno de mitismos, magismos, simbolismos e quejandas concepções extraordinárias. Parece-nos inteiramente supérfluo vir a campo para justificar esta terceira parte de nossa pesquisa. E' óbvio que se não pode falar de verdadeira ciência se, ao acervo de dados colhidos, não forem aplicados os princípios de comparação e interpretação. Serão, pois, tratados em três capítulos os problemas principais em torno do complexo cultural dos enterros em urnas dos Tupi-Guarani.

I. Podem os sepultamentos em urnas em geral, ou uma de suas modalidades (primário, secundário), ser tidos como elemento típico da cultura tupi-guarani?



À exceção de W. Schmidt (1913: 1081), que quis ver os enterros secundários em urnas um sinal característico da cultura tupi-guarani, pensavam os estudiosos mais antigos, como von Martius e Brinton, em parte também Ehrenreich, Hermann von Ihering e Boman, que os sepultamentos primários poderiam ser considerados de algum modo típicos dos Tupi-Guarani. Com Torres (1911: 390-405), porém, esboça-se a maneira exata de encarar o problema, começando pela distinção entre dados arqueológicos e fontes históricas. Concluiu que nem tôdas as urnas desenterradas deveriam ser atribuídas aos Tupi-Guarani e que menos ainda se deveriam considerar os enterros primários como exclusivos dêles, enquanto aos Nu-Aruaque se filiassem os secundários: "En cuanto á si todas han pertenecido á pueblos de origen Tupi-guaraní no puede afirmarse con documentos fedehacientes. Tampoco sería exacto que á los pueblos recordados pertenece, exclusivamente, el sistema de inhumación directa en grandes urnas, y que á los otros pueblos, llamados Nu-aruaq, el de la inhumación indirecta en urnas análogas, después de pintar los huesos con ocre" (Torres 1911: 404).

Em 1913 já se pronunciara Nordenskiöld (o. c., p. 249 ss.) contra a filiação guarani de certas urnas descobertas e estudadas por Eric Boman. Também o critério dêste, segundo o qual urnas sem pintura deveriam pertencer aos Guaranis e as pintadas aos Aruaques, revelava-se fraco e sem consistência. Nem mesmo a decoração "corrugada" (*Fingereindrucksornament*) era elemento exclusivo da cultura guarani. Sobre a difusão dos sepultamentos em urnas na América temos um trabalho importante de Ricardo E. Latcham (1915: 225-245). As pesquisas arqueológicas indicam que o costume era conhecido não só na América do Sul, mas também na do Norte: Ilhas Caribes, México e Estados Unidos. A isso ajunto que, numa breve pesquisa na literatura, encontrei informes arqueológicos de urnas funerárias no Canadá, na Europa, África, no Japão e que, últimamente, muito material está sendo descoberto nas Filipinas. Mais tarde afirmará Nordenskiöld que nem mesmo os enterros primários poderão ser tomados como típicos dos Tupi-Guarani: "It follows from that I have said that it is not correct to describe urn-burial of adults as typical of the Tupi-Guarani Indians in particular" (Nordenskiöld 1920: 189). Aí notamos a expressão "in particular", que corresponde ao "particulièrement" de Métraux (1928: 273), introduzindo uma restrição bastante significativa: tais tipos de sepultamento podem ser característicos dos Tupi-Guarani, não, porém, de maneira absoluta ou exclusiva.

Do acima considerado vê-se que a causa de muitos equívocos na formulação do problema dos sepultamentos em urnas dos Tupi-Guarani provém de uma terminologia um tanto imprecisa. Sobretudo no método histórico-cultural entra facilmente muito subjetivismo na apreciação do que seja típico e característico. E' procurando atalhar a tais tropeços que resolvemos esclarecer e estabelecer o seguinte:



*Típico* ou *característico* de maneira geral é o sobressair de um ou mais elementos em um portador. Para isto são arrolados vários critérios como os de forma, quantidade e qualidade. Não é nada fácil, na linguagem corrente, precisar até onde e como tais critérios se interpenetram e se deixam influenciar mutuamente. Em Etnologia chamamos “típico” ou “característico” a um ou mais aspectos e seus sinais caracterizantes que distinguem a indivíduos, povos, grupos populacionais ou culturas entre si ou de outros. Quando o elemento considerado se revela de tal maneira próprio de um grupo ou cultura que não se encontra em nenhum outro (dentro duma vasta região, por exemplo), então teríamos um elemento típico e característico em sentido exclusivo. Não menos importante é saber se o elemento considerado se mostra típico por si mesmo ou no conjunto de outras características.

*Tupi-Guarani* “sensu lato” compreende os aborígenes sul-americanos que, através de documentação histórica, vêm arrolados no grande tronco lingüístico tupi. Trata-se de umas 112 tribos que, de um modo ou doutro, são assim denominadas embora culturalmente devessem ser agrupadas de outra maneira. Em sentido mais restrito, sempre dentro do âmbito da presente pesquisa, denominamos Tupi-Guarani principalmente os grupos amazônicos dos Cocama, Cocamilla e Omagua, os Tupinambá da Costa e os Guarani do Rio Paraná. Os Tupinambá do Sul, mas sobretudo os Guaraní, poderiam ser talvez considerados como os Tupi-Guarani por excelência “sensu strictissimo”. Dêles tem-se à disposição opulenta literatura e parece que conservaram, pelo menos até o tempo das Descobertas, os elementos mais antigos e originais de sua cultura primeva.

Dados os esclarecimentos acima, podemos sem mais afirmar: no que toca aos Tupi-Guarani tomados em sentido lato, de forma alguma se hão de ter os enterramentos em urnas como patrimônio comum de sua cultura, pelo fato mesmo de que, entre os cento e tantos grupos até hoje conhecidos, apenas 25 praticaram ou praticam o costume em questão, isto sem levar em conta os testemunhos na maioria dos casos muito pouco convincentes da documentação. Sepultamentos primários constam para os Caiuá, Carijó, Chané, Chiriguano, Cocama, Cocamilla, Guaianá, Guarani, Guarayu, Omagua, Pauserna, “Tupi”, Tupiniquim e Wayoro — apenas 15 grupos ou tribos. Formas de enterros secundários encontramos nos Aicauá, Arupaí, “Bugres dos Campos”, Cocama, Curuaia, Guarani (arqueologia), Iuruna, Mundurucu, Oiampi, Omagua, Tucuniapé, (“Tupi”?) e Xipaia<sup>1</sup>. Consequentemente nem os enterramentos primários nem os secundários são elemento típico da cultura tupi-guarani como um todo.

Tomando-se entretanto os Tupi-Guarani em sentido mais restrito, sobretudo em se tratando dos Guarani e Tupinambá meridionais, poder-se-ia atribuir-lhes como elemento característico de sua cultura o entêrro primário em urnas, naturalmente que não de maneira exclusiva. Foi talvez o fato



de os Guarani praticarem êste costume com tanta intensidade e regularidade que levou alguns etnólogos a tê-lo como característico de todos os Tupi-Guarani. O máximo que se poderia dizer é que constituem os enterros em urnas um dos bons elementos que, no conjunto de outros, servem para caracterizar esta cultura.

## II. Origem e difusão dos enterros em urnas dos Tupi-Guarani

Teorias simplistas como a de Torres (1911: 551 ss.) pretendem ver nas manifestações cerâmicas e seus usos processos evolucionistas que se teriam estendido sem dificuldades por todo o vasto Continente Sul-Americano. Outros acham (W. Schmidt 1913: 1109; Nordenskiöld 1920: 184) que os sepultamentos em urnas sejam elemento de fora, de origem andina. Ingente dificuldade para apurar qualquer coisa de positivo neste sentido é o pouco conhecimento que temos da pré-história dos Tupi-Guarani. Os informes arqueológicos são de data recente e as fontes históricas remontam apenas ao século XVI. Tome-se em conta a extensíssima área de expansão dêstes índios e mais suas inúmeras migrações pelas mais variadas regiões do Continente, e se verá quão penoso se torna averiguar até onde e como um elemento cultural lhes poderá ser atribuído como próprio, ou não. Considerando ainda que, segundo os estudos de Aryon Dall'Igna Rodrigues (1964: 103), o tronco lingüístico tupi-guarani conta uns 5.000 anos, logo se dá conta da grande lacuna de tempo entre as informações seguras de que dispomos sobre a cultura tupi-guarani e seus primórdios.

Do material por nós trabalhado não consegue a hipótese das origens andinas das urnas esclarecer os casos dos sepultamentos entre os Tupi do Alto Amazonas. Ficaria sem explicação satisfatória o uso intenso e frequente das igaçabas entre os grupos da Costa Atlântica e do Rio Paraná. Contra a hipótese fala também a comparação da cerâmica do oeste (Andes, Amazonas, Candelária e Diaguíta) com as urnas tupi-guarani. Estamos mais propensos a ver nas igaçabas uma descoberta muito natural pela qual vinham os Tupi-Guarani ao encontro de um desejo muito justificável de dar aos mortos um sepultamento digno e respeitoso. Favorecido pelo próprio ambiente natural, o costume representava uma maneira muito prática de preservar os cadáveres duma destruição imediata e rápida entre povos primitivos que não dispunham de outros meios, como caixões de madeira ou câmaras funerárias de alvenaria. Talvez a praxe tenha começado com as crianças, mais facilmente metidas nas grandes igaçabas, estendendo-se depois aos adultos. Seja como fôr, observando-se a distribuição geográfica do costume na área tupi-guarani, nota-se que a prática se vai esvaindo à medida que os Tupi-Guarani se afastam de seu suposto ponto de origem ou dispersão, na bacia fluvial do Alto Paraná. Mais ainda, os Guarani, por se terem conservado em população mais densa e compacta — com



maior probabilidade, portanto, de serem guardiães das velhas tradições —, teriam mantido melhor do que outros os enterros primários.

Confrontando-se, pois, a difusão dos enterros em urnas com os conhecidos movimentos migratórios dos Tupi-Guarani, poder-se-ia tentar reconstruir a evolução de ambas as ocorrências do seguinte modo: das zonas fronteiriças da Bolívia, do Paraguai e do Brasil partiram êsses índios em diversas direções; enquanto alguns grupos menos numerosos se dirigiam para o noroeste através do Rio Madeira até o Alto Amazonas, rumou a grande massa para o sul, dispersando-se orgânicamente pela bacia do Paraná até o Atlântico. Nesta região temos os casos mais numerosos dos enterramentos primários, ao passo que, no norte, escasseiam sempre mais as evidências, vindo mesmo a desaparecer por completo no Nordeste Brasileiro.

III. Que idéias ou motivações levaram os Tupi-Guarani à prática dos sepultamentos em urnas?

Trata-se agora do problema da interpretação. Pouco antes já foi ventilada por alto esta questão, quando procuramos ver nas igaçabas antes um recurso com que os índios, dentro das possibilidades do meio ambiente, resolveram o problema de dar aos falecidos um sepultamento digno e respeitoso. Para corroborar esta asserção, iremos ainda um pouco além, alegando outros motivos quer de caráter meramente funcional, quer de espiritual e religioso. Pelos autores são apresentados 5 motivos principais:

1) Para evitar o contacto do corpo com a terra. Êste motivo é certamente o mais comum, encontradiço em quase todos os povos. Por uma atitude de respeito e piedade, não se deseja ver o cadáver do ente querido esmagado pelo contacto direto da terra. Possivelmente foi êste um dos motivos principais por que os Tupi-Guarani enterravam em urnas tampadas, já mencionado em Thévet, Cardim e Nicolás del Techo.

2) Proteção contra animais vorazes. Partilhada apenas por G. von Koenigswald (1908: 381), esta explicação se apóia em observação do próprio informante. Aliás coincide com a motivação anterior.

3) Destêrro da alma ou espírito do defunto. No que toca aos Tupinambá, aparece esta como a motivação mais bem documentada pelos cronistas: "...de peur (disent-ils) qu'ils reviennent s'estant desliez" (Thevet 1953: 97); mais alusões indiretas a êste pensamento se lêem em Frei Vicente do Salvador, Jaboatão, Figueroa, Cardim, Maroni, Montoya e Techo. Muito significativa era a preocupação ou o cuidado que os índios tinham em tampar a igaçaba ou, pelo menos, cobrir o rosto do morto com uma cuia. Fica, todavia, por ora suspenso o problema se se pode ou não entender êste motivo a todo o grupo tupi-guarani.

4) Proteção do morto contra os maus espíritos. Esta motivação constitui desdobramento da anterior. As igaçabas exerceriam função dupla: de



um lado prenderiam a alma do defunto, de outro impediriam que espíritos malignos de fora perturbassem seu repouso. De todos os autores, ao que nos consta, parece ter sido Karsten (1916: 36) o único a esposar esta opinião ao falar de maneira geral sobre os indígenas sul-americanos. E foi mais além, querendo ver nos desenhos decorativos da arte índia nada mais que amuletos ou símbolos mágicos (pp. 210, 216). Respeito aos Tupi-Guarani não resta dúvida que seu mundo espiritual andava referto de concepções mágicas em torno do problema de além-túmulo, de feitiçarias e toda sorte de espíritos maus sempre prontos a prejudicar os vivos e mortos, mas combinar tudo isso com os enterros de igaçabas e seus adornos, seria avançar demais, já que a literatura não nos fornece base para tanto.

5) Para facilitar o renascimento. Como no parágrafo precedente, é também aqui Rafael Karsten o único a aventar tal idéia. Realmente a fé numa reencarnação ou renascimento dos mortos preocupou outrora os Tupi-Guarani em geral e preocupa ainda em nossos dias uma parte dos Guarani (Egon Schaden 1954: 128-136). Sua mitologia revela-se rica em exemplos de aparições dos antepassados e transformações, não somente de seres humanos, mas também de plantas e animais. Merece menção, outrossim, o fato de o defunto ser metido na urna, amarrado e de cócoras, como saiu do ventre materno. Fala-se também da preferência da cor vermelha tanto para pintar as igaçabas como para os ossos nelas guardados. Tudo, porém, tem de permanecer, por ora, no campo de hipóteses, pois as fontes não permitem conclusão positiva.

Resumindo todo êste capítulo de interpretação, chega-se apenas ao seguinte resultado: testemunhos dos cronistas Soares de Sousa, Cardim, Thevet e Techo concordam com as opiniões de autores recentes em que o fim principal ou imediato das urnas era proteger o cadáver do defunto contra o contacto direto com a terra. Mais não dizem as fontes, nem mesmo se se tratava de um sinal de respeito para com o morto. Os motivos sobrenaturais, não possam, embora ser simplesmente excluídos, não encontram apoio em argumentos diretos, ficando, portanto, como meras hipóteses.

### *Conclusões finais*

Previam-se de antemão que nossa pesquisa não poderia apresentar respostas definitivas aos problemas em torno das igaçabas tupi-guarani, principalmente porque as fontes e o material disponível não remontam muito além da descoberta do Novo Mundo. O presente trabalho mostra a complexidade do problema dos enterramentos em urnas, que não pode ainda ser discutido satisfatoriamente, embora a literatura sobre o assunto seja sumamente rica, pelo menos em quantidade.



Os resultados a que se chegou, foram em parte, por assim dizer, mais negativos que positivos. Que os enterros em urnas não deverão, sem as devidas distinções, ser tomados como elemento típico da Cultura Tupi-Guarani, menos ainda em dadas formas específicas, como os sepultamentos secundários. Baseando-se no tamanho, na aparência externa e na decoração das igaçabas, consegue-se provisoriamente determinar três tipos principais de urnas bastante característicos dos Tupi-Guarani meridionais: Chané-Chiriguano, Guarani e Tupinambá.

A distribuição das urnas funerárias no âmbito geográfico dos Tupi-Guarani parece confirmar a opinião tradicional de que o centro de irradiação original desses índios foi provavelmente a zona fronteira entre a Bolívia, o Paraguai e o Brasil. Não se pode provar que o costume tenha sido herdado de outros povos. Pelo contrário, tendo em vista que os Guarani o praticaram tão intensamente, preferimos admitir tratar-se de tradição antiquíssima comum a toda a grande família tupi-guarani, conhecida já antes de terem iniciado suas dispersões migratórias.

#### NOTA

1) Seguem em ordem alfabética os nomes de grupos tupi-guarani para os quais não consta que tenham conhecido sepultamentos em urnas: Amniapé, Amoipira, Anambé, Apama, Apanto, Apapocuva, Apiacá, Apigapigtanga, Araboiara, Ararape, Aracaju, Araras, Aré, Ariquém, Aruá, Auetó, Avakukuai, Avachiripa, Bôca Negra, Caeté, Caiabi, Calyoua, Camaiurá, (Canoeiros), Canoé, (Caripuna), Caririana, Cavaíbas, Cheiru, Digiit, Emerillon, Guaiaqui, Guaja, Guajajara, Guakuara, Guaracaio, Guaiapi, Jacundá, Jurimágua, Kepkiriwat, Makurape, Makiri, Manaié, Manajó, Manitsaua, (Mbiá), Mequém, Miranha, Mondé, Muriapigtanga, Naimiguara, Ntogapid, Oguaiva, Paiguaçu, Parajá, Prariana, Parintintim, Pauxi, Pawaté, Potiguara, Sanamaikã, Sirionó, Tabajara, Tamoios, Tañyguá, Tapanhoangukum, Tapanhuma, Tapieté, Tapiná, Tapirapé, Tapirauha, Tembê, Temiminó, Timaona, Tupari, Turiuara, Uaraguaçu, Urubu, Urucu, Urumi, Viatã, Warategaya, Wirafed, Xibitaona, Yvytyiguá.

#### LITERATURA

A vintena de obras aqui citadas dá apenas uma ligeira amostra da bibliografia do original alemão, que contém 440 títulos, além de mais 67 revistas.

Bischoff, Theodor

1887 — Über die Sambaquys in der Provinz Rio Grande do Sul (Br.). Zeitschrift für Ethnologie, XIX, pp. 176-198. Berlin.

Boglár, Lajos

1958 — Urn Burial of the Brazilian Indians. Sep.: Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus VI, Fasc. 3-4, pp. 345-355. Budapest.

1959 — Some Notes to Burial Forms of the Brazilian Indians Sep.: Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, pp. 159-163. Budapest.



Boman, Eric

- 1908 — *Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. Paris.

Bullock, Dillman S.

- 1955 — Urnas Funerarias Prehistóricas de la Región de Angol. Reimpresión del Boletín del Museo Nac. de Hist. Nat., Tomo XXVI, n.º 5, pp. 73-157. Santiago, Chile.

César, José V.

- 1964 — Igaçaba. Völkerkundliche Abhandlungen. Band I. Niedersächsisches Landesmuseum. Abteilung für Völkerkunde. Hannover.

*Handbook of South American Indians*

- 1949 — V — The Comparative Ethnology of South American Indians. Washington.

Hopp, Werner

- 1958 — *Sterben — wenn nötig, töten — nie*. Berlin.

Karsten, Rafael

- 1916 — Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie, XLVIII, pp. 155-216. Berlin.

Koenigswald, Gustav von

- 1908 — Die Cayuás. Globus, XCIII, pp. 376-381.

Latcham, Ricardo E.

- 1915 — *Costumbres Mortuarias de los Indios de Chile y otras partes de América*. Santiago-Valparaíso.

Métraux, Alfred

- 1928 — *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris.

Nordenskiöld, Erland Frhr. von

- 1913 — Urnengräber und Mounds im Bolivianischen Flachlande. Baessler-Archiv, III, Heft 5, pp. 205-255. Leipzig und Berlin.  
1920 — *The Changes in the Material Culture of two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings*. Göteborg.

Ott, Carlos F.

- 1944 — Contribuição à Arqueologia Baiana. Boletim do Museu Nacional, N. S., Antrop. 5. Rio de Janeiro.  
1958 — *Pré-História da Bahia*. Bahia.

Preuss, Theodor

- 1894 — *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten*. Königsberg.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna

- 1964 — A classificação do tronco lingüístico Tupí. Rev. de Antropologia, XII, n.ºs 1 e 2 (junho e dezembro) pp. 99-104. São Paulo.

Schaden, Egon

- 1954 — *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo.

Schmidt, Pater Wilhelm

- 1913 — Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie, XLV, pp. 1014-1124. Berlin.



Stöhr, Waldemar

1959 — *Das Totenritual der Dajak*. Ethnologica, N. F., I. Köln.

Tessmann, Günter

1930 — *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg.

Thevet, Frei André

1953 — *Le Brésil et les Brésiliens*. Paris.

Torres, Luís Maria

1911 — *Los Primitivos Habitantes del Delta del Paraná*. Biblioteca Centenaria, V. Buenos Aires.

Vasconcellos, Simão de

1865 — *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, etc. Lisboa.



## REVIVESCÊNCIA DE UMA DANÇA BAKAIRI \*

*James Wheatley*

(Summer Institute of Linguistics)

A tribo Bakairi, grupo Caribe que habitava primitivamente a região do rio Xingu, está atualmente representada por aproximadamente 250 pessoas que vivem no Pôsto Simões Lopes do S.P.I. e cercanias, no Estado de Mato Grosso. A tribo já está relativamente aculturada, tendo abandonado muitos dos seus traços culturais aborígenes e adotado os da vizinha população brasileira. Os membros da tribo são na maioria bilingües e geralmente tidos como semicivilizados. Alguns dêles expressaram a opinião de que, já que haviam adquirido a civilização, deveriam abandonar a prática de suas danças rituais. Há alguns anos estas são realizadas só esporadicamente. No entanto, por ocasião de uma estada de cinco semanas em fins de 1963, o autor teve a oportunidade de presenciar a revivescência de uma dança ritual bakairi.

No mês de novembro, época em que geralmente se está em plena estação das chuvas, chovera apenas duas vezes ligeiramente e as colheitas começavam a morrer. Era uma situação muito séria para os Bakairi, que dependem da mandioca para o seu sustento. A crise foi enfrentada por meio de uma invocação a *Yamara*, espírito importante que fala pelo trovão e se distingue dos meros espíritos dos mortos.

Pouco depois do eclipse da lua de novembro, após a lua cheia, a mulher de Vicente observou: "O sol está feio porque tem a cabeça vestida". No dia seguinte um grupo de homens começou a construir uma casa de dança em frente da casa do chefe das danças. Media aproximadamente três metros por cinco e era feita de folhas de palmeira amarradas a uma estrutura de varas, de maneira semelhante aos abrigos temporários para excursões de caça. O tipo de palmeira usado para o trançado não era o mesmo que se usa para os lares permanentes.

Um dos homens mais velhos, Apano, chefou a construção da casa de dança, auxiliado no trabalho por um grupo de rapazes e meninos. De modo geral os que auxiliavam na construção eram os que mais tarde participavam na dança. Às mulheres proibiu-se estritamente que participassem da pre-

---

(\*) As pesquisas entre os índios Bakairi foram feitas em virtude do Convênio Museu Nacional — Summer Institute of Linguistics.



paração ou das danças, e após o anoitecer não lhes era permitido sair de casa. Cabia a elas, porém, fornecer comida e bebida aos homens, quando solicitadas.

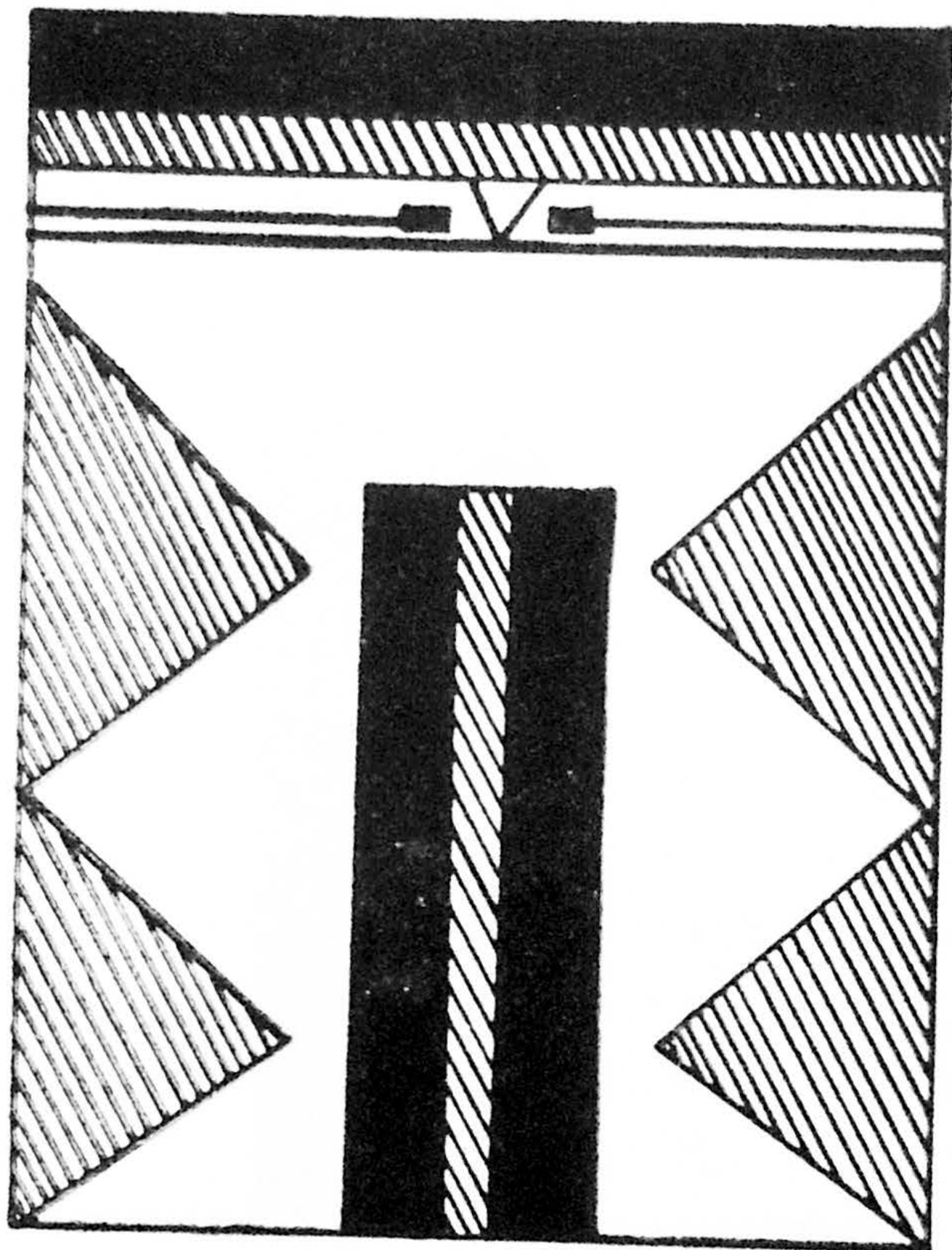
Além de Apano, incluíam-se dentre os que pareciam desempenhar papéis importantes no cerimonial os seguintes: Ramiro, homem de seus cinquenta anos de idade, conhecido como o melhor pescador da tribo, era o chefe da dança. Era o responsável pela comida, mas não dançava. Antônio Brasil, também de uns cinquenta anos de idade, tinha bastante autoridade sobre os participantes e influenciava diversas decisões a respeito das danças. Honório, de 47 anos aproximadamente, é homem influente e ensinava as canções aos mais jovens. Vicente, com cerca de 35 anos de idade, era o xamã principal; vestia durante quase todo o tempo a importante máscara *kuambĩ* e, ao que parece, era quem propriamente dirigia a dança. Militão, de 45 anos de idade aproximadamente, é o chefe da tribo, mas não tomou parte nas danças, tendo aparentemente pouca atuação nos procedimentos.

Quando a casa de dança estava para ficar pronta, alguns homens começaram a reparar as máscaras, que haviam sido guardadas numa bolsa de pele de vaca do lado de fora da casa do chefe das danças. O trabalho foi feito na casa do genro do chefe das danças. A maior parte das máscaras é feita de um pedaço de madeira leve de balsa, com meia polegada de espessura e medindo 12 polegadas por 15. São pintadas com urucu, cinzas e polvilho misturado com água, resultando três cores, vermelho, preto e branco. A máscara principal, *kuambĩ*, é duas vezes maior que as demais, sendo feita de saco de estôpa com varetas como divisores para o nariz. Além das máscaras, os participantes da dança usavam saias de casca de buriti, que davam três voltas ao redor da cintura e caíam até os tornozelos. Às máscaras prendiam-se mais cascas de buriti, pendentes sobre as costas do dançarino até abaixo da linha da cintura. As sete máscaras eram diferentes uma da outra (v. figs. 1 e 2), e tinham cada uma seu nome e seu proprietário.

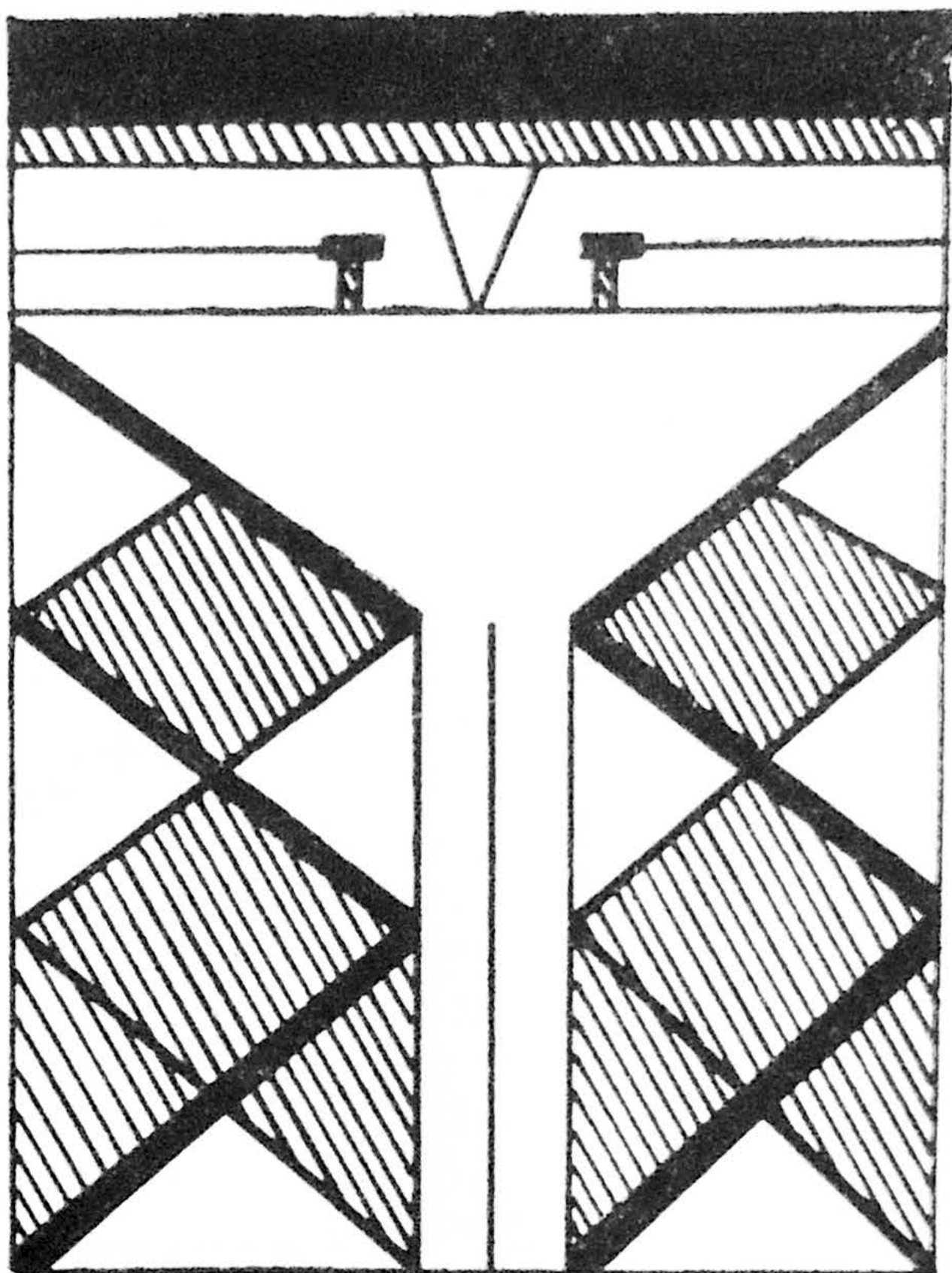
Parecia haver um uso preferencial de certas máscaras por certos indivíduos, porém cada máscara podia ser usada por indivíduos diferentes em momentos diferentes, sendo que cada um não usava sempre a mesma máscara. (A *kuambĩ*, por exemplo, é usada por qualquer um dos xamãs, e não pode ser usada por quem não seja xamã). A dança tinha início geralmente no meio da tarde, após o trabalho nas roças, mas isso não se deu diariamente durante o período de cinco semanas. O dançarino, completamente vestido ou de calção apenas, devia colocar a máscara e ir à casa do dono desta, onde tomava uma bebida ou de arroz ou de mandioca antes do início da dança.

A dança era a princípio individual, à tardinha era feita aos pares e finalmente o grupo todo dançava junto. Ao retirar-se da casa de danças,

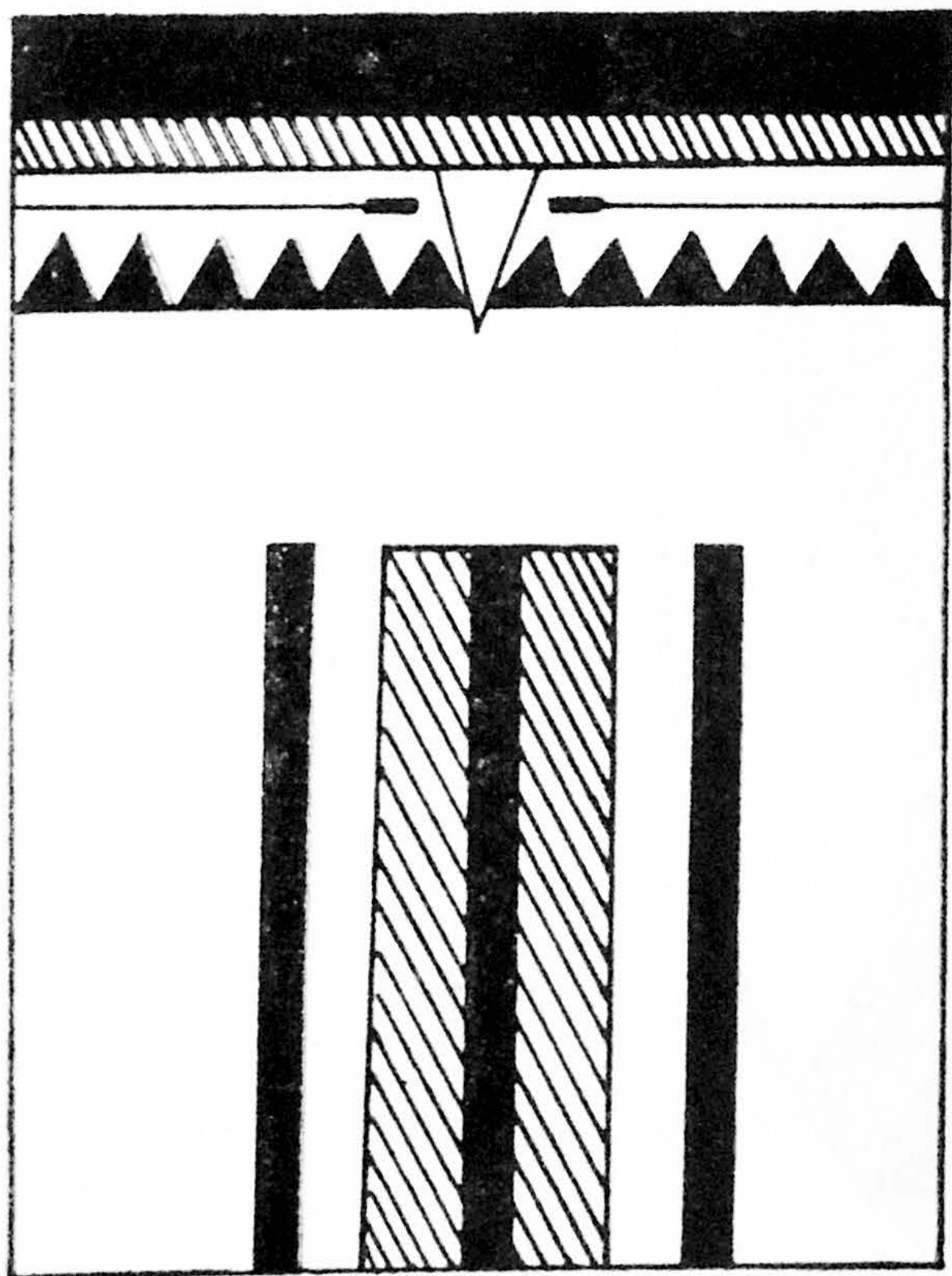




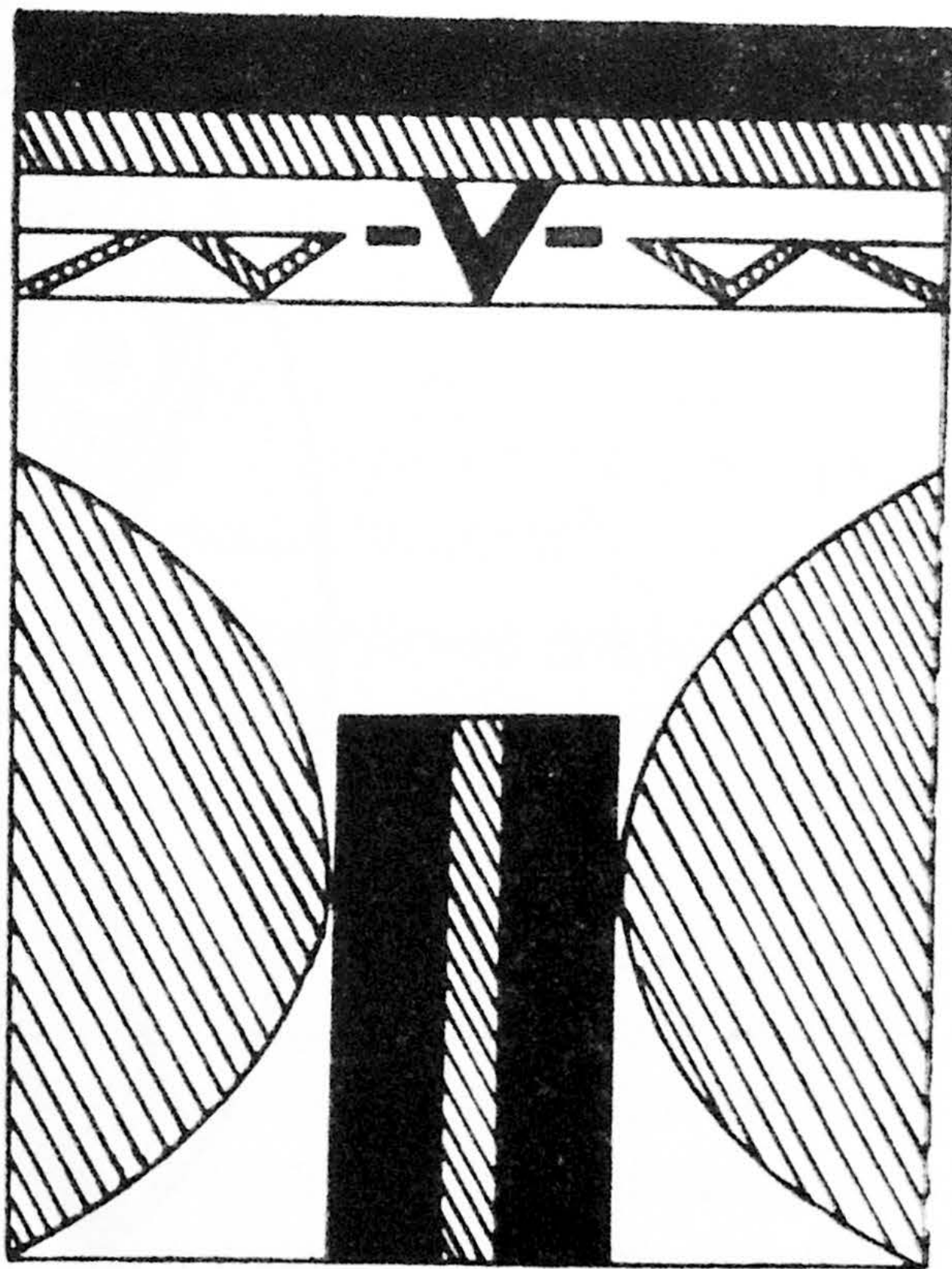
panrim



kunahu



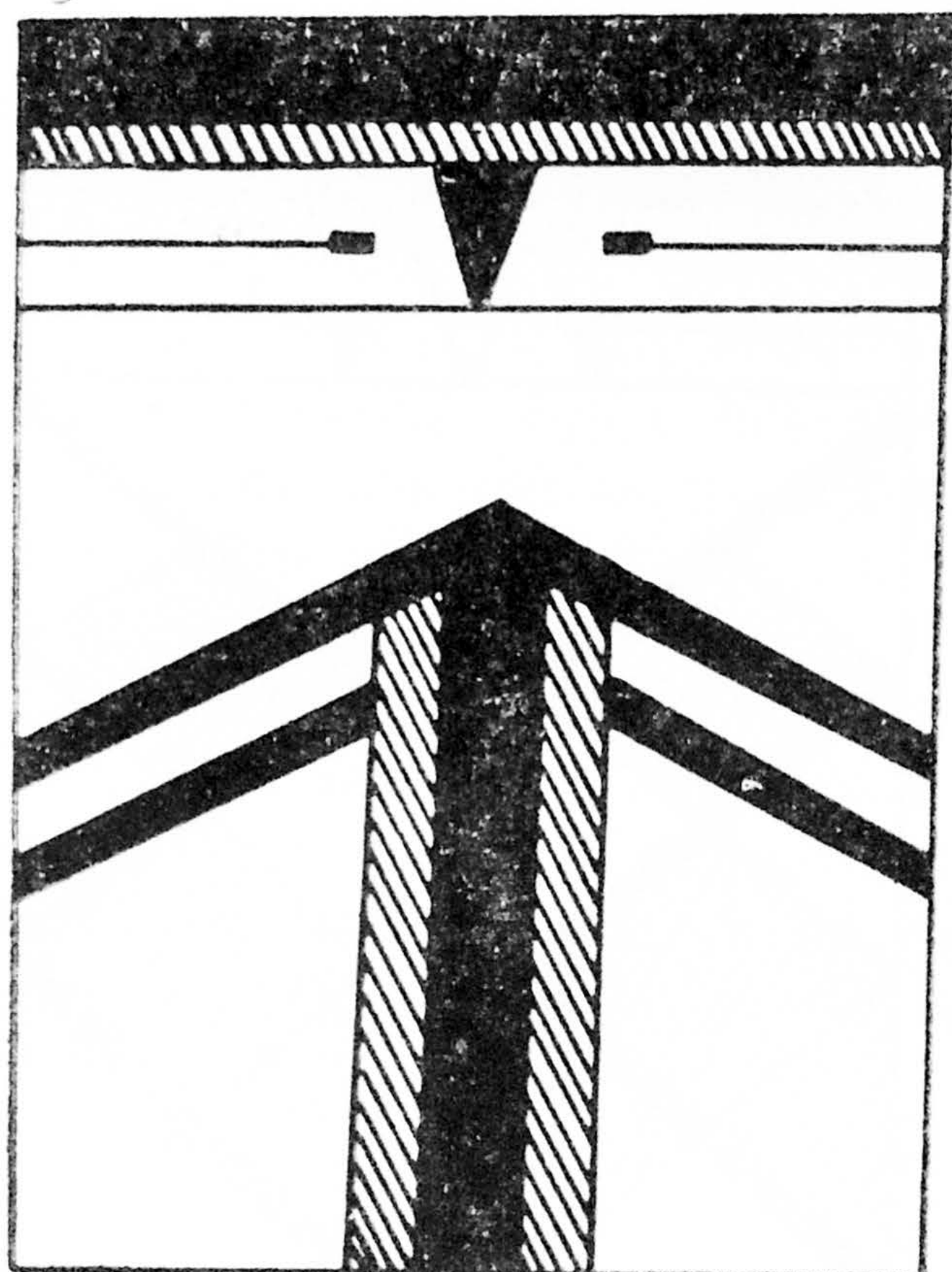
mareti yeri



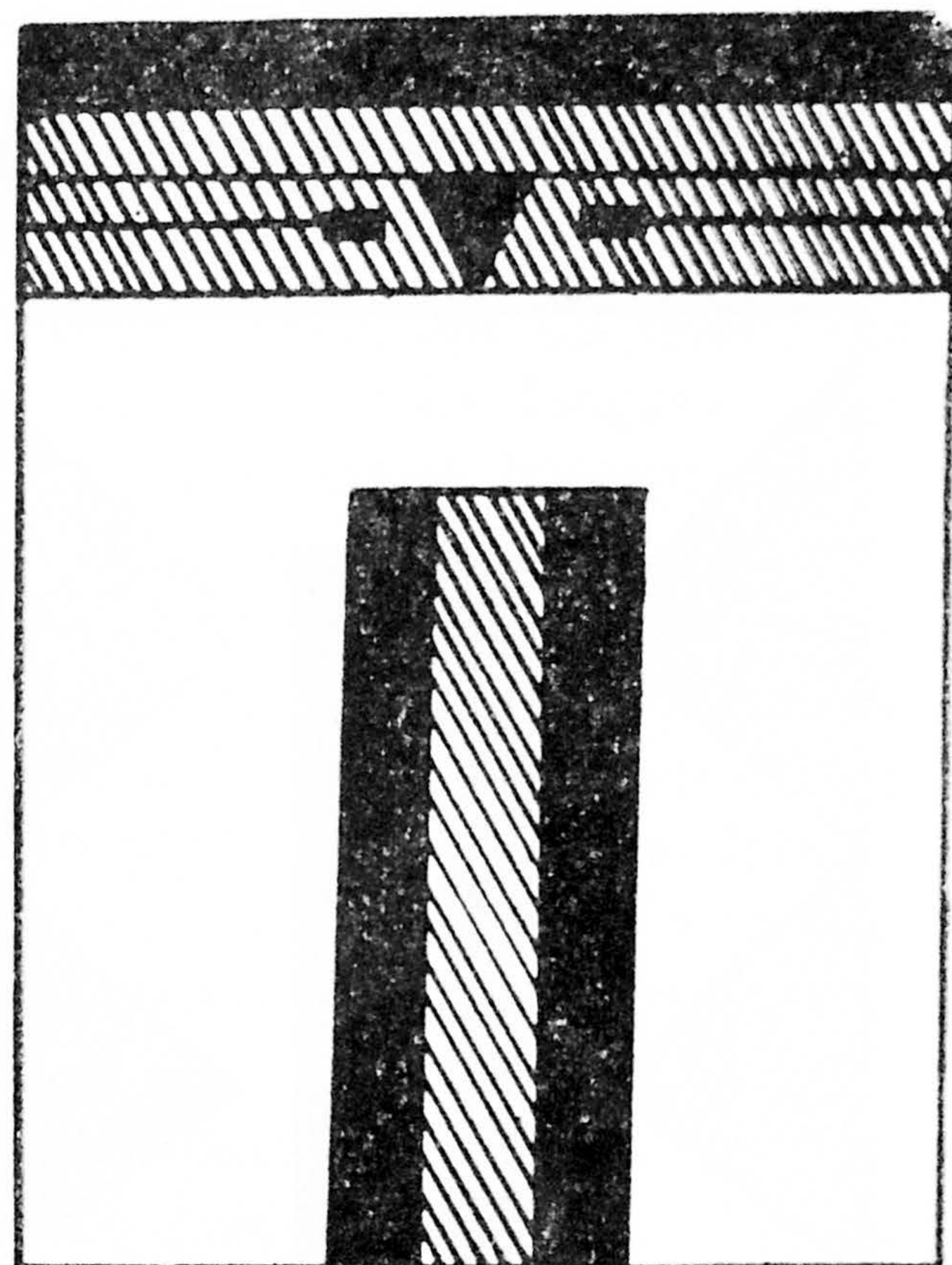
yakua

Fig. 1 — Mácaras dos Bakairi

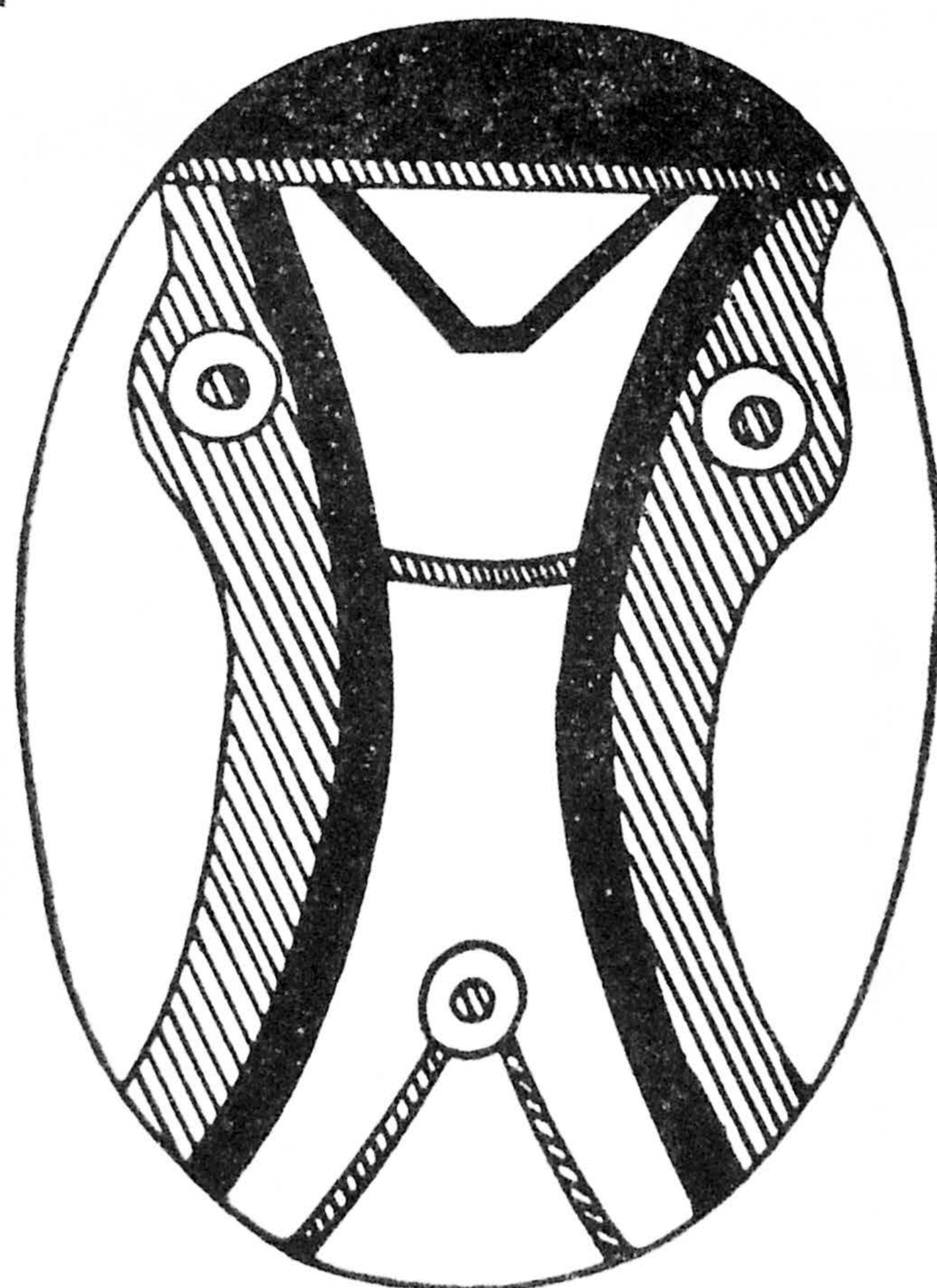




matola



pili



kuambi

Fig. 2 — Máscaras dos Bakairi



o indivíduo ia dançar na casa do chefe das danças. De lá dirigia-se sucessivamente a onze casas diversas, onde dançava. (v. fig. 3). Não se conhece o critério de escolha dessas onze casas, mas não há relação com as casas dos donos das máscaras. Terminada a volta pelas onze casas, o indivíduo finalmente tornava a dançar na casa do chefe das danças.

Entrando numa casa, o dançarino dava um grito e começava a dançar para diante e para trás, à vista do lado de fora. A dança se acompanhava de cantos, balanceios dos quadris e batidas rítmicas do pé direito. A cada máscara estava associado um dado canto. Tendo dançado algum tempo numa casa, o dançarino dava um grito e saía para a casa seguinte no circuito.

A dança costumava durar de duas a cinco horas, dependendo do cansaço dos dançarinos. Na última meia hora o grupo inteiro dançava em conjunto de casa em casa. Nessa ocasião, *kuambĩ*, que nunca dançava só, os liderava. A intervalos, o grupo interrompia o circuito e passava a dançar em fila, com *kuambĩ* à testa. A este ponto *kuambĩ* dava meia-volta e ia dançar frente a frente com o seguinte na fila. Um ou dois minutos depois, este por sua vez faz meia-volta e dança frente a frente com o terceiro da fila. E assim prosseguem sucessivamente até chegar ao último da fila, e depois de volta até *kuambĩ*. O grupo então retoma a dança de casa em casa. Em cada casa era feita num movimento circular na direção dos ponteiros do relógio, acompanhada de cantos em uníssono. Geralmente isto se repetia duas vezes antes de se passar para a casa seguinte. Completado o circuito das onze casas, o grupo voltava a dançar na casa do chefe das danças e finalmente, em geral tarde da noite, retornavam à casa de danças. Aí gritavam em cântico, dando o sinal de que a dança terminara por aquele dia, e tiravam as máscaras, deixando-as penduradas. A dança nunca era praticada na própria casa de danças, embora ali pudessem “treinar”.

No meio da semana a dança era esporádica, tornando-se mais intensa nos fins de semana, quando maior número de homens estava presente. Os homens que não participavam da dança ficavam sentados em volta da fogueira, conversando. O que usava a máscara *kuambĩ* só dançava com o grupo inteiro. Enquanto se realizava a dança individual, *kuambĩ* geralmente ficava vagando pela aldeia, assustando as crianças e pedindo comida. Era-lhe permitido chegar-se a qualquer casa e pedir comida ou bebida, o que expressava por meio de um gesto da mão sobre o estômago — um tipo de gesto para expressar sede e outro para fome. A dona da casa devia então dar-lhe coisas tais como beiju, arroz, frutas ou água. *Kuambĩ* veio inúmeras vezes à casa do autor, querendo queijo, que era considerado uma iguaria. Além de Vicente, que geralmente usava a máscara *kuambĩ*, havia mais três rapazes a quem era permitido usá-la. Diziam que essa máscara fazia parte de um conjunto de quatro máscaras especiais. As outras três não foram feitas por ocasião dessa dança.



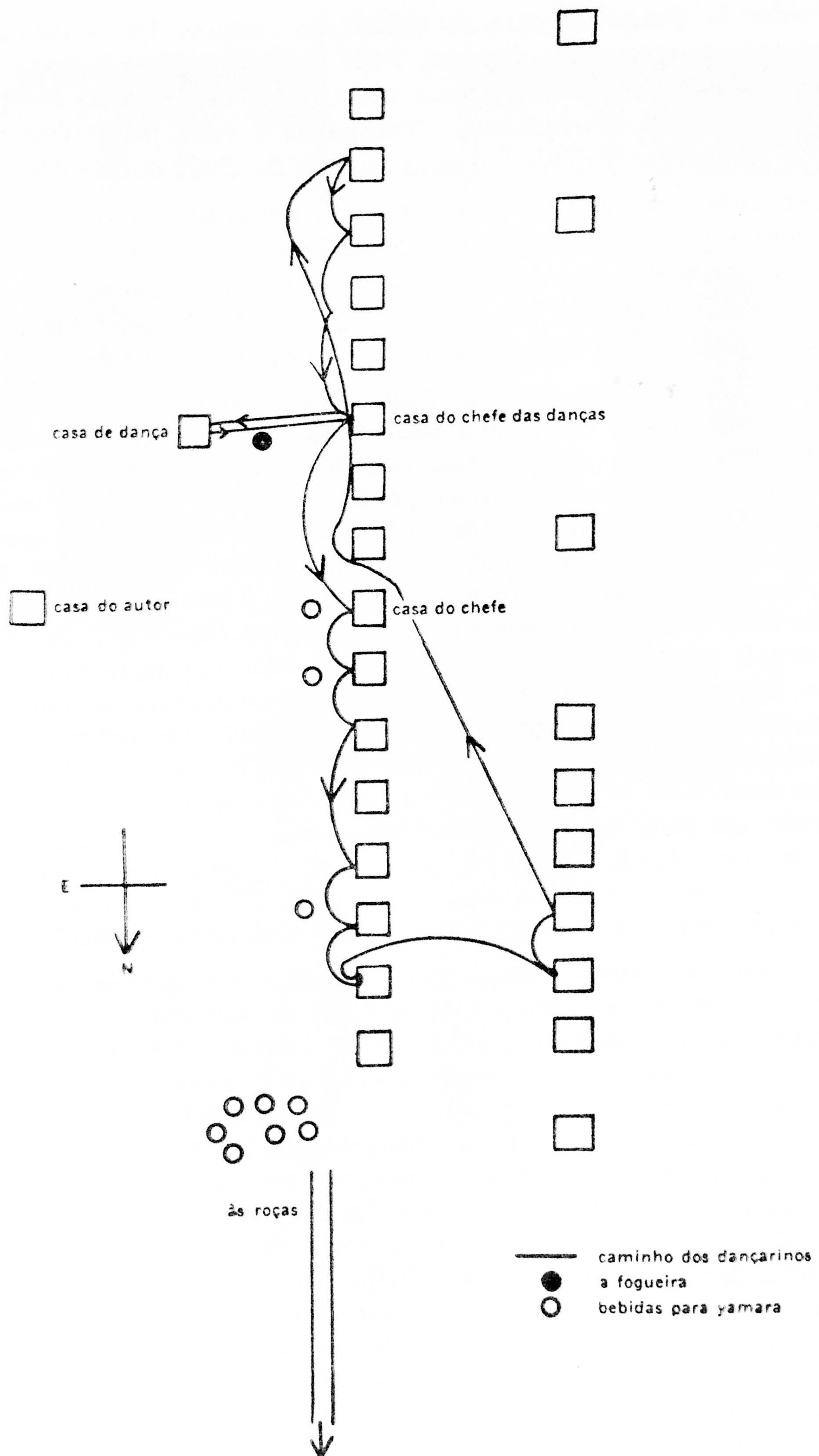


Fig. 3 — Diagrama da dança kuambi



De tempos em tempos (geralmente aos sábados), realiza-se um dia de trabalho comunal, em que os homens vão em grupo trabalhar nas roças. Nos dias de trabalho que coincidiam com o período das danças, os homens usavam as máscaras quando saíam para o trabalho. Na véspera dançavam a noite inteira, saindo cedo para o trabalho, guiados por *kuambi*. O seguinte na fila era um ancião usando a máscara *matola*, seguido por *pili*, *panrim*, *kunahu*, *mareti yeri* e *yakuna*, nessa mesma ordem. Alguns levavam enxadas ao ombro e outros iam com cestas às costas, amarradas às máscaras. Saíam da aldeia, dançando e cantando, mas assim que estivessem fora de vista da aldeia, tiravam as máscaras, deixando-as penduradas nas árvores. Dali prosseguiram para as roças da maneira habitual, embora alguns dos anciãos continuassem cantando.

Nesse ínterim, um grupo de homens não usando máscaras constituíam-se em fila, de mãos dadas, e dançava para diante e para trás em frente das diversas casas da aldeia. A dança devia continuar até que a dona da casa lhes trouxesse beiju, mangas ou bebida de mandioca. Depois de repartirem entre si essas dádivas, prosseguiram para outra casa, repetindo a dança e recebendo alimento ou bebida várias vezes, após o que se retiravam, ainda de mãos dadas e cantando, para se reunirem ao restante dos homens a caminho das roças.

Na volta das roças, os homens que haviam usado as máscaras vestiam-nas novamente e entravam na aldeia cantando. O homem encarregado do dia de trabalho, juntamente com o chefe das danças, acompanhava os dançarinos, guiando-os para dentro da aldeia. Ao atingirem um ponto de onde eram visíveis da aldeia gritavam "Devolvam!", e as mulheres corriam para fora, depositando no chão cabaças de "água de mandioca" perto dos dançarinos que chegavam. A "água de mandioca" destinava-se a *Yamara*, o espírito principal. Os dançarinos entravam na aldeia balançando os quadris, dançando e batendo os pés. Passavam pelas cabaças de "água de mandioca" e seguiam para a mais próxima das onze casas em que se realizara a dança. Ao entrar na casa, cada um dava um grito e o grupo começava a dançar. A dona da casa então oferecia comida ou bebida a um determinado dançarino (talvez o que estivesse usando a máscara pertencente àquela casa ou àquela família). A dádiva era levada à casa de danças pelo próprio dançarino ou por um menino. Depois a dança prosseguia de casa em casa até chegar à casa do chefe das danças. Dali o grupo ia terminar a ronda na casa de danças, mesmo se não tivessem chegado a entrar em todas as onze casas.

Nesse ínterim, os meninos de oito a dez anos de idade haviam saído para encontrar-se com os outros homens. Estes tinham seus rostos cobertos de cinza, especialmente dois dos mais jovens, que a tinham em maior quantidade. Entrando na aldeia, punham-se numa fileira, de mãos dadas, e cantavam "ari yonrunzaze kanretoim" (significado desconhecido).



Quando os dançarinos usando máscara saíam da primeira casa, este outro grupo, ainda cantando de mãos dadas, começava a dançar em frente de várias casas, como haviam feito antes de sair para o trabalho. Iam recebendo comida e bebida, inclusive vasilhas com peixe cozido ou carne, que levavam à casa de danças para um banquete, após o qual levavam para casa a comida que sobrava, para as famílias.

Depois de cinco semanas de danças intermitentes, o cerimonial foi interrompido. Os Bakairi pareciam satisfeitos com o resultado.

Chovera.

*(Tradução de Miriam Lemle)*



## NOVE CONTOS CONTADOS PELOS KAIWÁS E GUARANIS

*John e Audrey Taylor*

(Summer Institute of Linguistics)

### *Nota preliminar*

Os nove contos aqui apresentados foram colhidos em novembro de 1963 e em fevereiro de 1964. Foram gravados em fitas magnéticas e posteriormente transcritos e traduzidos pelos autores, com auxílio dos índios que os ditaram.

Os primeiros três contos foram contados por Marçal de Souza, que é bilingüe e que pertence ao grupo Nhandéva, mas mora há muito tempo entre os Kaiwás no Pôsto Indígena Francisco Horta, perto de Dourados, no Estado de Mato Grosso.

Os outros seis foram contados por Norina, uma velhinha do grupo Kaiwá, que fala somente o seu próprio idioma. Mora também no Pôsto Indígena Francisco Horta.

Os contos são geralmente contados às crianças pelos avós e pais. O motivo é para divertir, mas cada lenda tem seu fundo moral.

### *Notas ortográficas*

A língua Kaiwá pertence à família Tupi-Guarani. Tem quatro oclusivas surdas: p, t, k, ' (glotal) e três oclusivas prenasalizadas mb, nd, ng. Tem também duas oclusivas labializadas: kw e gw, e uma que é palatalizada: j (dy). As nasais são: m, n, nh e o velar que aparece em poucas palavras. Aparece também em sílabas nasalizadas a velar labializada (escrita gw). Tem quatro fricativas: s, x, h, v, e uma vibrante r. Alguns sons aparecem somente nas palavras emprestadas: g, d, l.

As vogais incluem duas anteriores, alta — i, e baixa — e; duas centrais, alta — y, e baixa — a; e duas posteriores, alta — u, e baixa — o.

O til (˜) ou o pequeno n elevado, posposto (<sup>n</sup>), indicam nasalização na palavra. Tal nasalização ocorre provavelmente na sílaba em que se encontra o til ou o 'n', mas pode também ocorrer em quaisquer das sílabas anteriores ou mesmo somente nelas.

As palavras Kaiwás nestes contos são acentuadas na última sílaba ou na sílaba que precede o hífen, exceto quando têm acento escrito. As pa-



lavras não acentuadas na última sílaba têm sua acentuação indicada pelo sinal agudo sobre a vogal da sílaba acentuada. As palavras que terminam em duas vogais têm seu acento marcado somente quando a acentuação cai na primeira vogal. O til em geral coincide com a acentuação, mas não a indica como em português. O único caso em que a acentuação sempre coincide com o til é na primeira vogal do ditongo, se esta leva o til.

### JAGWARETE, KAGWARE

1. Yma nhepyrumby-py jeko, vixukwéry onhe'e<sup>n</sup> avei nhandéixa. 2. Upe-ramo oiko kagware ha jagwarete onhondive. 3. Jagwarete he'i oje-upe: — 4. Ajuka-ta kagware ha'u-hagwã. 5. Xevare'a, he'i.
6. Kagware ndoikwaái. 7. Ogwata onhondive tape-rupi. 8. Petei<sup>n</sup> áry kagware oho ha'e anho tape-rupi oiko-vy ho'u-hagwã tahýi, takuru járy ave ho'u-hagwã. 9. Ramo jagwarete ou ave tape-rupi. 10. Ou ohexa mombyry kagware tape-rupi oho-ramo. Kagware ohexa ranhe jagwarete-pe. 11. Okyhyje. 12 He'i:
- 13. Amo ou jagwarete. 14. Xejuka-ta, he'i.
15. Okanhy jagwarete-gwi. 16. Oho ka'agwy-rehe. 17. Kagware: — 18. Akanhy akyhyje-gwi.
19. Onhemi jagwarete-gwi. 20. Upe-ramo jagwarete ohexa-ma ave kuri kagware-pe. 21. Ou-ramo, ohexa kagware rapykwere, opía hagwe ka'agwy-rehe. 22. Osapukái kagware-pe: — 23. Mamo-pa ereho ereripara xéhegwi, he'i. 24. Eju jevy a-py.
25. Xe ndajapo vai mo'ái nde-vy, he'i.
26. Upe-maramo kagware ou jevy jagwarete renda-py. 27. He'i jagwarete kagware-pe: — 28. Ma'erã erekyhyje xéhegwi? 29. Nhande jaiko-va'e onhondive, he'i. 30. Xe ndorojuka mo'ái. 31. Aporandu-ta nde-vy petei<sup>n</sup> mba'e-rehe, 32. he'i jagwarete kagware-pe. 33. Nde nderesa'i. 34. Xe xeresa tuvixa, he'i. 35. Ha nde erehexa porãve xéhegwi, he'i kagware-pe. 36. Emombe'u xe-vy mba'e erejapo nderesa-rehe, erehexa porã-hagwã, mombyry erehexa-hagwã? 37. Xe ave ahexase, 38. he'i jagwarete.
39. Kagware he'i: — 40. Ndashýiry erejapo upéa. 41. Ereho-ramo ka'agwy-rehe, eikyty nderesa joary rati<sup>n</sup>-rehe, 42. he'i. 43. Xe ajapo upéixa ahexa porã-hagwã.
44. Kagware oho ka'agwy-rehe. 45. Oho jevy tape-rupi ogwata. 46. Oheka tahýi, kupi'i járy, takuru járy ho'u-hagwã. 47. Upe-maramo jagwarete oho oheka joary rati<sup>n</sup>. 48. Otopa ka'agwy-rehe. 49. Oikyty gwesa. 50. Omombupa ete. 51. Ndohexavéi-ma. 52. Hase<sup>n</sup>. Osapukái. 53. Okororõ. 54. Hesa hasy eterei. 55. Upéixa oiko petei<sup>n</sup> jasy. Oiko mokõi jasy. Ohasa mbohapy jasy. Upéixa ohasa ave petei<sup>n</sup> ro'y. 56.



Omano-tama jagwarete. 57. Ivare'a ndohexavéi-gwi, opu-gwi hesa. 58. He-i oje-upe jagwarete:

— 59. Akwera jevy-ramo petei<sup>n</sup> áry, aha-ta kagware rapykwéri. 60. Ajuka-ta ajehepy-hagwã omombuuka hagwe-rehe xeresa, oikytyuka hagwe-rehe xeresa joary rati<sup>n</sup>-rehe.

61. Petei<sup>n</sup> áry jagwarete naimbaretevéri-ma. 62. Hasy. 63. Ivare'a. 64. Ipiru. 65. Áry mbyte-py jave kwarahy, ou ynambu. 66. Ogwahe<sup>n</sup> ou-vy jagwarete oi<sup>n</sup> ha-my. 67. He'i jagwarete-pe:

— 68. Mba'e-pa ojehe nde-vy?

69. He'i jagwarete ynambu-pe:

70. Xe xerasy. 71. Kagware xembotavy. 72. Amo tape-py atopa hese. 73. Aporandu íxupe:

— 74. Nde nderesa mixi<sup>n</sup>. 75. Nderesa'i. 76. Ha mombyry erehexa. 77. Oime-ne erejapo ra'e erehexa porã-hagwã. 78. Ereipohano nderesa, 79. ha'e íxupe. 80. Kagware he'i xe-vy:

— 81. Tereho eikyty nderesa joary rati<sup>n</sup>-rehe erehexa-hagwã mombyry xe-rami ave, he'i xe-vy. 82. He'i-maramo, xe ajapo. 83. Nipo ijapu ra'e xe-vy. 84. Amombu xeresa. Amombu xeresa. 85. Ndahexavéi. 86. Ojapo-ma petei<sup>n</sup> áry rasa-ma ojapo. 87. Amanotama.

88. Neremanoixéne, 89. he'i ynambu jagwarete-pe. 90. Aha-ta aru nde-vy nderesarã jevy.

91. Oveve ynambu oho-vy ka'agwy ári. 92. Ogwejy petei<sup>n</sup> kokwere-py. Ojepovyvy oiko-vy avatitygwe-rehe. 93. Otopa mokõi avati ra'yi. 94. Ogweru omoi<sup>n</sup> jagwarete resa rendagwe-py mokõive resakwe-py omoi<sup>n</sup>. 95. Oipeju. 96. Ha jagwarete ohexa jevy. 97. Jagwarete ovy'a. 98. Hory. 99. Opuka.

— 100. ãy katu aha-ta kagware rapykwéri atopa ha-py. 101. Ahupyty ha-py ajuka-ta. Ajuka-ta, 102. ha'u-ta ajehepy-hagwã. 103. He'i jagwarete ynambu-pe:

— 104. Nde-rehe katu amanha porã-ta. 105. Ndorojuka mo'ãi. 106. Pyhare xe agwata-va'e, he'i jagwarete. 107. Pyhare ko xe aiko-va'e, 108. pytu<sup>n</sup>gwy-rupi agwata-va'e. 109. ãy xerendu-ramo, 110. xepyambu-ramo xerape-rupi, 111. enhe'e<sup>n</sup>. 112. Pyhare pyte enhe'e<sup>n</sup> 113. orohendu-hagwã mamopa ereime, 114, apyru<sup>n</sup>ỹ-hagwã nde-rehe, 115. aikwaa-hagwã mamopa ereime.

116. Upe-ramo jagwarete 117. ose<sup>n</sup> oho. 118. Ynambu oveve jevy. 119. Oho jevy oiko ka'agwy-rehe. 120. Upéa-gwi he'i ymagware:

— 121. Ko'e<sup>n</sup>, ko'e<sup>n</sup> mbyte-rupi, onhe'e<sup>n</sup>. 122. Ko'embatamaramo, onhe'e<sup>n</sup> ave onhehenduuka-vy jagwarete-pe.

123. Jagwarete katu oho. 124. Oho ogwata petei<sup>n</sup> áry. 125. Ka'aru ete-maramo otopa kagware ojatapy hagwe. 126. Kagware rataypykwe otopa. 127. He'i tataypykwe-pe:

— 128. Emombe'u xe-vy araka'ete-pa oiko araka'e kagware?



129. He'i tataypykwe íxupe: Jagwarete-pe he'i:

— 130. Ojapo-ma petei<sup>n</sup> ro'y ohasa hagwe kagware ko'a-rupi. Ko'a-koty oho va'ekwe. 131. Ereho-ramo pya'e, eretopa. Erejohu jevy va'erã. 132. Jagwarete oke upe-py. 133. Tataypykwe-py oke. 134. Ko'e<sup>n</sup> jevy-ramo oho. Oho jevy ogwata. 135. Ogwata, ogwata. 136. Arakwe entéro ogwata. 137. Ka'aru ete-ramo, 138. otopa jevy petei<sup>n</sup> tataypykwe. 139. He'i tataypykwe-pe:

— 140. Emombe'u xe-vy araka'ete-pa a-rupi ohasa araka'e kagware 141. okanhy-vy xéhegwi?

142. Tataypykwe he'i jagwarete-pe:

— 143. Ojapo petei<sup>n</sup> jasy, 144. mokõi jasy. 145. Mbohapy jasy-ma ojapo kagware ohasa hagwe ko'a-rupi. 146. Oho va'ekwe a-koty. A-koty oho va'ekwe. 147. Tereho hapykwéri.

148. Oho jevy jagwarete. Ohasa hasa oiko-vy. 149. Oho ogwata petei<sup>n</sup> áry, mokõi áry, mbohapy, irundy. 150. Ka'aru-ramo, ogwahe<sup>n</sup> petei<sup>n</sup> ka'agwy porã-my ogwahe<sup>n</sup>. 151. Pindoty porã-my ogwahe<sup>n</sup>. 152. Ohendu oporahéi-va'e, osapukái-va'e. 153. Yvate osapukái. 154. Omanha yvate-koty jagwarete. 155. Ohexa gwyra kampána oporahéi. 156. Onhe'e<sup>n</sup> porã asy:

— 157. Ma'erã ereporahéi? 158. he'i jagwarete gwyra kampána-pe. 159. He'i:

— 160. Amondo xenhemyasy xéhegwi aporahéi-vy, 161. he'i gwyra kampána. 162. Nde-pa ereporaheikwaa ave? 163. he'i jagwarete-pe gwyra kampána.

— 164. Xe ndaporaheikwaáiry, he'i jagwarete. 165. Asapukái-va'e. 166. Akororõ-va'e.

— 167. Aipo-ramo ejeupi ko'a-py nanhombohovái, he'i. 168. Nanhoha'ã jahexa-hagwã máva-pa osapukái hatãve.

— 169. Ndaikatúi, 170. he'i jagwarete. 171. Xe xepohýi. 172. Nde ndevévúi. 173. Nde ereiko yvate-py. 174. Pe yvyra rakãmbygwasu ha-py peve aha-taramo, 175. ikatu. 176. Yvateve ndaikatúi. 177. Hakãsoro va'erã xe reheve yvyra rakã.

— 178. Ejeupi ko'a-py, 179. he'i gwyra kampána. 180. Upe-maramo jagwarete ojeupi. 181. Ojeupi. Ojeupi oho-vy. 182. Oho yvate ohupyty peve yvyra rakãgwasu imbareteve-va'e. 183. Upe-py opyta. 184. He'i jagwarete-pe gwyra kampána:

— 185. Ne ranhe esapukái. 186. Ne ranhe ekororõ. 187. Máva-pa hatãve oporahéi? 188. Máva-pa hatãve okororã?

189. Jagwarete onhypyru<sup>n</sup>. 190. Okororõ mbegwe katu. 191. Okororõ, 192. okororõ. 193. Upeaha-gwi hatã okororõ. 194 Gwyra kampána ni nonhemondýiry. 195. Okiriri<sup>n</sup>. 196. Ojeapysaka porã rei oi<sup>n</sup>-vy:

— 197. Aa! Nanhemondýiry, 198. he'i gwyra kampána jagwarete-pe. Naxemondýiry. 199. Mbegwe eterei erekororõ, 200. he'i jagwarete-pe.



— 201. Ndeha esapukái, 202. he'i gwyra kampána-pe jagwarete. 203. Gwyra onhypyru<sup>n</sup> mbegwe katu ete. 204. Oinupã, oinupã va'éixa oporahéi. 205. Oporahéi. 206. Upeixaha-gwi hatã osapukai. 207. Omondýi jagwarete-pe. Jagwarete ipojei yvyra rakã-gwi. 208. Ho'a yvy-py. 209. Opuka hese gwyra kampána:

— 210. Nde hatã eterei eresapukái. 211. Nde eregana, 212. he'i gwyra kampána-pe. 213. Nde hatãve eresapukái.

— 214. Ejeupi jevy ko'a-py nanhoha'ã jevy petei<sup>n</sup>, 215. he'i jagwarete-pe gwyra kampána.

— 216. Ndovaléi, 217. he'i jagwarete. 218. Ha'a-ma yvy-py xemon-dýi-gwi. 219. Taha mba'e, 220. he'i gwyra kampána-pe.

— 221. Tereho xeryke'y, 222. he'i gwyra kampána jagwarete-pe. 223. Tereho nderape-rupi. 224. Egwata eiko-vy.

225. Jagwarete ose<sup>n</sup> oho. 226. Gwyra kampána katu opyta jevy oporahéi. 227. Onhe'e<sup>n</sup> asy yvyra rakã-rehe. 228. Jagwarete ogwata, ogwata. 229. Ogwata petei<sup>n</sup> áry, 230. mokõi, mbohapy. 231. Irundy áry ogwata. 232. Upéi ogwata úna semána. 233. Dúas semána ogwata. 234. Upe-py otopa tataupagwe. 235. Kagware ratapykwe otopa jevy 236. Oporandu tatapykwe-pe:

— 237. Mba'e áry ohasa araka'e kagware ko'a-rupi? he'i.

— 238. Nda'arevéi-ma. 239. Ojapo séi jasy a-rupi oiko-va'e. 240. Oho va'ekwe a-koty. 241. Tereho hapykwéri, he'i íxupe. 242. Jagwarete ose<sup>n</sup> oho. 243. Ogwata pyhare. 244. Ogwata arakwe-py, mbohapy áry, irundy. 245. Upéixa oho oheka. Oheka kagware rapykwere. 246. Petei<sup>n</sup> áry otopa jevy kagware ratapykwe. 247. Oporandu íxupe. 248. He'i.

— 249. Ojapo úna semána a-rupi oiko.

250. Kagware ratapykwe ipyahuve uve oho-vy. 251. Tanimbu oi<sup>n</sup> vyteri. 252. Jagwarete ovy'a. 253. He'i:

— 254. Ee! ahupyty-ma, he'i. 255. Ajuka-ta kagware-pe, he'i. 256. Ajehepy-ta xeresa omombu hagwe-rehe.

257. Oho. Oho ogwata jevy. 258. Heta áry ogwata-rire, 259. petei<sup>n</sup> pyharevete, 260. jagwarete okaru-rire, onhemoyvỹ hatã-rire, 261. ose<sup>n</sup> oho. 262. Oho. Oho otopa kagware ratapykwe. 263. Oi<sup>n</sup> vyteri tata. 264. Hatati<sup>n</sup> vyteri tata. 265. Oi<sup>n</sup> vyteri tata tata'y-rehe. 266. Jagwarete ovy'a. 267. He'i:

— 268. Ahupyty-ma. 269. Atopa-ma kagware-pe. 270. ãy katu ajuka-ta, he'i. 271. Ajuka-tama kagware-pe.

272. Upéi oporandu, tatapy-pe oporandu jagwarete:

— 273. Mamo-koty oho ra'e kagware? 274. Máva a-py ojatapy ra'e? he'i.

— 275. Kagware a-py ojatapy kuri. 276. Oke kuri ko'a-py pyhare, 277. he'i tatapy. 278. Upe-ramo jagwarete he'i:



- 279. Maõ-koty oho ra'e?
- 280. Ko'a-koty angaete oho kuri. 281. Ose<sup>n</sup> oho-vy, 282. he'i jagwarete-pe tataypy.
- 283. Taha mbegwe katu. 284. Ahupyty-ma, 285. he'i jagwarete. 286. Oho ogwata.
287. Asaje puku porã ahexa kagware nhu mbyte-py ombyai-ramo. 288. Ombyai oiko-vy takuru, ho'u-hagwã takuru járy. 289. Okaru. 290. Oimo'ã opy'a-py jagwarete. 291. He'i:
- 292. Mba'éixa aipyhy-ta, 293. ajuka-hagwã kagware-pe. 294. Ambotavy-ta. 295. Agwahe<sup>n</sup> porã-ta íxupe. 296. Ha'e-ta íxupe: 297. Mba'éixapa ereiko? 298. Neresái<sup>n</sup>? 299. Erevy'a? 300. Ii! 301. Orotopa jevy, 302. ha'e-ta íxupe.
303. Upéixa oimo'ã opy'apy-py jagwarete oho-vy. 304. Ose<sup>n</sup> nhu porã-my. 305. Ose<sup>n</sup> nhu poti<sup>n</sup>-my. 306. Ohexa kagware okaru oiko-vy.
- 307. Ee! 308. A-py ereiko ra'e, he'i jagwarete. Mba'éixapa ereiko? 309. Erevy'a? 310. Neresái<sup>n</sup>? 311. Erekaru ereiko-vy, 312. he'i jagwarete kagware-pe.
313. Kagware onhemondýi. 314. Okyhyje jagwarete-gwi. 315. Onhemondýi. 316. Opyta oryrýi jagwarete-gwi. 317. Jagwarete he'i íxupe:
- 318. Ani erekyhyje. 319. Avy'a katu xe orotopa jevyha-rehe, he'i kagware-pe. 320. Kagware he'i:
- 321. Aikwaa-ma. 322. Xe nda'úi so'o, 323. he'i jagwarete-pe. 324. Nde katu erekaru so'o-rehe, he'i jagwarete-pe. 325. Xe aikwaa mamopa oi<sup>n</sup> heta tanhykati<sup>n</sup>, 326. kure ka'agwy ikyra, ikyra-va'e. 327. Nopu'ávúi kira-gwi, he'i jagwarete-pe. 328. Erehose-ramo, ahexauka-ne nde-vy. 329. Orogweraha-ne nde-vy mamopa ete-pa heta tanhykati<sup>n</sup>, 330. kure ikyra porã-va'e. 331. Upe-py ereho-ramo, nandevare'aixéne. Upe-py ereho-ramo, erejuka-ne kure, erekaru porã-hagwã.
332. Hesarái jagwarete ojuka mo'ã hagwe-gwi kagware-pe.
- 333. Ñy katu aha-ta ka'agwy-py ajuka heta kure. 334. Heta so'o areko-ta akaru-hagwã. 335. Xereraha kure oi<sup>n</sup>ha-my, 336. he'i jagwarete kagware-pe.
- 337. Orogweraha-ta, he'i kagware. 338. Tekoteven<sup>n</sup> jahasa y, he'i. 339. Ysyrygwasu, ygwasu jahasa-ta, 340. he'i kagware jagwarete-pe. 341. Xe nda'ytakwaái, 342. he'i jagwarete-pe kagware. 343. Nde xereraha-ramo nde ndeati'y-rehe, 344. xerero'yta-ramo ahexauka-hagwã nde-vy mamopa oi<sup>n</sup> kure ikyra-va'e. 345. Upéixa-ramo aha-ta.
346. Jagwarete he'i:
- 347. Ndaikatúi, he'i. 348. Ndepohýi eterei arã. 349. Ndaikatui-xéne xepu'aka nde-rehe y-py orogwero'yta-hagwã, 350. he'i jagwarete kagware-pe.
- 351. Ndaha mo'ái, 352. he'i kagware. 353. Xe nda'ytakwaái, he'i. 354. Xereraha-ramo mante aha-ta, he'i.



355. Jagwarete opyta opensa. 356. Oimo'ã. Oimo'ã.

357. He'i:

— 358. Jaha. 359. Orogweraha-ta xeati'y-rehe. 360. Jahasa-ta mboypýri jajuka-hagwã kure, he'i.

361. Kagware oimo'ã opy'apy-py.

— 362. ãy katu ajuka-ta xejuka ymboyve ajuka-ta jagwarete-pe, he'i oje-upe. Ajuka-ta, he'i. 363. Jagwarete ko ipy'a vai, he'i. 364. Ndaija'ei ambue víxu-rehe ndaija'ei. 365. Ha'e okaru gwapixa-rehe, 366. he'i oje-upe kagware.

367. Oje'ói y rembe'y-py. 368. Jagwarete oike y-py. 369. Onhepyru<sup>n</sup> ho'yta. 370. Omoi<sup>n</sup> kagware oati'y-rehe. 371. ogwerohasa-hagwã y mboypýri. 372. Y mbyte-py oho-vy. 373. kagware onhemoi<sup>n</sup> porã porã. 374. Omoi<sup>n</sup> porã porã opoape<sup>n</sup> 375. oikutu-hagwã jagwarete-pe y mbyte-py. 376. ojuka-hagwã y-py 377. omonhapymi-vy.

— 378. Ma'erã-pa xemokyri<sup>n</sup>, 379. he'i jagwarete kagware-pe.

— 380. Naháni, he'i. 381. Anhemoi<sup>n</sup> porãnte ko, he'i, pono ha'a, he'i.

382. Y mbyte ohupyty-vy, kagware oikutu jagwarete rye-py. 383. Ha jagwarete onhapymi. 384. Ojepyhy oJoehe. 385. Upe-py omano mokõive. 386. Yma upéixa omombe'u nhandeypykwe. 387. Ndajajapói-va'e péixa. 388. Jajuka-ramo nhanderapixa-pe, nhande nhamano ave. 389. Opa-ma.

### Tradução

#### *A onça e o tamanduá*

1. Antigamente os bichos falavam como nós. 2. Por isso um tamanduá e uma onça viviam juntos. 3. A onça disse a si mesma:

— 4. Vou matar o tamanduá para comer. 5. Estou com fome.

6. O tamanduá não sabia. 7. Ele andava com a onça no caminho. 8. Um dia, o tamanduá foi sozinho pelo caminho para comer formigas, e também as que habitavam os tacurus. 9. Naquele momento a onça também veio pelo caminho, 10. veio e viu o tamanduá de longe quando estava andando no caminho, mas o tamanduá viu a onça primeiro. 11. Ele tinha medo 12. e disse:

— 13. Aí vem a onça. 14. Ela vai me matar. 15. Ele fugiu da onça, 16. e foi para o mato. 17. O tamanduá disse:

— 18. Eu me escondo porque tenho medo.

19. Ele se escondeu da onça. 20. Depois, a onça também viu o tamanduá, 21. onde ele se desviou para dentro do mato. 22. Ela gritou para o tamanduá:

— 23. Aonde você foi correndo de mim? disse. 24. Venha cá outra vez. 25. Não vou fazer nada de mal a você.



26. Então o tamanduá voltou para perto da onça. 27. A onça lhe disse: — 28. Por que você tem medo de mim? 29. Nós moramos juntos. 30. Não o vou matar. 31. Vou lhe fazer uma pergunta, 32. disse a onça ao tamanduá. 33. A respeito dos seus olhinhos. — 34. Os meus olhos são grandes, ela disse, 35. mas você vê melhor do que eu. 36. Diga-me o que é que você fez aos seus olhos para enxergar tão bem, para ver tão longe? 37. Eu também quero ver bem, 38. disse a onça.

39. O tamanduá respondeu:

— 40. Não é difícil para você fazer o que eu fiz. 41. Quando você fôr ao mato, arranque os olhos com espinhos, 42. êle disse. 43. Eu fiz assim para enxergar bem.

44. O tamanduá foi outra vêz ao mato. 45. Foi passear novamente no caminho 46. e buscava formigas, cupins, e formigas de tacuru para comer. 47. Naquele tempo a onça foi buscar espinhos. 48. Ela os achou no mato. 49. Ela arrancou os olhos. Feriu-os com espinhos. 50. e depois arrancou-os. 51. Ela já não enxergava mais. 52. Ela gritou 53. e rugiu. 54. Os buracos dos olhos doeram muito. 55. Assim ela passou meses e meses, e assim também passou o ano inteiro. 56. A onça estava para morrer. 57. Estava com fome, porque não enxergava mais, pois tinha arrancado os olhos. 58. A onça disse a si mesma:

— 59. Se eu sarar um dia, vou atrás do tamanduá. 60. Vou matá-lo para me vingar, porque êle me fez arrancar os olhos, porque me fez ferir os olhos com espinhos.

61. Um dia, a onça não tinha mais fôrça. 62. Ficou doente, 63. e tinha fome. 64. Ela ficou magra. 65. Quando o sol ainda estava alto no céu, veio o inambu, 66. e chegou perto da onça 67. e lhe disse:

— 68. Que aconteceu com você?

69. A onça disse ao inambu:

— 70. Eu estou doente. 71. O tamanduá me enganou. 72. Lá no caminho eu me encontrei com êle, 73. e perguntei-lhe: 74. Os seus olhos são pequenos, 75. miudinhos, 76, mas você pode enxergar longe. 77. O que foi que você fez para ver bem? 78. Você colocou remédio nêles? 79. eu lhe perguntei. 80. E o tamanduá falou para mim: 81. Vá arrancar os seus olhos com espinhos para enxergar longe como eu. 82. Imediatamente eu fiz o que êle madou. 83. Mas parece que êle mentiu para mim. 84. Arranquei os olhos 85. e não enxerguei mais. 86. Já faz um ano que estou assim, 87. e estou para morrer.

— 88. Vovê não vai morrer, não! 89. disse o inambu à onça. 90. Vou trazer novos olhos para você.

91. O inambu foi voando por cima do mato. 92. Êle desceu numa roça velha. 93. Êle achou dois grãos de milho. 94. Êle os trouxe e colocou ambos nos buracos dos olhos. 95. Êle soprou 96. e a onça viu outra vez. 97. A onça ficou contente, 98. alegrou-se 99. e riu-se:



— 100. Agora posso ir atrás daquele tamanduá para achá-lo. 101. Quando o alcançar, vou matá-lo, 102. para me vingar. 103. A onça disse ao inambu:

— 104. Mas vou ficar muito grata a você. 105. Não vou matá-lo. 106. Eu ando de noite, 107. vivo de noite, 108. e sempre ando na escuridão. 109. Então, quando você me ouvir, 110. quando eu estiver andando pelo meu caminho, 111. cante! 112. Cante no meio da noite, 113. para que eu possa ouvir onde você está, 114. e para que eu não pise em você, 115 para que eu saiba onde você está.

116. Então a onça saiu. 117. Foi indo. 118. O inambu voltou voando. 119. Voltou para ficar outra vez no mato. 120. Por isso os antigos diziam:

— 121. Bem cedinho ele canta. 122. De madrugada ele também canta para ser ouvido pela onça.

123. Então a onça foi embora. 124. Foi andando o dia inteiro. 125. De tardezinha ela achou o lugar onde o tamanduá tinha aceso o seu fogo. 126. Ela achou o resto do fogo do tamanduá 127. e lhe disse:

128. Diga-me quando foi que o tamanduá esteve aqui?

129. O fogo respondeu:

— 130. Já faz um ano que o tamanduá passou por aqui. Ele esteve aqui. 131. Se você fôr depressa, você o encontrará.

132. A onça dormiu lá. 133. Ela dormiu nas cinzas do fogo. 134. No dia seguinte ela foi passear outra vez. 135. Andou e andou e andou. 136. Andou o dia inteiro. 137. Quando estava bem tarde, 138. ela achou de novo o resto dum fogo 139. e perguntou-lhe:

— 140. Diga-me quando foi que o tamanduá passou por aqui, 141. fugindo de mim?

142. O fogo disse à onça:

— 143. Já faz um mês, não — 144. dois meses. 145. Já faz três meses que o tamanduá passou por aqui. 146. Ele foi embora daqui. 147. Vá atrás dele.

148. A onça foi indo outra vez, 149. mas foi andando um, dois, três, quatro dias. 150. À tardezinha ela chegou a uma floresta bonita, 151. a um coqueiral lindo. 152. Ela ouviu alguém que cantava e gritava. 153. Lá em cima gritava. 154. A onça olhou para cima 155. e viu a araponga cantando. 156. Ela cantava com lindeza.

— 157. Por que você está cantando? 158. disse a onça à araponga. 159. Esta respondeu:

— 160. Eu canto para acabar com minha tristeza, 161. disse a araponga. 162. E você também sabe cantar? 163. perguntou a araponga à onça.

— 164. Eu não sei cantar, disse a onça. 165. Eu grito. 166. Sou aquele que ruge.

— 167. Então suba aqui para uma competição. 168. Vamos ver quem pode gritar mais alto, você ou eu.



— 169. Não posso, 170. disse a onça. 171. Sou muito pesada. 172. Você é leve 173. e mora lá em cima. 174. Se eu chegasse até aquele galho grande, 175. seria bom, 176. mas não posso subir mais alto. 177. O galho cairia com o meu pêso.

— 178. Suba então aqui, 179. disse a araponga.  
180. A onça subiu 181. e subiu. 182. Foi em cima até que alcançou o galho mais forte 183. e parou lá. 184. A araponga disse à onça:

— 185. Você grite primeiro! 186. Você ruja primeiro! 187. Quem vai gritar mais alto? Quem vai cantar mais alto? 188. Quem vai rugir mais alto?

189. A onça começou. 190. Ela rugiu baixo, 191. rugiu 192. e rugiu. 193. De repente ela rugiu alto, 194. mas a araponga nem ficou assustada. 195. Ficou quietinha, 196. escutando.

— 197. Ah! você não me assustou, 198. disse a araponga à onça. 199. Você ruge muito baixo, 200. ela disse à onça.

— 201. Então você — grite! 202. disse a onça à araponga.  
203. A araponga começou muito baixo. 204. Cantou como um que bate, bate. 205. Continuou cantando. 206. De repente gritou muito alto 207. e assustou a onça. A onça, escorregando do galho, 208. caiu no chão. 209. A araponga se riu.

— 210. Você grita muito alto, 211. e por iso ganhou, 212. disse a onça à araponga. 213. Você gritou mais alto do que eu.

— 214. Suba novamente aqui para competir mais uma vez, 215. disse a araponga à onça.

— 216. Não vale a pena, 217. disse a onça. 218. Eu caí no chão porque me assustei. 219. Chega! 220. ela disse à araponga.

— 221. Então vá, meu irmão, 222. a araponga disse à onça. 223. Vá pelo seu caminho. 224. Vá andando!

225. A onça foi embora 226. e a araponga ficou lá cantando. 227. Cantava com lindeza no galho da árvore. 228. A onça andou e andou. 229. Andou o dia inteiro. 230. Andou por dois, três, 231. quatro dias. 232. Depois andou por uma semana. 233. Por duas semanas andou. 234. Então achou um fogo apagado lá. 235. Encontrou outra vez o resto do fogo do tamanduá. 236. Ela perguntou ao fogo:

— 237. Em que dia o tamanduá passou por aqui?

— 238. Não faz muito tempo. 239. Faz seis meses que êle esteve aqui. 240. Êle foi por aqui. 241. Vá atrás dêle.

242. A onça foi indo. 243. Andou de noite 244. e andou por três, quatro dias. 245. Assim ela foi buscando os rastos do tamanduá. 246. Um dia ela achou o resto do fogo do tamanduá 247. e perguntou-lhe. 248. Respondeu:

— 249. Êle esteve aqui há uma semana. 250. Os fogos do tamanduá iam ficando mais e mais recentes. 251. Ainda havia cinza. 252. A onça ficou alegre.



253. Ela disse:

— 254. Ah! Estou alcançando-o. 255. Vou matar o tamanduá. 256. Vou me vingar porque perdi a minha vista.

257. Ela foi outra vez. 258. Depois de andar muitos dias, 259. um dia bem cedinho, 260. a onça, depois de comer, 261. saiu. 262. Foi indo e descobriu o resto do fogo do tamanduá. 263. Havia ainda um pouco de fogo. 264. Havia ainda fumaça. 265. O fogo ainda estava, 266, e a onça ficou alegre. 267. Ela disse:

— 268. Eu já o alcancei, 269. já achei o tamanduá.

270. Agora vou matá-lo, ela disse. 271. Estou para acabar com aquele tamanduá.

272. Então a onça perguntou ao fogo:

— 273. Aonde foi aquele tamanduá? 274. E quem acendeu fogo aqui?

— 275. O tamanduá acendeu fogo aqui há pouco tempo. 276. Ele dormiu aqui esta noite, 277. disse o fogo.

278. A onça perguntou:

— 279. Aonde ele foi?

— 280. Agora mesmo ele foi por este caminho. 281. Foi saindo, 282. disse o fogo à onça.

— 283. Preciso ir devagarinho sem fazer barulho. 284. Estou alcançando-o, 285 disse a onça. 286. Ela foi andando. 287. Na luz do dia ela viu o tamanduá no meio do campo, 288. desmanchando um tacuru para comer as formigas. 289. Ele comeu. 290. A onça pensava consigo mesma 291. e disse:

— 292. Como vou prender o tamanduá 293. para matá-lo. 294. Vou enganá-lo. 295. Vou chegar cheio de amizade. 296. e falar assim com ele: 297. Como vai? 298. Está passando bem? 299. Está contente? 300. Ih! 301. Afinal eu te achei, 302. vou dizer-lhe.

303. Então pensando assim, a onça foi indo. 304. Ela saiu bem no campo, 305. no campo limpo. 306. Ela viu o tamanduá comendo.

— 307. Eh! 308. Você mora aqui? 309. Está contente? 310. Está passando bem? 311. Você está comendo aqui? 312. disse a onça ao tamanduá.

313. O tamanduá se assustou. 314. Ficou com medo da onça. 315. Assustou-se 316. e ficou tremendo por causa da onça.

317. A onça lhe disse:

— 318. Não tenha medo! 319. Estou alegre por encontrar-me com você outra vez. 320. O tamanduá respondeu:

— 321. Eu sei. 322. Eu não como carne, 323. ele disse à onça, 324. mas você come carne. 325. Eu sei onde há bastantes porcos do mato, 326. porcos bem gordos, gordos mesmo. 327. Não ficam mais em pé de tão gordos que estão. 328. Se quiser ir, vou lhe mostrar. 329. Vou



levá-la até o lugar onde ficam bastantes porcos, 330. porcos bem gordos. 331. Se você fôr lá, poderá matar porcos e comê-los à vontade. 332. A onça esqueceu que ia matar o tamanduá.

— 333. Agora vou para o mato matar uma porção de porcos. 334. Vou trazer bastante carne para comer. 335. Leve-me até o lugar dos porcos, 336. disse a onça ao tamanduá.

— 337. Vou levá-la, disse o tamanduá. 338. Nós precisamos atravessar água, disse. 339. Passaremos uma corrente grande, 340. disse o tamanduá à onça.

— 341. Eu não sei nadar, 342. disse o tamanduá. 343. Você me carregará nas costas, 344. e quando eu assim ficar em cima da água, vou levá-la até o lugar dos porcos gordos. 345. Assim eu vou. 346. A onça disse:

— 347. Não posso, 348. Você ficará muito pesado para mim. 349. Não terei bastante força na água para fazê-lo nadar, 350. disse a onça ao tamanduá.

— 351. Então não pretendo ir afinal, 352. disse o tamanduá. 353. Não sei nadar. 354. Só se você me levar, eu irei. 355. A onça ficou pensando. 356. Refletiu 357. e depois disse:

— 358. Vamos! 359. Vou levá-lo nas costas. 360. Vamos atravessar até a outra margem para matar os porcos. 361. O tamanduá pensou consigo mesmo:

— 362. Agora vou matar a onça antes que ela me mate. 363. A onça tem más intenções. 364. Ela não gosta dos outros bichos, 365. e ela come os vizinhos 366. disse o tamanduá a si mesmo. 367. Eles foram à beira do rio, 368. e a onça entrou na água. 369. Começou a nadar, 370. e colocou o tamanduá nas costas 371. para atravessar a corrente. 372. Quando estavam no meio do rio, 373. o tamanduá segurou-se firmemente. 374. Agarrou-se às costas da onça com as unhas 375. para feri-la no meio da água; 376. para matá-la, 377. afogá-la.

— 378. Por que você está me coçando? 379. disse a onça ao tamanduá.

— 380. Não estou, êle disse. 381. Só me estou segurando firme para não cair.

382. Quando eles alcançaram o meio da água, o tamanduá feriu a barriga da onça, 383. e a onça morreu afogada. 384. Estavam segurando um ao outro, 385. e então os dois morreram juntos.

386. Assim os antigos contavam esta história. 387. Não devemos fazer assim. 388. Se nós matarmos os nossos vizinhos, nós também morreremos. 389. Fim!



## KE'Y, JAKARE

1. Ke'y oho ojopói pira ysyry-py. 2. Ou jakare ho'u ke'y pinda pota. 3. Ke'y he'i íxupe:

— 4. Ma'erã ere'u xepinda pota? he'i.

5. Jakare he'i:

— 6. Nda'úi nepinda pota. 7. Eju ko'a-py nghanhomongeta, 8. he'i jakare ke'y-pe.

9. Ke'y he'i:

— 10. Ndaikatúi. 11. Xe nda'ytakwaái. 12. Xe ajopói pira, 13. he'i jakare-pe.

14. Jakare he'i:

— 15. Eju a-py torogwero'yta. 16. Orogweraha-ta amo ete y mbyte-py. 17. Ke'y he'i jakare-pe:

— 18. Eju ko'a-py tajeupi ndeati'y-rehe aha-hagwã y mbyte-py nde reheve, 19. he'y ke'y jakare-pe.

20. Ke'y ojeupi jakare ati'y-rehe. 21. Oho jakare reheve y mbyte-py. 22. Y mbyte-py oho jave, 23. jakare he'i ke'y-pe:

— 24. Mba'e-pa he'i ndere'yikwéry xe-rehe? 25. Ke'y he'i íxupe:

26. Nde-rehe he'i xere'yikwéry: 27. Karia'y porã, he'i. 28. Ndaipóri iporãve-va'e jakare-gwi, 29. he'i nde-rehe.

— 30. Iporã, he'i jakare.

31. Ovy'a. 32. Ho'ytave. 33. Oporandu jevy ke'y-pe:

— 34. Mba'e-pa he'i ndere'yikwéry xe-rehe?

— 35. He'i xere'yikwéry nde-rehe. 36. Ha'e karia'y porã. 37. Ndaipóri iporãve-va'e jakare-gwi, he'i nde-rehe. 38. Ovy'a. Ovy'a. 39. Ho'yta. Ho'yta. 40. Ogwero'yta ke'y-pe. 41. Oi<sup>n</sup> petei<sup>n</sup> yvyra rakã ojero'a-va'e y ári. 42. He'i ke'y jakare-pe:

— 43. Xereraha amo yvyra rakã gwy-rupi kwarahy'ã ha-py. 44. Haku eterei kwarahy. 45. Ndajopói mo'ãvei-ma pira, 46. he'i ke'y jakare-pe.

47. Jakare ogweraha ke'y-pe yvyra rakã gwy-rupi. 48. Kwarahy'ã gwy-rupi ogweraha. 49. Ohasakwe-vy ohupyty ymboyve, 50. ke'y-pe jakare oporandu jevy. 51. He'i:

— 52. Mba'e-pa he'i ndere'yikwéry, 53. kunhatai<sup>n</sup>kwéry, 54. ndere'-yi-va'e, he'i xe-rehe?

55. He'i nde-rehe, 56. Karia'y porã ko jakare. 57. Ndaipóri ha'éixa gwa, he'i nde-rehe.

58. Upe jave ohasa yvyra rakã gwy-rupi. 59. Ke'y ojepyhy yvyra rakã-rehe. 60. He'i jakare-pe:

— 61. Xere'yikwéry he'i nde-rehe: 62. Ndaipóri víxu ivaive-va'e jakare-gwi he'i nde-rehe. 63. Jakare ko hesa kyta kyta, he'i nde-rehe



xere'yikwéry. 64. Ivai, he'i. 65. Ha'e ipitu-va'e. 66. Ndojapói mba'eve, 67. he'i nde-rehe. 68. Jakare opyta ipoxy. 69. Hase<sup>n</sup>. 70. Ojahe'o ipoxy-gwi. 71. Ke'y ogwejy yvyra rakã-gwi. 72. Oho ohupi omynaku<sup>n</sup> pira reheve. 73. Oho gwóy-py.

### Tradução

#### *O "Ke'y" (o primogênito) e o jacaré*

1. O "Ke'y" foi pescar no rio. 2. O jacaré veio para comer a isca.
3. O Ke'y lhe disse:
  - 4. Por que você está comendo a minha isca?
5. O jacaré disse:
  - 6. Não estou comendo a sua isca. 7. Venha cá para conversamos,
8. disse o jacaré ao Ke'y.
9. O Ke'y disse:
  - 10. Não posso. 11. Não sei nadar. 12. Estou pescando, 13. disse o Ke'y ao jacaré.
14. O jacaré disse:
  - 15. Venha cá! Deixe-me ajudar você a nadar. 16. Vou levá-lo bem ao meio do rio.
17. O Ke'y disse ao jacaré:
  - 18. Venha cá e deixe-me subir nas suas costas para que eu possa ir com você ao meio do rio, 19. disse o Ke'y ao jacaré:
20. O Ke'y subiu nas costas do jacaré, 21. e este o levou ao meio das águas.
22. Enquanto ele estava no meio das águas, 23. o jacaré perguntou ao Ke'y:
  - 24. O que pensa a sua gente a respeito de mim?
25. O Ke'y respondeu-lhe:
  - 26. A minha gente diz assim a respeito de você: 27. Ele é um moço bom. 28. Não há maior do que o jacaré, 29. dizem de você.
  - 30. Está bom, disse o jacaré.
31. Ficou contente. 32. Continuou nadando. 33. Então perguntou outra vez ao Ke'y:
  - 34. O que pensa a sua gente de mim?
  - 35. A minha gente diz assim de você, 36. Ele é um moço bom.
37. Não há maior do que o jacaré.
38. O jacaré ficou contente, 39. muito alegre. 40. Nadou mais e continuou nadando. Ele ajudou o Ke'y a nadar. 41. Havia um galho suspenso em cima da água. 42. O Ke'y disse ao jacaré:
  - 43. Leve-me para baixo daquele galho, à sombra. 44. O sol está muito quente. 45. Não vou pescar mais, 46. disse o Ke'y ao jacaré.



47. O jacaré levou o Ke'y para baixo do galho. 48. Ele o levou à sombra. 49. Enquanto eles iam, antes de chegar, 50. o jacaré perguntou-lhe de nôvo. 51. Ele disse:

— 52. O que pensa a sua gente a respeito de mim? — 53. as moças da sua gente — 54. o que é que elas dizem de mim?

— 55. O que elas dizem de você é o seguinte: 56. Ele é um moço muito bom, aquêlé jacaré. 57. Não há igual.

58. Naquele momento eles passaram por baixo do galho. 59. O Ke'y agarrou o galho, 60. e falou para o jacaré:

— 61. A minha gente fala assim de você: 62. Não há bicho tão feio como o jacaré. 63. Ele tem olhos muito fechados. 64. É feio. 65. É preguiçoso. 66. Não faz nada, 67. isso que eles falam de você.

68. O jacaré ficou zangado. 69. Chorou. 70. Gritou com raiva. 71. O Ke'y desceu do galho. 72. Ele foi apanhar a sua cesta e os peixes e 73. foi para casa.

### MOKÔI KOVOE

1. Yma jeko oiko araka'e nhanderu 2. oporahéi-va'e, 3. ojeroky-va'e, 4. ijagwyje-hagwã. 5. Petei<sup>n</sup> jasy ojeroky hikwái nhande-va'e ijagwyje-hagwã, oho-hagwã yváy-py. 6. Oha'aro<sup>n</sup> tape marangatu ou va'erã ijagwyje-hagwã ha'ekwéry. 7. Nhanderu ogwereko mokôi tajýry kunhatai<sup>n</sup> ojeroky-va'e ave. 8. Oporahéi-va'e. 9. Hi'are-maramo tape marangatu ogwahe<sup>n</sup>-hagwã, oje'ói-hagwã yváy-py, 10. he'i gwajýry-pe nhanderu:

— 11. Tapeho, peru nhande-vy y jay'u-hagwã he'i. 12. Xe y'uhéi, he'i nhanderu. 13. Ani pendeare. 14. Ani penhembosarái, 15. ani pejahu. 16. Sapy'a rei pende'are-ramo, y-py peime jave, tape marangatu ou-ramo, 17. pepyta-ne yvy-py, he'i gwajýry-pe nhanderu.

18. Umi mokôi nhanderu rajy oipyhy hy'akwa y ryrú oje'ói y kwa-py y-re. 19. Ogwahe<sup>n</sup>-vy y kwa-py ysyrgwasu-py, hesarái itúvy he'i va'ekwe-re. 20. Ojahu, 21. onhembosarái, 22. hesarái y ryrú-gwi. 23. Upe jave ou tape marangatu 24. ojeroky va'e-pe. 25. Oje'ói yváy-py. 26. Ojeroky oje'ói-vy. 27. Ha umi mokôi nhanderu rajy katu ndoje'óiry. 28. Opyta yvy-py hesarái-gwi itúvy he'i va'ekwe-re ixupekwéry. 29. Ohendu ojahu jave oporahéi-va'e yvate áry-koty. 30. Ojeapysaka, 31. ohendu nhanderu porahéi yvate-koty. 32. Ose<sup>n</sup> y-gwi, 33. oipyhy y ryrú hy'akwa. 34. Oripa oje'ói. Gwóy-py oje'ói. 35. Otopa nandi. 36. Ndaiporivéi avave. 37. Nhanha mante okakwaa okarapykwe-rupi. 38. Ituja-ma óga. 39. Ituja-ma okarapykwe. 40. Iky'apa-ma. 41. Ymangwaréixa opyta. 42. Mokôi nhanderu rajy ojevy jevy y kwa rapekwe-rupi ojahe'o-vy 43. onhembyasy-gwi ndohói hagwe-re yváy-py gwu reheve, ndaijagwyjéi hagwe-re. 44. Nhanderu ombyasy tei<sup>n</sup> gwajýry-pe, gwajýry kunhatai<sup>n</sup>-pe. 45. Ndai-katúi ogweraha yváy-py nohendúi hagwe-re inhe'e<sup>n</sup>, ndojeapysakái hagwe-re gwu nhe'e<sup>n</sup>-rehe. 46. Nhanderu ombyasy-vy he'i:



- 47. Amondo-ta umi mokõi xe rajy gwyrar-rõ.  
 48. Ramo oporahéi, oporahéi, 49. omondo omoingo-vy gwyrar-rõ gwajýry-pe. 50. Upe va'ekwe niko pe gwyrar ynambu ramingwa héry-va'e mokõi kovoe. 51. Ka'aru-ramo, he'i onhe'e<sup>n</sup>-vy: 52. mokõi kovoe, he'i. 53. He'ise nhanenhe'e<sup>n</sup> ete-py: mokõi ko roikove, he'ise.  
 54. Upéa-gwi kovoe, 55. ka'aru, kwarahy oike-ramo, 56. onhe'e<sup>n</sup> ka'-agwy-re: 57. mokõi kovoe, he'i, 58. Opyta hagwe-re yvy-py, 59. ndai-jagwyjéi gwu reheve.  
 60. Mba'e-gwi jeko ndohói yváy-py gwu reheve umi mokõi kunhatai<sup>n</sup> nhanderu rajy? 61. Nohendúi-gwi gwu nhe'e<sup>n</sup>, ndojeapysakái-gwi gwu he'i va'ekwe-rehe. 62. Upéa-gwi opyta ko yvy-py. 63. Ko'anga ete peve gwarã, oiko-hagwã ka'agwy-re, onhe'e<sup>n</sup> ka'arukwe. 64. Mokõi kovoe, he'i. Opa.

### Tradução

#### *Os dois jaós*

1. Antigamente havia um que se chamava “nosso pai”. 2. Ele cantava 3. e dançava 4. para alcançar o céu. 5. Todos os índios da tribo também o acompanhavam. 6. Estavam esperando um caminho santo que iria aparecer e os conduziria para o céu. 7. Aquêles antigo nosso pai tinha duas filhas moças. 8. Elas também dançavam e cantavam. 9. Mas quando o caminho santo demorou a aparecer, 10. o nosso pai disse a suas filhas:

— 11. Vá! traga água para tomar. 12. Estou com sede. 13. Não demore 14. e não brinque 15. e não tome banho, 16. porque, se de repente aparecer o caminho santo e vocês estiverem demorando na água, 17. ficarão aqui na terra.

18. Então as duas moças do nosso pai levaram a cabaça e foram à fonte. 19. Esqueceram o que lhes havia dito o pai. 20. Tomaram banho, 21. brincaram 22. e esqueceram a cabaça. 23. Enquanto isto estava acontecendo, apareceu o caminho santo. 24. Veio para aquêles que estavam dançando 25. e êles foram para o céu, 26. foram dançando. 27. Mas aquelas duas moças não foram. 28. Ficaram na terra, porque esqueceram o que o seu pai havia dito. 29. Enquanto estavam tomando banho, ouviram os que cantavam lá no céu. 30. Ficaram escutando 31. e ouviram a voz do seu pai que cantava lá em cima. 32. Saíram da água 33. e pegaram a cabaça. 34. Foram correndo para casa. 35. Encontraram a casa vazia, 36. ninguém estava lá. 37. Só encontraram muitas ervas daninhas que haviam crescido no terreiro. 38. A casa estava velha 39. e o quintal também, 40. todo sujo. 41. Tôdas as coisas envelheceram. 42. Então as filhas do nosso pai voltaram de nôvo pelo caminho da fonte, chorando,



43. porque estavam com pena de si mesmas. Choravam porque não haviam ido para o céu com o seu pai, e porque elas não alcançaram o céu.

44. O nosso pai ficou com pena de suas filhas, mas em vão. 45. Não podia fazê-las subir para o céu. 46. Na sua tristeza êle disse:

— 47. Vou mandar as minhas filhas como pássaros.

48. Naquele momento, êle cantava e cantava 49. e mandou as suas filhas embora como pássaros. 50. Elas ficaram como dois jaós, parecidos com inhambus. 51. De tardezinha elas cantam assim, 52. Mokõi Kovoé, dizem os dois jaós. 53. Em nosso idioma isso quer dizer que os dois ainda estão vivendo.

54. Por isso os jaós, 55. cada tarde, quando o sol está no poente, 56. cantam no mato: 57. Mouõi Kovoé, cantam assim porque 58. elas ficaram na terra. 59. Elas não alcançaram o céu com seu pai.

60. Por que aquelas duas moças, filhas do nosso pai, não alcançaram o céu com seu pai? 61. Porque elas não prestaram atenção nas palavras do seu pai! 62. Por isso ficaram na terra. 63. Até agora, para continuarem morando no mato, elas ainda cantam, 64. Mokõi Kovoé.

### JAKARE, JU'I

1. Jakare ypy-rupi oiko-va'e. 2. Ho'u oime ra'e<sup>n</sup>va'e. 3. Piky ra'y ho'u jakare. 4. Ha'e ju'i-pe:

— 5. Enhono xerembi'u kagwi<sup>n</sup>. 6. Xe akotyhu-ta. 7. Akotyhu-ramo xe, 8. enhono kuri xerembi'u, 9. he'i ju'i-pe.

— 10. Eru ndey'a ja'u-hagwã kagwi<sup>n</sup>, 11. he'i jakare-pe.

12. Oikarãi ju'i revi ro'o-rupi. 13. Oikarãi jakare revi ro'o-rupi.

— 14. Ipo hasy eterei xe-vy, 15. he'i otaita-pe.

16. Omombe'u jakare osy-upe.

— 17. Nda'uvéi-ma ko xekagwi<sup>n</sup>, 18. he'i ju'i-pe.

19. Ju'i he'i:

— 20. Xe ha'u-ve-ta. 21. Xe ko ajuhéi kagwi<sup>n</sup>. 22. Eru ndey'a,

23. he'i jakare-pe. 24. Aytayta-ta xe'y-rupi, 25. he'i jakare-pe ju'i.

— 26. Opa-ma ko xepire raku, 27. he'i ju'i-pe.

28. Ju'i ojahu-ramo, 29. opuka jakare hese.

— 30. Ha'u-ta xe. 31. Ay'u-ta xe, 32. he'i ju'i-pe jakare.

— 33. Ere'use? 34. he'i jakare-pe.

— 35. Ha'use.

— 36. Ani erenhohe<sup>n</sup> tei<sup>n</sup> xerembi'u, 37. he'i jakare-pe ju'i.

— 38. Ha'u-ve-ta, 39. he'i ju'i-pe.

40. Upéi jakare onhohe<sup>n</sup> ju'i rembi'u. 41. Kagwi<sup>n</sup> onhohe<sup>n</sup> va'e-rehe isy ipoxy. 42. Opy voi isy hese. 43. Ojahe'o jakare. 44. Upéi isy ombovia.

45. Ou ogweraha. 46. Ogweraha isy jakare-pe.



47. Upéi katu ou jevy. 48. Hesayvuku jakare osy-rehe. 49. Itaita omoi<sup>n</sup> nhuhã sã ijajúra-rupi. 50. Ju'i ombotyryry heraha-vy. 51. Túvy katu ombotyryryuka. 52. Ndojahuséi-ramo ombotyryry heraha-vy. 53. Ombo'a y-py. 54. Ikwa-py ombo'a. 55. Hase<sup>n</sup> jakare.  
 — 56. Aha-ma ko xe ha'i, 57. he'i osy-upe.  
 — 58. Aipo-rupi, tereho, 59. he'i joty isy íxupe.  
 60. Upe-maramo ha'e ou jevy. 61. Onhemboasy. 62. Oho gwaity-py.  
 — 63. Ake-tama xe, 64. he'i taita-pe.  
 — 65. Eke katu, 66. he'i joty íxupe itaita.

### Tradução

#### *O jacaré e a rã*

1. O jacaré mora na água, 2. e come o que acha. 3. Ele come os peixinhos. 4. Ele disse à rã:  
 — 5. Despeje a chicha para mim. 6. Eu vou dançar. 7. Quando eu estiver dançando, daqui a pouco, 8. despeje a chicha, 9. falou à rã.  
 — 10. Traga a sua cabaça para nós bebermos a chicha, 11. disse a rã ao jacaré.  
 12. O jacaré unhou as costas da rã. 13. A rã unhou as costas do jacaré.  
 — 14. As unhas dela me machucaram, 15. ele disse ao seu pai.  
 16. Ele contou-o também a sua mãe.  
 — 17. Não vou beber mais a chicha, 18. ele falou à rã.  
 19. A rã disse:  
 — 20. Eu vou beber mais. 21. Eu sempre bebo a chicha. 22. Traga a sua cabaça, 23. ela disse ao jacaré. 24. Eu vou nadar na água, 25. disse a rã ao jacaré.  
 — 26. Meu corpo não está mais quente, 27. ele disse à rã.  
 28. Quando a rã tomou banho, 29. o jacaré riu.  
 — 30. Eu vou beber. 31. Vou tomar água, 32. disse o jacaré à rã.  
 — 33. Você quer tomar água? 34. a rã disse ao jacaré.  
 — 35. Quero, sim.  
 — 36. Não derrame a minha chicha, 37. disse a rã ao jacaré.  
 — 38. Vou tomar mais, 39. ele disse à rã.  
 40. Então o jacaré derramou a chicha da rã. 41. A mãe dele ficou brava quando ele derramou a chicha. 42. Ela pisou mesmo nele. 43. O jacaré chorou. 44. Então a sua mãe foi encontrá-lo. 45. Chegou e o levou. 46. A sua mãe levou o jacaré.  
 47. Depois ele voltou. 48. O jacaré levantou a cabeça, espiando a sua mãe. 49. O seu pai colocou uma corda no pescoço. 50. A rã o levou puxando, 51. mas foi o seu pai que mandou levá-lo. 52. Ele o levou



porque o jacaré não queria tomar banho. 53. Ele o jogou na água. 54. Jogou-o no seu buraco. 55. O jacaré chorou.

— 56. Vou indo, mamãe, 57. ele disse a sua mãe.

— 58. Então vá! vá! 59. a mãe lhe disse.

60. Depois ele voltou, 61. triste. 62. Foi para a sua lagoa.

— 63. Vou dormir, 64. ele disse ao seu pai.

— 65. Vá! durma! 66. o pai lhe disse.

### MBOREVI, GWASU

— 1. Xe ahasa-ta, 2. he'i mborevi gwasu-pe.

— 3. Xe ahasa-ta xe ave. 4. Ahasa-ta ndeyke-rehe, 5. he'i mborevi-pe.

— 6. Ahasa-ramo xe, 7. ha nde ereho ave arã?

— 8. Aha ave arã. 9. Xe ayta-va'e. 10. Ahasa-ta aha-vy. 11.

Amo-ngoty akaru, 12. he'i mborevi-pe gwasu.

— 13. Aju jevy-ramo, 14. nde ereju ave?

— 15. Aju-ta xe. 16. Ha nde?

— 17. Aju-ta ave.

— 18. Iporã. 19. Jaju jevy. 20. Jahasa. 21. Oime ha-koty jaha jakaru-hagwã, 22. he'i mborevi-pe gwasu.

— 23. Iporã. 24. Jaju jevy-ramopa, nanhanemonha mo'ãi-pa jagwa? 25. he'i.

— 26. Naxemonha mo'ãi. 27. Xe akanhy-ta.

— 28. Ma'erã? 29. Xe nakanhy mo'ãiry, 30. he'i.

— 31. Aipo-ramo, xe aha-ta mamorupi akaru, 32. he'i gwasu mborevi-pe.

— 33. Ha iporã. 34. Xe ko aha-va'e mamoruy-rehe, 35. he'i gwasu-pe mborevi.

— 36. Néi, iporã. 37. Ha nde? 38. he'i.

— 39. Xe aha-ta ave. Aha-ta ave, 40. he'i.

— 41. Xe aha-ta ave. 42. Akaru ndeyke-rehe, 43. he'i mborevi-pe gwasu.

— 44. Iporã. 45. Jaha-ke. 46. Jakaru ja'u-hagwã ka'a roky, ka'a roky kyrĩ, 47. he'i.

— 48. Iporã. 49. Xe ko umi va'e-rehe akaru-va'e, 50. he'i gwasu mborevi-pe.

— 51. Jahasa ygwasu. 52. Xe ahasa-va'e, 53. he'i mborevi gwasu-pe.

— 54. Iporã. 55. Jahasa katu, 56. he'i. 57. Iporã ete.

### Tradução

#### *A anta e o veado*

— 1. Vou atravessar o rio, 2. disse a anta ao veado.



- 3. Eu também vou. 4. Vou atravessar com você, 5. ele disse à anta.
- 6. Quando eu vou, 7. você também vai?
- 8. Vou também. 9. Eu sei nadar. 10. Vou atravessando. 11. É lá que eu pasto, 12. disse o veado à anta.
- 13. Quando eu voltar, 14. você também volta?
- 15. Voltarei. 16. E você?
- 17. Eu também voltarei.
- 18. Está bom. 19. Voltaremos outra vez. 20. Vamos passar!
21. Vamos aonde há alguma coisa para comer. 22. disse o veado à anta.
- 23. Bom. 24. Mas quando nós voltarmos, aquele cachorro não vai nos pegar? 25. ela disse.
- 26. Não vai me pegar, não. 27. Vou me esconder.
- 28. Por que? 29. Eu não vou me esconder, 30. ela disse.
- 31. Então eu vou ao lugar do pasto, 32. disse o veado à anta.
- 33. Bom. 34. Eu sempre vou lá à terra, 35. disse a anta ao veado.
- 36. Então — 37. e você?, 38. perguntou o veado.
- 39. Eu também vou, 40. ela disse.
- 41. Eu também vou, 42. para comer ao seu lado, 43. disse o veado à anta.
- 44. Está bom. 45. Vamos! 46. Vamos para comer as folhas novas do mato, 47. ela disse.
- 48. Bom. 49. É isso que eu sempre como, 50. disse o veado à anta.
- 51. Vamos atravessar o rio. 52. Eu estou sempre atravessando, 53. disse a anta ao veado.
- 54. Bom. 55. Vamos passar, então, 56. disse o veado. 57. Está muito bom.

### KUI'IN, MYKURE<sup>N</sup>

1. Kui'i<sup>n</sup> he'i:
- 2. Xe xerati<sup>n</sup>-va'e. 3. Ani ereja tei<sup>n</sup> xe-rehe. 4. Orokutupa-ne, 5. he'i mykure<sup>n</sup>-pe.
- 6. Néi, 7. xe naxerati<sup>n</sup>ry, 8. he'i mykure<sup>n</sup> kui'i<sup>n</sup>-pe.
- 9. Xe yvate-rupi aiko-va'e.
- 10. Xe yvy-rupi aiko-va'e, 11. he'i mykure<sup>n</sup>.
- 12. Néi, xe xerati<sup>n</sup>-va'e. 13. Yvate-rupi aiko-va'e xe, 14. he'i kui'i<sup>n</sup>. 15. Xerati<sup>n</sup> xe. 16. Xe ko akaru-va'e yvate-rupi gwavira aju-rehe, 17. he'i kui'i<sup>n</sup> xikái-pe. (mykure<sup>n</sup>-pe).
18. Xikáxi he'i:
- 19. Xe akaru-va'e xe yvy-rupi. 20. Ha'a-ramo monde-py, 21. ndaikovéi-ma, 22. he'i ha'e.



— 23. Néi, 24. ajei-ta monde-gwi xe, he'i, yvate-rupi. 25. Xe ndagwejy mo'ãi, 26. he'i kui'i<sup>n</sup> xikái-pe.

— 27. Néi, 28. xe aiko-ta yvy-rupi. 29. Yvy rupigwa voi xe, 30. he'i xikái.

— 31. Néi, 32. iporã.

— 33. Aha-tama xe. 34. Aha-vyma xe aha-ta. 35. Ha'a-ramo monde-py, 36. ndajuvéi-ma arã, 37. he'i kui'i<sup>n</sup>-upe.

— 38. Xe ndagwejy mo'ãi, 39. he'i kui'i<sup>n</sup>.

— 40. Néi, 41. xe aha-ta mombyry. 42. Xekyhyje monde-gwi.

— 43. Néi, 44. he'i xikái-pe.

— 45. Xe yvy rupigwa voi. 46. Ha'a-ramo, 47. ndajuvéi-ma arã xe, 48. he'i kui'i<sup>n</sup>-pe.

### Tradução

#### *O porco-espinho e o gambá*

1. O porco-espinho disse:

— 2. Eu tenho espinhos. 3. Não toque em mim. 4. Eu o feriria em toda parte, 5. disse o porco-espinho ao gambá.

— 6. Bom, 7. eu não tenho espinhos, 8. disse o gambá ao porco.

— 9. Eu moro lá em cima.

— 10. Mas eu moro no chão, 11. disse o gambá.

— 12. Então eu tenho espinhos, 13. e moro lá em cima, 14. disse o porco. 15. Tenho espinhos mesmo. 16. E eu como guabiraba madura lá em cima, 17. disse o porco-espinho ao gambá.

18. O gambá disse:

— 19. Eu como aqui em baixo. 20. Se eu caísse num mundéu, 21. não viveria mais, 22. ele disse.

— 23. Sim, 24. mas eu vou fugir do mundéu lá em cima, ele disse 25. e não vou descer, 26. disse o porco-espinho ao gambá.

— 27. Bom, 28. mas eu vou morar aqui em baixo. 29. Eu sou mesmo um que fica no chão, 30. disse o gambá.

— 31. Então, 32. está bom.

— 33. Eu estou para ir embora. 34. Vou indo mesmo. 35. Se eu caísse num mundéu, 36. não viria outra vez, 37. ele disse ao porco-espinho.

— 38. Mas eu não pretendo descer, 39. disse o porco-espinho.

— 40. Bom, 41. eu vou longe, 42. porque estou com medo dos mundéus.

— 43. Está bom, 44. disse ao gambá.

— 45. Eu sou um que fica no chão. 46. Se eu caísse no mundéu, 47. então não voltaria mais, 48. disse o gambá ao porco-espinho.



## KARAJA, KA'I

- 1. Xe ha'u-ta gwavira aju, 2. he'i karaja ka'i-pe.
- 3. Xe ha'u-ta ave nhanerembi'u ko gwavira, 4. he'i karaja-pe.
- 5. Xe ha'u-ta ave.
- 6. Néi, 7. ha'u-ta nhanerembi'u upe-va'e, 8. he'i ka'i.
- 9. Néi, 10. ha'u-ta xe ave nhanerembi'u 11. Āy hi'aju-ma. 12. Yva hi'aju-ma ave. 13. Nhandekyra-ta, 14. he'i karaja ka'i-pe.
- 15. Ovy'a ka'i. 16. Karaja ave ovy'a.
- 17. Akaru-ta xe. 18. Nhanderete-gwi akaru-ta xe, 19. he'i karaja ka'i-pe.
- 20. Néi, 21. xe ave akaru-ta, 22. he'i ka'i karaja-pe. 23. Avy'a.

## Tradução

*O bugio e o macaco*

- 1. Eu como guabiraba madura, 2. disse o bugio ao macaco.
- 3. Eu também como a nossa comida, essa guabiraba, 4. êle disse ao bugio.
- 5. Eu também como.
- 6. Bom, 7. eu como a nossa comida, 8. disse o macaco.
- 9. Bom, 10. eu também como aquela nossa comida. 11. Agora está madura. 12. Há outras frutas maduras também. 13. Nós vamos engordar, 14. disse o bugio ao macaco.
- 15. O macaco ficou contente, 16. e o bugio também.
- 17. Eu vou comer. 18. Nós temos corpos e por isso eu vou comer, 19. disse o bugio ao macaco.
- 20. Está bem. 21. Eu também vou comer, 22. disse o macaco ao bugio. 23. Estou alegre.

## JYPERU, XOPIN

- 1. Jyperu ohasa nhungwasu. 2. Onhe'e<sup>n</sup> asy katu jyperu. 3. Ha'e anho rei. 4. Onhe'e<sup>n</sup>. 5. Onhe'e<sup>n</sup> asy katu. 6. Jyperu ohasa. 7. Etéro ohasa hasa etéro. 8. Ogwapy yvyra porã-rehe. Ogwapy yvyra porã-rehe jyperu:
- 9. Osapukái porã jyperu. 10. Osapukái porã jyperu, he'i oje-upe. Osapukái porã, he'i jyperu oje-upe.
- 11. Jyperu inhe'e<sup>n</sup> porã, 12. he'i xopi<sup>n</sup>.
- 13. Xerovaja, 14. he'i xopi<sup>n</sup>-pe jyperu. 15. Xerovaja, he'i xopi<sup>n</sup>-pe. Xerovaja, he'i. 16. Nde nenhe'engatu porãve, 17. he'i xopi<sup>n</sup>-pe jyperu.



18. Xe xerembeta puku, 19. he'i jyperu xopi<sup>n</sup>-pe. 20. Xerembeta puku, 21. he'i xopi<sup>n</sup>-pe.

Xopi<sup>n</sup> he'i jyperu-pe:

— 22. Iporã.

### Tradução

#### *A viúva e o chopim*

1. O pássaro, a viúva, atravessou o campo. 2. O seu canto era tão melancólico. 3. Ela ficava sòzinha e 4. cantava. 5. Mas que canto lindo! 6. A viúva voou. 7. Ela voou por cima dos brejos. 8. Ela pousou numa árvore muito bonita.

— 9. A viúva canta bem alto, 10. canta bem alto, ela disse a si mesma.

— 11. A viúva tem uma voz bonita, 12. disse o chopim.

— 13. Meu cunhado! 14. disse a viúva ao chopim, 15. meu cunhado! 16. Você canta melhor do que eu, 17. disse a viúva ao chopim. 18. Mas eu tenho um tembetá comprido, 19. ela disse ao chopim. 20. Meu tembetá é comprido.

21. O chopim disse à viúva:

— 22. Está muito bem.

### YRUKURE'A, YRUTÁU

— 1. Xe xeky'a-va'e. 2. Naxekavu<sup>n</sup>iry xe, 3. he'i yrukure'a. 4. Aipota-va'e xekavu<sup>n</sup>, 5. he'i yrukure'a yrutáu-pe.

6. Yrutáu he'i:

— 7. Xe areko xe. 8. Xe anhemopoti<sup>n</sup>. 9. Areko, 10. he'i yrutáu yrukere'a-pe.

— 11. Xe xeky'a-va'e. 12. Naxepoti<sup>n</sup>ry, 13. he'i yrukure'a yrutáu-pe.

— 14. Xe anhemopoti<sup>n</sup>-va'e, 15. he'i yrukure'a-pe yrutáu. 16. Xe anhemopoti<sup>n</sup>-ramo, 17. iporã. 18. Xe-vy iporã, 19. he'i yrukure'a-pe yrutáu.

— 20. Xe ndaikwaái xekavu<sup>n</sup>, 21. he'i yrukure'a yrutáu-pe.

### Tradução

#### *A coruja e o urutau*

— 1. Eu estou suja. 2. Não tenho sabão, 3. disse a coruja. 4. Eu estou sempre querendo sabão, 5. disse a coruja ao urutau.



6. O urutau disse:

— 7. Eu tenho. 8. Eu me fiz limpo. 9. Tenho mesmo, 10. disse o urutau à coruja.

— 11. Eu estou sempre suja. 12. Não estou limpa, 13. disse a coruja ao urutau.

— 14. Eu me lavo sempre, 15. disse o urutau à coruja. 16. Quando eu me lavo, 17. é tão bom. 18. Eu me sinto bem, 19. disse o urutau à coruja.

— 20. Mas eu não sei como achar sabão, 21. disse a coruja ao urutau.



## Errata

p. 105, 18 th line reads as follows: of animal and plant worship in Guaraní mythology. Since then I have

p. 111, 15 th line: but basing his conclusions on his own fieldwork and that of other investigators

## ANIMAL AND PLANT CULTS IN GUARANÍ LORE

*León Cadogan*  
(Villarrica, Paraguai)

The present paper was prepared at the request of Dr. J. R. Gorham, Division of Medical Entomology, Institute of International Medicine, University of Maryland, U.S.A., for a proposed book on the Ecology of Paraguay. The book has not appeared owing to two specialists not having complied with their promise of preparing chapters on specific subjects. But as some of the data contained herein — connected with a little-known aspect of Guaraní culture, plant cult — is not readily available to some scholars, I have decided to publish the paper. I am taking this step in pursuance of the campaign begun more than a decade ago by Professor Egon Schaden and myself in an effort to draw attention to the urgent need for methodical research among Guaraní-speaking remnants. Up to date we have been successful insofar as the French Government has, thanks to the interest displayed by Messrs. Robert Heine-Geldern, Alfred Métraux and Claude Lévi-Strauss, sent the Clastres-Sebag Mission to Paraguay to study Guayakí culture, the first exhaustive study of a Guaraní group to be undertaken in Paraguay. It is to be hoped that this is but the first of a series of such studies to be undertaken before it is too late.

In *El culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes* (1950) I drew attention to what are evidently traces of *animal* and *plant*, it was a question of what material to select in order to obtain further information on the subject from among four Guaraní-speaking nations: Mbyá, Chiripá, Pãi-Cayuá and Guayakí<sup>1</sup>) — the scattered remnants of which survive in the eastern part of Paraguay. So when I was asked to prepare a paper giving an idea of the Guaraní concept of *animal* and *plant*, it was a question of what material to select in order to give, in a short paper, a tolerably correct idea of just what animals and plants represent in the *Weltanschauung* of our Indians.

After writing *El culto al árbol* I have read some of Dr. Otto Zerries' most interesting and fascinating work on animals and plants in South American mythology, and exchanged some letters with him on the subject. The work of this eminent specialist, together with that of Haekel (1954), suffice to show how little is really known of Guaraní spiritual culture, in spite of the "cubic meters of literature" already published on the subject.

It will, I think, be admitted that to do justice to the subject, a fair-sized book would be necessary; at the same time, access to bibliography is, one might say, inexistent here; omissions will therefore, I trust, be pardoned.



*The Animals*

*The jaguar.* With exception of "civilized" man, the jaguar is the Guayakí's most feared enemy. Countless taboos reflect the fear which this great cat inspires. A few of these follow (see Cadogan, 1960):

Do not eat monkey meat while lying down:  
the jaguar will rip your belly.

Whoever does not share his venison with his  
fellows will be mauled by the jaguar.

Young men should not eat eyes of young  
carpinchos: they will not see the jaguar.

The ceremony called *kymata tyrõ* (= purification with *kymatá*) also reflects the fear in which the jaguar is held. *Kymatá* is a liana, probably the *timbó* used by other tribes to poison fish. Upon the termination of the seclusion and fast connected with the onset of menarche, a girl is ceremonially purified (= *tyrõ*) by rubbing her with an infusion of *kymatá* bark in water (Cadogan, 1960):

We purify with *kymatá* to keep *bayjá* away;  
the jaguar loses itself, it goes away.

When the Guayakí has *bayjá*, all the jaguars  
come; the *bayjá* accompanying the Guayakí's  
body are the many jaguars, therefore we purify  
with *kymatá*.

It is therefore not surprising that a celestial jaguar should occupy a prominent place in their mythology (Métraux and Baldus, 1946; Cadogan, 1960):

The jaguar mauled the sun,  
it devoured him, it gnawed his bones.

The men yelled hoarsely, the women shrieked,  
the growing children cried shrilly.

They made smoke with the wax of *choá* bees  
to chase the jaguar away.

They beat the trees with their bows, they cleaved  
the earth with axes, they sent up to heaven  
the scent of *choá* wax.

The disembodied "heavenly" soul (= *ové*, *ovwé*) of the jaguar, like the human soul and the souls of some other animals and birds, acquires the power of unleashing the elements upon ascending to *Chingy-tý*, the Guayakí paradise:



Baipú pichuá ro chonó pirirí (pirirí),  
bwytú pambú, kyraý ri verá pirã:

Pichuá (= meteorological phenomena)  
of the jaguar are thunderclaps,  
roaring wind, in the sky red lightning  
(possibly: extensive, outstretched lightning).

It may be added that, in spite of the fear in which the jaguar is held, its flesh is not despised, but rather is freely consumed by the Guayakí. One of my best informants was a woman called Baipú (= jaguar), a name which is proof that Baipú's mother ate some jaguar flesh just before her daughter's birth.

Beliefs similar to those of the present-day Guayakí regarding the jaguar as the cause of eclipses were widespread among the different Guaraní-speaking tribes at the time of the Conquest. The *Vocabulário na língua brasílica* (Ayrosa, 1938), compiled during the first decades of the seventeenth century, states under the heading *Eclypse da lua*, "Regarding an eclipse of the moon, they say that it is eaten by some wild beast. Others, such as the Tupinambá, say a tiger. The Tupí say it is a serpent". According to Montoya's classical *Tesoro de la Lengua Guaraní*, compiled about the same time, an eclipse of the moon is *yaci hoú yaguá*: moon ate dog (= the dog ate the moon). This is the literal translation in modern Guaraní; the word *yaguá* (= dog) however, originally meant jaguar, as it does up to the present in some mythical contexts. So it may be assumed that all the Guaraní tribes whose different dialects were studied by Montoya as a basis for his *Tesoro* considered eclipses to be caused by a celestial jaguar. Is it a coincidence that the ancient Peruvians also believed that a celestial jaguar or tiger caused eclipses (Zerries, 1959)?

A figure comparable to the celestial jaguar of the Guayakí is not mentioned in the Mbyá mythical texts. I have not questioned the Chiripá or Pãi-Cayuá on the matter. The same mythical monster still exists, however, in the beliefs of other Guaraní remnants, as is pointed out by Nimuendajú (1944) quoting Nordenkiöld. The belief also exists in the texts of the Apapokuva — a branch of the Chiripá — studied by Nimuendajú (1944). An eternal bat, an eternal jaguar and an eternal boa are the guardians of the heaven of Ñanderuvusú (= the creator).

In the lore of the Mbyá, Chiripá and Pãi-Cayuá Indians the jaguar is an incarnation of the "primitive beings" or "primeval jaguars" that had devoured the mother of the heavenly twins, Sun and Moon. The mother, gravid with the twins, was abandoned by the creator and, being unable to follow his tracks, took the road which led her to the home of the primitive beings or future jaguars. She was devoured there, but it was impossible to



kill the twins. They were reared by the future jaguars whom they held to be their uncles and aunts, and whose mother they took for their grandmother. In the Mbyá myth, a parrot (in other versions, a pheasant) tells the twins that their mother had been killed and eaten by the future jaguars. The twins then destroyed all the future jaguars but one, a pregnant female, that was able to escape. *Kuaraý* (= Sun), enraged at the sight of his enemy escaping unscathed, uttered a curse which changed her into a "noisome being":

Noisome Being, sleep and awake;  
Being who renders noisy  
the springs and the banks of the  
genuine waters (= flowing waters),  
fall asleep.

Then awake (in the shape of a Noisome Being).

Those versed in tribal lore affirm that, had not *Kuaraý* been so overcome with rage at the sight of his enemy escaping that he uttered the word *avaeté* (= noisy, frightful) the primitive being would have been changed into some harmless beast, and mankind would not have had to contend with such a dangerous enemy as the jaguar (Cadogan, 1959 a, 1959 b).

In the Pãi-Cayuá invocation, which is recited with the object of keeping the jaguar away, the animal is addressed as *che tutý* (= my uncle) and *takeresé marangatú* (the first is the secret or sacred name of the jaguar, the second word means blessed or privileged).

A Mbyá myth reminiscent of the Guayakí purification rite already referred to, *kymatá tyrō* is *i-vai-kué jepota-á* (= he or she who is possessed of the evil one — jaguar). The person so described is said to be unable to resist a craving for raw meat. A complicated ritual is resorted to in which the aid of Jakairá, the god of spring and patron of sorcerers, is invoked. If the ceremony proves ineffectual, the possessed person is killed. In the mythical culture of some groups, the transformation of the possessed person is more dramatic. His canine teeth become enormous in size and he metamorphoses into an inhuman form called *jagareté avá* (= jaguar man), a counterpart of the European werewolf and the *luisón* of Paraguayan folklore (Cadogan, 1963).

*The big wild pig.* Called *chachú* in the Guayakí language, *tajasú* in Pãi-Cayuá and Chiripá, and *tajachú* in Mbyá, the big wild pig is another animal occupying a prominent place in Guaraní mythology. In the Mbyá language the female pig is *tajachú* and the male is *karaveré*. In Chiripá the *karaveré* is the big boar that leads the herd. The Guayakí celebrate the capture of a *chachú* with ritual song, the soul of the pig being surrounded in *Chingy-tý* (= heaven) with thunder, lightning and rain, as is the case



with other animals (Colleville and Cadogan, 1963). Mbyá, Chiripá and Pãi consider this pig to be a privileged animal. Both Chiripá and Mbyá honour "Owner of the Pigs" and "True Father of the Pigs" with ritual song and dance. Investigations would surely prove that the Pãi-Cayuá do likewise. This true father of the pigs is for the Mbyá *Karai Ru Eté*, who lives in a land situated beyond the sea. In Guaraní mythology the sea separates the earth from the "promised land". The three Indian groups have a legend in which a young Indian, obliged for some misdemeanour to marry a sow, follows the herd to the abode of the true father of the big wild pigs. (Cadogan, 1959 a, 1959 b).

*The celestial serpents.* The Guayakí believe that the rainbow consists of two enormous serpents, namely, *Membó Ruchú* (= Big Serpent) and *Krijú Braá* (= Black Boa), who:

Descend into the watercourse  
of the carpincho, into the marsh.

One announces the probable death of an infant, the other warns that a member of the tribe may be mauled by a jaguar (Cadogan, 1962). — The eternal boa, guardian companion of Ñanderuvusú, the Apapokuva creator, was mentioned above. *Embó* (*Hembó*) is the Mbyá name for a large snake which, according to my informants, inhabits the steep banks of streams. *Embo-kwá* (*Hembo-kwá*) = the Serpent's Cavern, is what the Mbyá call a certain heavenly body, probably a nebula, the terms being reminiscent of the Apapokuva boa and the rainbow serpents of the Guayakí (Cadogan, 1959 a, 1962).

*The Tapir's Path.* The tapir, too, has his path in the heavens, namely, the Milky Way, which is called *Tapi'í Rapé* and *Mboreví Rapé* in Guaraní dialects. The idea is certainly not unique to the Guaraní-speaking groups, rather the belief is widespread in South America (Zerries, 1959).

*Earthly monstrous prototypes.* A fundamental belief about animals is that they are all "imperfect images of eternal animals" or, to put it another way, "earthly manifestations of an eternal cosmic being". But in addition to these "eternal animals", there are "monstrous earthly prototypes" of each animal species. Most of these, perhaps all, live alone or in pairs (but do not breed) in the densest forests and remotest mountains. Each kind is called by the species it represents, followed by *jaguá*, a word which originally meant "roaring one" = *javú á*, and was applied to the jaguar, other felines, and some other carnivores, including the dog. The *Eira-jaguá* is one of these monstrous prototypes. The *eirá* is a small mustelid (*Tayra barbara*) which is very fond of honey. But since *eí* or *eí-ra* is the Guaraní name for honey, the monster could be either the "spirit" of the carnivore, or that of the bees or honey. A point in favour of the bees is the Guayakí belief in



*baivwã*, which are more or less dangerous maladies attributed to the "spirit" of different sorts of bees. The Mbyá *Eirá-jaguá* is a monster in human form covered by scales impervious to arrows. Its only vulnerable spot on its body is a small circle on the chest. This monster is the subject of several legends (Cadogan, 1959 a, 1959 b). Proof that this myth of the earthly monstrous prototype is not limited to one or two Guaraní-speaking groups or tribes is provided by Paraguayan folklore in the names *Mbói-jaguá*, a monstrous water serpent, and *Tejú-jaguá*, a dragon or monstrous iguana, literally: iguana dog.

*Animal alter ego.* According to Montoya's linguistic classic already referred to, *tupichúa* means "familiar spirit". The term is translated the same way — *espírito familiar* — in the *Vocabulário na língua brasílica*. The term *pichuá* is used by the Guayakí, who omit the so-called "oscillating prefix" (in this case *tu*) to designate the meteorological phenomena which may be produced by the souls of human beings and animals. In Pãi-Cayuá, however, it is the name of an alter ego which takes the form of an animal, visible only to the shaman, which accompanies a person throughout life, perched on his shoulder. Some *tupichúa* are birds or other animals, some are good, others bad. The appetites of the *tupichúa* govern those of its host. Some ailments, such as sore eyes and toothache, are attributed to the *tupichúa* (Cadogan, 1962, 1962 b). As Dr. Zerries pointed out to me recently (personal communication), there is apparently a connection between the Pãi-Cayuá alter ego and the fact that all Guayakí owe their names to birds, insects or other animals devoured by their mothers just prior to parturition. Probably there is also a relationship between the Pãi-Cayuá belief that *tupichúa* is the cause of some ailments and the fact that the Guayakí attribute most severe illnesses to the spirits of bees, coatí, armadillo.

*The celestial animal prototype.* The only "animal" constellations mentioned in the Mbyá texts, in addition to the Tapir's Path and Serpent's Cavern, are the Ostrich (= *Gwyrá Ñandú* or *Ñandú Gwasú*), and the Pleiades (= *Eichú*) which will be referred to later. However, every animal is the imperfect or earthly image of a "genuine" animal (*ha'eté'i va'é* = he who is the genuine one) which inhabits the outskirts of the creator's paradise (Cadogan, 1959 a):

The first being which soiled the earthly  
abode was the primeval serpent:  
it is only his image  
which now inhabits our earth;  
the genuine primeval serpent lives  
on the outskirts of our father's paradise.

The first being which dug in the earthly  
abode was the armadillo;



the one existing on our earth is not  
the genuine armadillo, but only his image.  
The genuine armadillo lives on the  
outskirts of our father's paradise.

The first being to entone a song  
regarding the appearance of prairies,  
the first to express his joy at their  
appearance was the red partridge.  
The red partridge which sang a song  
about the appearance of prairies is  
now on the outskirts of our father's paradise;  
The one inhabiting the earthly abode  
is merely its image.

Dr. Otto Zerries, unaware of the Mbyá texts which I have quoted, but its earthly manifestations". Thus we have the same concept expressed gators, describes the "master" or "father" of each animal species as follows: "It is an eternal cosmic being, and all the animals of its species are nothing but its earthly manifestations". Thus we have the same concept expressed first in Indian myth and then in the phraseology of the modern anthropologist.

*The privileged birds and the thunder birds.* According to the Mbyá texts, migratory birds at the end of autumn fly to *Gwyrá Ru Eté Ambá*, the abode of the genuine father of birds. These birds are referred to as *Gwyrá Marangatú* (= privileged or blessed birds). The Guayakí counterparts of these privileged birds are the *Kwipirúgi* and *Chonó Kybwyrá* (= birds of thunder or the tempest). They unleash the tempest and hurl lightning at the tallest trees of the forest. Then they return to Chingy-ty

To sleep with Thunder, their father.  
When the Ocotea plant renews its shoots  
at the beginning of spring  
the birds of the tempest return  
to earth to lay their eggs. (Cadogan, 1959 a, 1962).

The following song of the Mbyá probably represents a link between the Guayakí birds of the tempest and the Mbyá privileged birds:

Come, vulture, opposite the *karandá*  
of brilliant foliage. (*Karandá* = *Prosopis* sp.)  
When the true mother Tupã (goddess of the storm)  
kneels, when she kneels  
her body flashes, her body flashes.



When her body flashes, the sons of Tupã  
move their bodies rhythmically,  
move their bodies rhythmically.

When they move their bodies rhythmically,  
the Eternal Suruku'á (*Trigonorus rufus chrysochlorus*)  
sings his sad melody,  
sings his sad melody.

When he sings his sad melody, and we,  
following the road, following the road  
say "My head aches",

The soul of the tree wounds us,  
wounds us.

In these verses the wife of Tupã, owner of the waters and goddess of the tempest, is teaching her sons the ritual dance. Lightning flashes from her body and the boys move their bodies rhythmically. A vulture, another bird which in Guayakí lore has the power to unleash the tempest, precedes the approaching storm and takes refuge in the *karandá* tree of brilliant foliage (the fact that it is brilliant reveals that it is located in the heavenly regions). A *suruku'á* sings a sad song, and whoever ventures forth at such a moment risks being wounded by the soul of a tree, several of which are endowed with this malign power.

An interesting link between Apapokuva and Guayakí mythologies is a large scissor-tailed bird called *tapẽ* in Guaraní. According to Nimuendajú, the *yvyra'ijá* (= messengers) of Tupã, the god of the storm, sometimes assume the form of the *tapẽ* and attract the rain-clouds. This *Tapẽ*, called *pirá bwa kakõ* by the Guayakí, is one of the birds of the tempest, and is considered to be the father of fishes (Cadogan, 1962).

One of the Guayakí birds of the tempest which also occupies a prominent place in Guaraní lore is *Krumá*, a hummingbird. In the Mbyá creation myth (Cadogan, 1959 a) this bird appears simultaneously with the creator

In the midst of primeval darkness,  
fluttering about among the flowers which adorn his headdress and  
Nourishing him with the product of the skies.

Both the Chiripá and the Pãi-Cayuá have ritual chants dedicated to the hummingbird:



Hummingbird emits lightning flashes,  
lightning flashes!

Has the nectar of your flowers perchance  
befuddled you, Hummingbird?

Hummingbird emits lightning flashes,  
lightning flashes!

In these verses, Hummingbird, bearer of news, partakes of the "nectar of the flowers", the ritual name of the ritual *kawĩ* (= beer). He is surrounded by the lightning flashes which in Guaraní mythology always surround heavenly beings. The verse

"What news have you to impart, Hummingbird?"

signifies the mythical role of the hummingbird as messenger and counsellor to the shaman:

*Ro ñe-mo-ñondeguá voí nte mainó me.*  
It is a fact that we allow ourselves  
to be led (counselled) by Hummingbird,

says the Chiripá *oporaíva* (= singer, medicine man), in agreement with the practice of his Mbyá and Pãi-Cayúa confreres. Thus the Hummingbird is a bearer of messages from the celestial regions:

He proceeds from the outskirts  
of our father's paradise  
to dance among the children  
in the earthly abode.

The messages he brings are all concerned with the welfare of the children of the tribe and must be interpreted by the shaman (Cadogan, 1959 b).

*The parrot of the discreet speech.* In the Mbyá myth it was *Parakáo Ñe'engatú* (= the parrot of the discreet speech) that revealed to the heavenly twins, Sun and Moon, that their mother had been devoured by the Primitive Beings. To prevent Parakáo from revealing the secrets of fate to mankind: *o-mbo-arakuaá* (= impart knowledge of the universe), the older of the twins banished him to the end of the earth and charged him with the custody of the rope or cable by which the human soul must cross the sea which separates earth from heaven (Cadogan, 1959 a). According to the Pãi-Cayúa texts, the parrot is the guardian of the paradise of Ñane Ramói (Samaniego, 1956, Cadogan, 1962 c). The same "holy bird" —



although in this case not specifically called a parrot — is referred to in a hymn in which a shaman describes his ascent to the abode of Pa'í Kwará (= shaman sun), the "owner of the sun" (Schaden, 1964).

*The eternal bees.* In classical Guaraní the Pleiades are called *Eichú*, the name of a small bee. In referring to frost, the Mbyá sometimes say

*Eichú reviraó ho'á.*

The *eichu's* pollen is falling.

Mention is also made of the *eichú* in the following mythical text (Cadogan, 1959 a):

Ñande Ru, our father, angered by the lack of piety in mankind, exclaimed:

I no longer see good thoughts in our sons.

Ñande Chy, our mother, answered:

I still see good thoughts in my children.

Behold, on the outskirts of my abode

I have gathered eternal baskets

for my children to play with

when they return to me.

Look! Among the tussocks which dot

the meadows surrounding my abode

I have caused *Eichú Marane'ỹ* (= eternal bees) to nest

in order that my children, when they return to me,

may rinse their mouths with honey.

*The flaming wasps.* The *kavendý* (= flaming wasps) guard the eternal palm (= *Pindovy-jú*) on the road to the Chiripá heaven. At the foot of this palm, *Charyi-piré* awaits her grandchildren as they return to the heavenly abode. She has there the nest of *kavy apu'á* (= small bee) which provides honey to refresh her grandchildren on their way to the outskirts of the house of *Ñande Ru Vusú*, the creator (Cadogan, 1959 b).

*The eternal wasp.* *Kavusú Ypý*, the eternal wasp, is important in Guaraní mythology, and is the subject of a ritual dance by the Chiripá. The eternal wasp is called *Kavy-jú* by the Mbyá and *Mberú Kaguá* by the Pãi-Cayuá. It is, like the hummingbird, an ally and counsellor of the medicine-man, bringing messages from the heavenly regions, which only the shaman is able to interpret (Cadogan, 1959 b).



### The Plants

*Plants and the Indian heaven.* For the Guayakí Indian, heaven is a vast grove of *chingý* (*Ruprechtia laxiflora*) (Cadogan, 1962). To the Guaraní studied by Schaden (1954) heaven is an endless orchard in which dwarf trees of all imaginable varieties provide a neverending supply of delicious fruit. And there are cedar trees, too, (*Cedrela fissilis*), which will be mentioned again later. Fruit and honey (usually obtained from hollow trees) abound in the Apapokuva paradise (Nimuendajú, 1944). The Chiripá paradise is *Okavusú*, a place where the eternal potato, the eternal cotton plant and other eternal cultivated plants abound (Cadogan, 1959 b. <sup>2</sup>) Both Pãi-Cayuá and Chiripá myths have the *yrukú* (= *Bixa orellana*) growing along the road to heaven. The mansion of *Ñande Ru Vusú* is usually described as being "situated beyond the eternal shrub". This designation may be related in some way to the anatto tree (*yrukú*, *urukú*, *Bixa orellana*) from which a ritual paint is made.

*The pindó palm.* *Arecastrum romanzoffianum* is, or was, the most important plant in Tupí-guaraní economy. Therefore, it is not surprising that five eternal *pindós* support the Mbyá universe, that the hero of the flood myth would save himself by creating a *pindó* palm in the midst of the waters, and that an eternal *pindó* towers above the fountain where *Pa'i Reté Kuaráy* (= shaman of the sun-like body), the father of the race, was begotten (Cadogan, 1959 a). Nor is it a coincidence that "Long ago, when there was a big flood (Guayakí), men climbed on *pindó* palms and lived on the fruit..." (Métraux and Baldus, 1946).

*The cedar tree.* *Cedrela fissilis*, among other trees, occupies the Guaraní heaven. The Mbyá have a sacred name for the cedar, *Yvyrá Ñamandú* (= tree, creator), but in all the Guaraní dialects the everyday name is *ygarý* (= boat tree). These names recall a day when this tree must have been of great economic importance to the Indians. It may be inferred from the common name that the tree was economically important because it was used to construct boats. The Tupí-Guaraní Indians were formerly renowned as sailors, but nowadays boatmaking is a forgotten art and sailing is mentioned in just one myth, so far as I have heard, namely, the one already noted in which a young Indian follows a herd of swine to the abode of *Karái Ru Eté*. The young man returned from there in an *ygá* (= boat) belonging to an alligator. — From the wood of the *ygarý* the Mbyá carve stools or benches which have an esoteric meaning. All the utensils — connected with the ritual dance of the Chiripá are made of cedar wood.

*Bamboo.* A species of *takwá* (= bamboo) may be said to symbolize womanhood in Guaraní mythology. In the ritual dance the women beat time with a bamboo rod. The Mbyá sacred name for the human female



skeleton is *takua-ryva-'i-kāgā* (= skeleton of her who beat time or lead the dance with the bamboo). In the Pãi-Cayuá epic poem recorded by Samaniego (1956) the ritual bamboo is referred to as *kamañý tĩ* (= white *kamañý*). This word is unused in contemporary Guaraní dialects, but the *Vocabulário na língua brasílica* lists it as a species of cane, "cana que tem nós". *Takwá* is a secret or sacred name applied to women by the Mbyá, Pãi-Cayuá, Chiripá and its branch the Apapokuva (Nimuendajú, 1944). More significant still is the fact that the Pãi-Cayuá have a sacred song attributed to *Takwá Rendy-jú Guasú* (= Big Flaming Eternal Bamboo), whom will be referred to below. In the Chiripá myth, the bamboo was brought from the east by *tajasú*, the big wild pig (Cadogan, 1959 b).

*Maize, tobacco and timbó*. Both Schaden (1954) and Watson (1952) refer to the divine origin of maize. In the Chiripá myth, it was found by *Ñande Ru Vusú* in a bamboo growing in a patch of forest he was clearing for his plantation (Cadogan, 1959 b). Tobacco and the pipe were created by Jakairá, the Mbyá god of spring and patron of medicine men, so that people could protect themselves against evil spirits, enemy sorcerers, and disease. Tobacco smoke is referred to in their texts as *tatachiná rekó achý* (*rekó achý* = mortal or earthly; *tatachiná* = the life-giving mist from which the universe and all living things are believed to proceed (Schaden, 1954)).

*Timbó*, a large liana used for poisoning fish, was originally the son of *Kuaraý* (= Sun) the cultural hero. Whenever he wanted fish to eat, he told his son to wash his feet or take a bath in a stream, this being sufficient to provide him with all the fish he needed. The son was changed into a *timbó* by Charĩa, a rival of *Kuaraý*. A fight between the two rivals developed in which *Kuaraý* was momentarily overcome, but he eventually won. This battle is re-enacted in the skies whenever an eclipse occurs (Cadogan, 1959 a). Although the idea of plants being the embodiments of human beings is common throughout South America (Métraux, 1948), the story of *timbó* is the only instance of this belief which I have personally found in contemporary Guaraní mythology.

*The origin of plants*. After the world had been destroyed by fire, *Kuaraý* sent the bird *Piritaú* to see what remained of the earth. *Piritaú* found a nightshade plant (*Solanum sp.*) called *ka'á eté'í*, among the roots of which the remains of the earth had begun to expand. *Piritaú* ate the berries of the *Ka'á ete'í*. After passing through his body, the seeds sprouted and produced the *kurundi'y* (*Trema micrantha*). The seed capsules of the *kurundi'y* burst, the seeds fell to the earth and sprouted, producing the *ygarý* (cedar, *Cedrela fissilis*). All sorts of trees and plants emanated from the seeds of the *ygarý*, and the earth in due course became fit again for human beings to inhabit (Cadogan, 1959 b).

In the Pãi-Cayuá creation myth, *Ñane Ramói* caused an infinitesimally small portion of earth (*heỹ mbaguá-va rapichá* = equal to the wheel of a



spindle) to appear and then to expand to become the abode of his future sons (Samaniego, 1956). Upon the expanding earth the *para'y-ry* (= sea-tree) appeared, each branch and twig of which was a different species of tree, shrub or plant. The only tree which appeared independently was the *yvyrá reakwã* (= scented tree) or *yvyrá pajé* (magic tree). The secret or sacred name of this tree is *pira-rý*, and it is the property of *Pa'í Kwará* (= Owner of the Sun). At the time of the Conquest, according to the *Vocabulário na língua brasílica*, the morning star was called *pirá panéma*.

Our knowledge of Guayakí mythology is at present rather fragmentary, but enough has been learned of their beliefs to show that a fruit consumed by a pregnant woman influences the "nature" or "condition" of her child. Although all these Indians have names of animals, both the fruit or vegetable influencing their "nature" and the animal to which they owe their name are called *iy-rangá*, *iy-gi*, *ijá-gi*, terms which mean *trunk* or *column* (Cadogan, 1960 a, 1962). — In Mbyá lore, all trees have souls, some of which are good, others bad. The soul of the evil tree wounds people (Cadogan, 1959 a). Upon entering the forest in search of honey, the Pãi-Cayúa invoke *Yvyra Tĩ Parã Ngatú*, *Yvyrá Marangatú*, terms which might be translated "good white resounding tree, blessed tree", (Cadogan, 1959 c). The Guayakí belief and these latter beliefs are in all probability somehow related.

*The spurge tree.* *Kurupika'y* (*Sapium* sp.) is a tree which poses an interesting problem. The literal meaning of the name is: 'y (= tree), *ka'á* (= plant), *Kurupí* (= a satyr): tree which is the plant of Kurupí. Numerous authors have established the fact that *Kurupí* is a Guaraní satyr (Carvalho Neto, 1961), and ample evidence of his amorous proclivities may be found in Paraguayan folklore. The satyrs of both Mbyá and Pãi-Cayúa mythology, however, have entirely different names, and there can be no connection whatever between them and the *kurupika'y*. The origin of the name and the evidence from Paraguayan folklore provide ample proof that the tree once "belonged" to an erotic spirit or satyr of some Guaraní-speaking group which inhabited Paraguay. For further information on this subject, see Cadogan, 1950 and 1962 b.

*Relationship between the animal and vegetable kingdoms.* Fiebrig-Gertz (1923) refers to "the close relation of conceptions both of vegetable and animal character", adding that "about 25% of all vegetable items are connected with animal names". Bertoni, whose opinion regarding Guaraní botanical nomenclature differs radically from that of Fiebrig-Gertz, considers these "animal" names to be proof of logical, scientific reasoning (Bertoni, 1940, p. 153). Of 400 Guaraní plant names analysed, 104 (about 25%, as stated by Fiebrig-Gertz) are closely related to animals. Three are used indistinctly as names of animals and of plants; 61 are plants "belonging" to certain animals; while 40 are a tool, an ear, the genital organs, etc., of



different animals. — According to a legend extant in Paraguayan folklore, upon the creator or cultural hero ascending to heaven, he assigned to each animal — mammals, reptiles, birds and insects — a determined plant. Some of these “animals’ plants” are either medicinal or valued as charms. (Cadogan, 1955). While among the Guayakí, my informants referred to *jeiví*, a tree, *Patagonula sp.*, using the same name when referring to a whistling bird:

*Jeiví oky bu-ro myryngá tapi ty:*

Patagonula shoots when bees honey customary: when the Patagonula buds or shoots, hives fill with honey.

*Jeiví puká gatú go-ro chéygi wẽ u:*

“Jeiví” cries agreeably then brothers come out: the “jeiví’s” cry is a sign that the visiting season has begun.

The same is the case with *krumá*, name of the *Vitex cymosa*, also the name of a kind of hummingbird; while *wachá-wachĩ*, deer’s thorn; *chachú kybetá*, pig’s labret, and similar names, would indicate that the close relationship between the concepts of *animal* and *plant* is a characteristic of the language as a whole.

#### *Animal and plant worship*

*Animals and gods.* Several years ago I ventured the opinion, based on information obtained exclusively from Mbyá sources, that the name of *Ñamandú*, the Mbyá creator, was probably derived from *ñe’ã* (= to strive after, to pray) and *andú* (= to perceive). Information obtained later obliged me to modify this opinion, offering as the etymology of the word *ñaguá* (= jaguar); *ũ* (= black) with *nd* interposed for euphony (Cadogan, 1959 c). Müller (1934) suggests that the word may be derived from *ñandú* (= spider) or *ñandu gwasú* (= ostrich). The name of the Mbyá mother of gods, *Jachuká Chy Eté*, and the name of the Pãi-Cayuá life-giving element, *Jasuká*, are probably of animal origin. The same may be said for the Mbyá god *Karái Ru Eté* and the Pãi-Cayuá god *Karavié Gwasú*.

In other words, the names of four of the principal Guaraní gods are derived from the names of animals. This conclusion is based on analysis of fieldwork by Nimuendajú (1944), Müller (1934), Schaden (1954), Samaniego (1956), and the present writer, my contribution being mainly the interpretation of the word *jachuká*, *jasuká*. According to my Indian informants, *jachuká* is the Mbyá sacred name of a woman’s headdress which formerly was used in the ritual dance. My deduction that the word is derived from *ta-jachú* (= the big wild pig) agrees with that of Müller. It now appears, however, that this “headdress” is actually the wide part of



a tumpline which is placed on the forehead of the woman carrying an *ajaká*, the typical Mbyá basket. Therefore, the true name of *che remi mbo-jachuká-va*, the sacred name of womanhood, must be "they whom I have provided with baskets". (Cadogan, 1962 d).

Although much painstaking field work needs to be done, the information thus far presented in this article suffices to show that what might be called an "animal cult" must formerly have been widespread, and to a certain extent still persists, among Guaraní-speaking nations. Therefore, it would not be in the least surprising if the names of some of the principal Guaraní gods were linguistically related to the most feared animal, the jaguar, and one of the most useful, the big wild pig. We should note that all Guayakí personal names are the names of animals; that the Guaraní studied by Nimuendajú have two souls, one of divine origin, one of animal origin; and "the Ka'ygwã whose second soul is that of a jaguar, is not merely comparable with jaguars: he is a jaguar in human form" (Nimuendajú, 1944, p. 19). About a quarter of some 1200 personal names of Guaraní Indians listed in the parochial registers of the Paraguayan missions which have been examined, are the names of animals. Animal names are still used, to a limited extent, as sacred personal names by the Chiripá Indians (compare Métraux and Baldus, 1946; Cadogan, 1959 b, 1959 c).

There is an intimate connection between this matter of animal cults and a statement by Watson (1952) which refers to Guaraní seats: "Small, low wooden benches, carved from a single block of wood, sometimes, if not always, in the shape of animals". The name of these seats is *apyká* (*apy*, *gwapý* = to sit; *a*, *ha*, *ka* = the instrument with which to do something); and *apyká*, in the religious vocabulary of both the Mbyá and Pãi-Cayuá, is the symbol of incarnation. *Mbo-apyká* (= to provide with a seat or cause the soul to incarnate) means in effect that the creator provides the soul with a seat on earth. *Ñe-mbo-apyká* = to incarnate, to embody, to provide oneself with a seat on earth (Cadogan, 1959 a).

In summary then we may state the following points of evidence: a. The names of some of the principal Guaraní gods are probably of animal origin. b. When the soul of a Guaraní Indian is sent to earth, he is said to take a seat which is generally, if not always, in the shape of an animal. c. All Guayakí names are the names of animals. d. Twentyfive percent of the Guaraní converts whose surnames have been studied chose the names of animals. e. The Chiripá still use, to a limited extent, the names of animals as sacred personal names.

*Big Flaming Eternal Bamboo.* What has been said regarding plants in Guayakí and Guaraní mythology could be accepted as evidence of a sort of tree cult. I shall conclude this paper with a quotation from a document which, while showing the importance attributed by the Guaraní to the plant world, is at the same time proof of tree worship.



In 1956 General Marcial Samaniego requested my help in the translation of an epic poem he had obtained from the Pãi-Cayuá Indians. Since at that time I was not conversant with the Pãi-Cayuá dialect, I enlisted the aid of four leaders of that tribe (Juan Bautista Ibarra, José Arce, Agapito López, Pablo Alfonso). Also, I had to analyse a mass of linguistical data before a tolerable translation of the poem could be achieved. Among this data I discovered *Takwá Rendy-jú Ñengareté* (= the sacred chant of Big Flaming Eternal Bamboo) which originated as follows:

*Ñane Ramói Jusú Papá*, the creator, accusing his wife of adultery, resolved to abandon her and return to heaven. But leaving he sent a storm to either frighten or destroy his wife, called *Ñande Jarí Jusú* (= our big grandmother), or *Ñande Sy Eté* (= our genuine mother), her sacred name being *Takwá Rendy-jú Gwasú* (= flaming eternal bamboo). To placate her husband, she sang the following *ñengareté* (= sacred song or chant):

Perfect must my genuine mother have been  
(in bygone ages)

as she flourished her bamboo,  
as she flourished her bamboo  
for the first time.

As she danced with her bamboo  
(in bygone ages),  
as she danced with her bamboo  
for the first time.

As she raised her bamboo,  
as she raised her bamboo  
with her hand for the first time.

"To big Karavié, first,  
obediently entone long ritual chants.

"To big shaman Ñamói, first,  
obediently entone long ritual chants.

"To Ararý Vusú, first,  
obediently entone long ritual chants.

"To Tanimbú Gwasú, first,  
obediently entone long ritual chants.

"To Japarié Gwasú, first,  
obediently entone long ritual chants..."<sup>3</sup>).

For further details I must, for brevity's sake, refer my readers to the original, with translation into Spanish, published in "Revista de Antropología", X, 1962. For the matter under consideration, it will suffice to state that, according to my informant Pablo Alfonso, *Ararý Vusú*, together with his helper or lieutenant *Tanimbú Gwasú*,



cares for little plants, he cares  
for plants in their totality,  
throughout the whole extent of the earth.

*Ararý* means "skytree", and is the Guaraní name of *Calophyllum brasiliense* which grows on Jasý Retã Island near Carmen del Paraná and in the mountains of Amambái, this latter region being in the vicinity of the Pãi-Cayuá habitat. *Tanimbú* (ashes), is *Terminal* sp., and *Tanimbú yva* (= ashes tree) is *Machaerium acleatum* (Michalowski, 1960).

The ritual chant of Takwá Rendý-jú Gwasú, Big Flaming Eternal Bamboo, dictated to me by my Pãi-Cayuá friends, shows that a *sui generis* tree worship still exists among the sophisticated Guaraní remnants inhabiting eastern Paraguay, and makes patently clear that the mythology, language and folklore of the Guaraní Indians have not as yet received the attention they deserve from men of science<sup>4</sup>).

#### NOTES

1) Schaden, in both his works quoted, has referred to the differences between Mbyá, Chiripá and Pãi-Cayuá cultures. As regards the Guayakí, enough has been published to show that their culture is the most archaic of the great Tupí-guaraní family.

2) A possibly significant detail omitted from my "Cómo interpretan los Chiripá la danza ritual", though having mislaid some notes, was the fact that the potatoes growing in Okavusú were said to produce tubers above ground.

3) The original also contains the following verse:

Tupã ñaguã ma pore'ý ramo guaré  
ta-pe-ro-sy katupyrý:

which I translated as follows:

About the Tupã Ñaguã, when they did not yet exist,  
obediently entone long ritual chants.

Further fieldwork has shown that the true meaning is:

About the time the tupã (souls) had nothing to talk about,  
obediently entone long ritual chants.

This is corroborated by Montoya; see "e" = to say; che ñagua ma ndarecói = I have nothing to say, I have nothing to talk about.

It should be added that this chant refers to the time when the earth had not yet appeared, before it was covered by forests, "before souls had anything to talk about", etc.

4) As stated, the purpose of this paper is to present some data regarding animal worship and a vegetable cult in Guaraní religion and not, as might possibly be inferred, in support of the thesis that these concepts predominate in their Weltanschauung. The following — very elementary — chart will possibly be of interest in this respect:



*Gods of probable animal origin:*

Ñamandú Ru Eté	Mbyá creator
Karaí Ru Eté	Mbyá fire god
Jachuká Chy Eté	Mbyá sun goddess
Jasuká	Pãi "origin of the universe"
Karavié Gwasú	Pãi guardian of Jasuká

*Gods of evident vegetable origin:*

Ararý Vusú	} Pãi guardians of plants
Tanimbú Gwasú	

*"Personal" gods:*

Ñane Ramói Jusú Papá	Pãi creator: (t)amói = grandfather
Amõy, Améi	Sirionó principal god
Jamó Pyvé	Guayakí mythical hero
Ñande Ru Vusú	Chiripá creator = our great father
Ñande Ru Tenondé	Mbyá first god = our first father
Ñande Jarí	Pãi wife of creator = our grandmother, synonym: Flaming Bamboo.

*"Meteorological" gods:*

Amã. Sirionó god of waters and tempests. Amá = rain, in Sirionó and other dialects.  
Chonó. Thunder, central figure of Guayakí mythology.

Hiu. Sometimes used by Pãi to designate the creator; connected with iu/siu = thunder in Sirionó dialect.

Hyapú Gwasú va'é. Chiripá creator and prominent Pãi god; full title: Ñande Ru Vusú ñande rovái re Hyapú Gwasú va'é = our great father who thunders loudly in the east.

Kuaraý. Sun, the major of the twins, worshiped by Pãi, Chiripá and Mbyá under titles of Pa'í Kwará, Pa'í Reté Kwaray and Kwaray.

## REFERENCES CITED

Ayrosa, Plínio

1938. Vocabulário na Língua Brasileira. Univ. de São Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim N.º 137, Etnografia e Tupí-Guaraní N.º 23. São Paulo. (2a. edição, revista por Carlos Drumond. São Paulo, 1952).

Bertoni, M. S.

1940. Dicionario Botánico Latino-guaraní. Edit. Guaraní. Asunción.

Cadogan, León

1950. El culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes. América Indígena, X, pp. 327-333. México.
1955. Contribución al estudio de la nomenclatura guaraní en botánica. Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola, Asunción, Bol. 194.
- 1959 a. Ayvú Rapytá — Textos Míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá. Univ. de São Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim N.º 227, Antropologia N.º 5. São Paulo.



- 1959 b. Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. *Revista de Antropología*, VII, pp. 65-100. São Paulo.
- 1959 c. Aporte al estudio de la onomástica guaraní. *Boletín de Filología*, VIII, 1955-57, pp. 33-58. Montevideo.
1960. Algunos textos guayakí del Yñaró. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, IV, 4. Asunción. Mimeographed.
- 1960 a. Mil apellidos guaraníes. Edit. Toledo, Asunción.
1962. Baiõ Kará Wachú y otros mitos guayakíes. *América Indígena*, XXII, pp. 39-82. México.
- 1962 b. Fragmentos del Folklore Guaireño. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Folklóricas, III, pp. 87-109. Buenos Aires.
- 1962 c. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, X, pp. 43-91. São Paulo.
- 1962 d. The urgency of research on the Guayakí and Guaraní. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, V, pp. 155-158. Vienna.
- Searching for the origins of ojeo, je-harú or tupichúa. Unpublished.
- Colleville, M., et Cadogan, L.
1963. Les Indiens Guayakí de l'Yñaró (Paraguay). *TILAS*, Université de Strasbourg, III, pp. 41-60.
- Carvalho Neto, P.
1961. Folklore del Paraguay. Editorial Universitaria. Quito.
- Fiebrig-Gertz, C.
1923. Guarany names of Paraguayan plants and animals. *Revista del Jardín Botánico*, II, pp. 100-149.
- Haekel, J.
1955. Zur Problematik des Heiligen Pfahles. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, S. Paulo, 1954, pp. 229-243.
- Métraux, A.
1948. Ensayo de mitología comparada americana. *América Indígena*, VIII, pp. 9-30. México.
- Métraux, A., and Baldus, Herbert
1946. The Guayakí. In *Handbook of South American Indians*, I, pp. 435-444. Smithsonian Institution. Washington.
- Michalowski, M.
1960. Árboles y Arbustos del Paraguay. Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola, Asunción, publicación N.º 231. Mimeographed.
- Montoya, P. Antonio Ruiz de
1876. Tesoro de la lengua guaraní. Ed. Platzmann, Leipzig.
- Müller, P. Franz
- 1934-35. Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. *Anthropos*, XXIX and XXX. Mödling bei Wien.
- Nimuendajú, Kurt Unkel
1944. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, Berlin,



- 1914, translation by J. F. Recalde, S. Paulo. Mimeographed.
- Samaniego, Gral. Marcial
1956. Ñane Ramói Papá yepapá. Arestivo Hermanos. Asunción. Mimeographed.
- Schaden, E.
1954. Aspectos fundamentais da cultura guaraní. Univ. de São Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim N.º 188, Antropologia N.º 4. São Paulo.
1964. Ein kultischer Tanzgesang der Kayová. In Festschrift für Ad. E. Jensen, pp. 525-531. Klaus Renner Verlag. München.
- Watson, J. B.
1952. Cayuá culture change. American Anthropologist, LIV, part 2. Menasha.
- Zerries, O.
1959. Las constelaciones como expresión de la mentalidad cazadora en Suramérica. Estudios Americanos, XVII (88-89), pp. 1-18. Sevilla.



## ADOLF BASTIAN

*Herbert Baldus*

Professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo

### *Vida e obra*

Adolf Bastian nasceu em 26 de junho de 1826 na cidade de Bremen. Era filho de abastado comerciante. Estudou direito na universidade de Heidelberg, depois ciências naturais e medicina em Berlim, Jena e Würzburg, doutorando-se em medicina em Praga, em 1850. Já no ano seguinte iniciou a longa série de suas viagens pelas mais diversas partes do mundo, encerrada só pela morte longe da pátria. Viajou, primeiro, como médico de bordo, visitando, até 1859, a Austrália, o Peru, as Índias Ocidentais, o México, a China, o arquipélago malaio, a Índia e a África meridional e ocidental. Depois de reunir numerosas observações em *Ein Besuch in Salvador* (1859), publicou, já no ano seguinte, sua obra básica em três volumes intitulada *Der Mensch in der Geschichte*. Passou os próximos cinco anos explorando diversos países asiáticos. Ingressou, depois, no corpo docente da Universidade de Berlim; criou o Museu Etnográfico desta cidade, o qual, durante decênios, foi o mais importante em seu gênero do mundo inteiro, e congregou, em colaboração com Virchow, os representantes de diversas disciplinas antropológicas numa associação como cujo órgão começou a sair, em 1869, a *Zeitschrift für Ethnologie*. A elaboração do material colhido na Ásia saiu nos seis volumes de *Die Völker des östlichen Asien*, de 1866 a 1871. Nesta época apareceram, ainda, várias outras obras mostrando a multiplicidade dos interesses de Bastian, a saber: *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielbreite ihrer Veränderlichkeit* (1868), *Beiträge zur vergleichenden Psychologie* (1868), *Sprachvergleichende Studien* (1870) e os dois volumes de *Ethnologische Forschungen* (1871-73). Em 1873 Bastian organizou uma agremiação para pesquisas na África Equatorial, empreendendo, no mesmo ano, a viagem inicial descrita em *Die deutsche Expedition an der Loangokiüste* (1874-75). Reunindo coleções para o Museu de Berlim, Bastian percorreu, de 1875 a 1876, o Equador, a Colômbia, o Peru, a Guatemala e as Antilhas (*Die Kulturländer des alten Amerika*, 1878, 2 volumes), de 1878 a 1880 a Índia, Austrália, as ilhas de Fidji e Havaí (*Die heilige Sage der Polynesier*, 1885), a Califórnia e o Iucatã, de 1889 a 1891 a Caucásia, Armênia, Turquestã, Índia e Austrália, de 1896 a 1897 novamente o arquipélago malaio, de 1901 a 1903 Ceilão e de 1903 a 1905 as Índias Oci-



dentais. A morte o surpreendeu na volta desta última viagem, falecendo Bastian, em 3 de fevereiro de 1905, com 79 anos, no hospital de Port of Spain, ilha de Trinidad, depois de breve enfermidade.

### *As idéias elementares*

Bastian viveu para conquistar etnològicamente o mundo colhendo dados do maior número possível de culturas. Através da diversidade delas viu a homogeneidade da psique humana nas “idéias elementares” (“Elementargedanken”), das quais o septuagenário ainda afirma: “Não há mais remédio para quem, cego, não sente impostas à sua vista, nas paralelas que se cobrem umas às outras, as idéias elementares fincadas, imòvelmente com suas raízes férreas sôbre a vasta superfície da terra” (1898, p. 322). Efusão tão verbosa como esta caracteriza o estilo de Bastian, mas não esclarece, suficientemente, o que é “idéia elementar”. Isso achou também Karl von den Steinen (1905, p. 245) quando pediu ao seu mestre as explicações seguintes: A idéia elementar é comparável com o que o átomo era para o químico e a célula para o botânico. Pode ser abstraída dos conceitos religiosos e estéticos dos povos primitivos, das suas instituições sociais e de suas técnicas. O número das idéias elementares é relativamente pequeno, porque as possibilidades intelectuais mais simples são limitadas. São as idéias elementares as unidades primárias que constituem os organismos chamados “Völkergedanken” (“idéias dos povos”). Êstes se desenvolvem variando um do outro pela influência do ambiente físico (“província geográfica”). Bastian identifica o conceito “Völkergedanken” com o de “Weltanschauung” (“visão do mundo”), dando como exemplos a Weltanschauung indiana, a grega, a chinesa e a mexicana (ib., p. 244).

No seu capítulo sôbre Bastian, Lowie 1937, pp. 35-36) não entra em detalhes a respeito do assunto, limitando-se a resumi-lo dizendo que “por uma lei geral a unidade psíquica da humanidade produziu em toda parte idéias elementares similares” (“by a general law the psychic unity of mankind everywhere produced similar ‘elementary ideas’”). No dizer de Mühlmann (1938, p. 68), Bastian chamou de idéias elementares “conceitos básicos homogêneos” (“gleichartige Grundvorstellungen”) de natureza religiosa, jurídica, social e estética, equipando-os com uma lei uniforme de desenvolvimento. Êste, porém, assume aspectos diferentes devido a influências recíprocas entre o homem e o ambiente físico, interação na qual surgem, criados por uma entelêquia social-psicológica e diferenciados materialmente pelo respectivo local, os chamados “Völkergedanken” agrupados em “geographischen Provinzen”. O investigador tem de esclarecer, etnogràficamente, essas “idéias dos povos”, abstraindo delas, então, as “idéias elementares” que, portanto, não têm nada de concreto (*ibidem*, p. 69). Como exemplos de “idéias elementares” concretizadas em certos povos cita Mühlmann (*ibidem*) as instituições de matrilinearidade (“Mutterrecht”),



do matrimônio experimental (“Probehe”), da vendeta (“Blutrache”) e do asilo.

O líder da escola de “morfologia cultural”, Ad. E. Jensen (1963, p. 71), referindo-se à explicação do fenômeno das paralelas pela homogeneidade psíquica do homem, observa que o conceito da idéia elementar supõe um funcionamento mecanístico da alma humana, o que não é de estranhar para o século XIX, mas que hoje devia ser superado; acrescenta que a nebulosidade da hipótese bastiana sobre a psique unitária continua.

#### *Bastian e o evolucionismo*

Realizando sua obra na segunda metade do século passado, época em que o evolucionismo exerceu sua maior influência sobre o pensamento científico, não é de estranhar que também Bastian revele tendências que o fizeram receber de certos historiadores da etnologia o rótulo de evolucionista. Ainda recentemente, a autora marxista Irmgard Sellnow (1961, p. 38) o enquadrrou como “idealista” entre os representantes daquela escola, indicando como característicos de todos eles “a suposição de um princípio imamente de desenvolvimento e de uma unilinearidade do desenvolvimento, assim como a transferência de métodos de pesquisa das ciências naturais para o campo de investigação histórica”. Sem dúvida, as “idéias elementares” são dotadas de forças evolutivas, reconhecendo Bastian diferentes degraus do desenvolvimento da psique humana (cf. Mühlmann 1938, p. 69). Basta lembrar que foi ele quem chamou de “criptógamos do gênero humano” (von den Steinen 1905, p. 245), isto é, plantas sem flor aquêles povos que seus patrícios alemães costumavam designar como “Naturvölker” para distingui-los, pela maior dependência direta da natureza na qual vivem, dos mais desenvolvidos “Kulturvölker”. No que diz respeito a uma orientação pelas ciências naturais é certo que Bastian, pela sua formação universitária e seguindo a corrente intelectual de seu tempo, queria opor uma psicologia empiricamente fundamentada às especulações da filosofia idealista. Inexata, porém, é a afirmação de Sellnow referente à unilinearidade do desenvolvimento. A “uniformidade” da lei de desenvolvimento das idéias elementares faz evoluir não em uma linha só, mas numa multiplicidade de formas as “idéias dos povos” nas “províncias geográficas”. Aliás, Mühlmann (1948, pp. 98-99), mencionando que Bastian, já pela sua vasta experiência etnográfica, não podia ser “evolucionista” no sentido de Spencer, observa que aquêle compreendeu o desenvolvimento como sendo “espiralado”, com isso se opondo às opiniões predominantes da época e se aproximando de conceitos atuais. Por fim, boa parte da obra de Bastian revela-se como contribuição ao estudo da história cultural de certos países e à formação de uma história universal.

#### *Antecessores, adversários e sucessores*

No dizer de Kaj Birket-Smith (1946, pp. 8, 10-11), já o seu patrício dinamarquês Jens Kraft, a quem chama de “primeiro etnólogo, no sentido



moderno”, pelo livrinho de sua autoria sobre “as principais instituições, costumes e opiniões dos povos selvagens” publicado em 1760, explicou as analogias culturais de diferentes regiões afirmando que o intelecto tinha de se desenvolver, em toda parte, mais ou menos da mesma maneira; acresce que tem sido Bastian quem “deu a esta idéia sua forma filosófica”.

Em artigo homenageando Bastian pelo seu septuagésimo aniversário, a revista *Globus* (vol. LXX, 1896, p. 2) fala em “uma influência decisiva” da psicologia de Joh. Friedr. Herbart (1776-1841) sobre ele no atinente à passividade do indivíduo no processo do pensamento, mencionando, ainda, que essa influência também se manifesta na *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* de Lazarus und Steinthal, cujo primeiro volume saiu quase simultaneamente com *Der Mensch in der Geschichte*.

Mühlmann (1948, p. 97), por sua vez, considera esta obra como escrita no “espírito dos Herder e W. v. Humboldt”, frisando (p. 69) a importância metodológica do último, que, como criador do conceito de “Völkerpsychologie”, procurou elucidar a psique dos povos pelo estudo da língua.

Convém lembrar, porém, que o próprio Bastian (1860, vol. I, p. V) dedicou aquele seu livro à memória de Alexander von Humboldt que, como declara o autor, estimulou, pouco antes de morrer, com “palavras benévolas” a elaboração de “estas considerações psicológicas”. Enquanto a influência de Wilhelm von Humboldt sobre Bastian atingiu aspectos teóricos, a do irmão Alexander foi mais ampla e mais direta. Este procurou dar em *Kosmos*, sua obra prima, uma sinopse de tudo o que podia observar e ler, nos campos das diversas disciplinas científicas de sua época, a fim de revelar as leis do universo e harmonizar conceitos da filosofia idealista com os das ciências naturais exatas. Bastian, embora apareça, comparado com Alexander von Humboldt, o universalista, já como especialista na qualidade de etnólogo profissional, vive toda sua vida impelido pelo mesmo espírito omni-integrante que levou aquele a nunca se cansar de colher material de toda espécie em suas viagens sensacionais pelo Novo e pelo Velho Mundo, de ser ao mesmo tempo grande explorador e erudito por excelência e de fixar o máximo de dados em numerosas publicações. Esse espírito faz o bremense supor a lei geral acima mencionada pela qual surgem as “idéias elementares” e declarar que somente a psicologia, “ciência do futuro”, seria capaz de conciliar “a crença com o saber” para fundamentar uma visão uniforme do mundo (*ib.*, p. XIII). Ainda no fim de sua existência, Bastian (1903, p. 204), recomendando a aplicação da psicologia como ciência natural ao campo das ciências do espírito, indica como alvo fazer a soma de tudo o que a humanidade pensou em qualquer época e em qualquer parte, a fim de obter com esta sinopse “as bases reais para responder objetivamente às questões surgidas das necessidades espirituais do homem”. Completando o quadro das semelhanças entre Bastian e Alexander von Humboldt podemos mencionar



que ambos eram macróbios, tendo até o seu fim a cidade de Berlim como residência fixa e, apesar de tornarem-se com os anos cada vez mais solitários, ambos nunca deixaram de estimular, eloqüentemente, as pesquisas de campo dos outros.

Dos adversários coevos de Bastian destaca-se o darwinista Ernst Haeckel, para quem as principais raças humanas descendiam de diferentes espécies de antropóides, hipótese oposta ao monogenismo do teórico das idéias elementares. Adepto da popularização de conceitos científicos e, portanto, cultivando um estilo fluente, Haeckel critica acerbamente também os maneirismos complicados da expressão de Bastian que, de fato, tornaram seus escritos cada vez menos compreensíveis. É comovente ver Bastian (1895 a), ainda como septuagenário, pedir desculpas pelas deficiências da forma, alegando falta de tempo pelo acúmulo de trabalho no decorrer dos anos. Continuava ele possuído pelo “espírito omni-integrante”.

Outros ataques vieram da parte dos difusionistas. Mas o velho Bastian (1898, pp. 322-323), numa espécie de testamento espiritual, declara conciliantemente ser tão importante e indispensável o estudo das idéias elementares como o dos empréstimos e transferências, não havendo, portanto, possibilidade de controvérsia a respeito; a tarefa mais urgente da nova geração seria, porém, aprofundar a etnologia por meio de monografias ao invés de fazer teorias precipitadas.

Segundo Lowie (1937, p. 37), “Bastian anticipated many of his successors. His gospel of saving vanishing data is Haddon’s; his insistence on *proof* of assumed historical connections coincides with Boas’; like Thurnwald and Radcliffe-Brown, he postulates laws of sequence; like Malinowski he would apply anthropology to colonial government. And what are his geographical provinces but the culture areas of later research? Add his unchallenged achievement of founding a great ethnographic museum, and it becomes intelligible that he loomed as a major figure of his time.”

Clyde Kluckhohn e Olaf Prufer (1959, p. 19), analisando as influências sobre Boas, acrescentam àquela enumeração citações de considerações de Bastian (1870, p. VIII) para mostrar que este “believed that there are no racial types which determine culture” e que “he also rejects language as a classificatory criterion”, embora frisasse o valor da lingüística na pesquisa de “relações históricas” e “leis psicológicas”.

No atinente à sucessão bastiana na psicologia moderna lembra Mühlmann (1948, p. 181) que C. G. Jung, na sua hipótese de um “inconsciente coletivo”, se liga expressamente às “idéias elementares”.

Na campanha empreendida por Bastian para colher quanto antes todos os dados acerca das culturas em vias de desaparecimento surgiu, recentemente, Robert Heine-Geldern como líder continuador organizando o International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research.



## BIBLIOGRAFIA

*Obras de Bastian*

1860. *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*. 3 volumes. I. Die Psychologie als Naturwissenschaft. II. Psychologie und Mythologie. III. Politische Psychologie. Leipzig.
1868. *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielbreite ihrer Veränderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Kulturvölker*. Berlin.
1870. *Sprachvergleichende Studien*. Leipzig: Brockhaus Verlag.
1874. *Offener Brief an Herrn Prof. Dr. E. Haeckel, Verfasser der "Natürlichen Schöpfungsgeschichte"*. Berlin.
1875. *Schöpfung oder Entstehung?* Jena.
- 1881a. *Die heilige Sage der Polynesier*. Leipzig.
- 1881b. *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*. Berlin.
- 1881c. *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlin.
1884. *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. Prolegomena zur Begründung einer naturwissenschaftlichen Psychologie auf dem Material des Völkergedankens*. Berlin: Reimer.
1886. *Zur Lehre von den geographischen Provinzen*. Berlin.
1893. *Kontroversen in der Ethnologie*. I. Die geographischen Provinzen in ihren kulturgeschichtlichen Berührungspunkten. II. Sociale Unterlagen für rechtliche Institutionen. III. Über Fetische. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- 1895a. *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 2 vols. Berlin: Weidmann.
- 1895b. *Zur Lehre vom Menschen in ethnischer Anthropologie*, 2 vols. Berlin: D. Reimer.
1898. Elementargedanken und Entlehnungen. *Globus*. 74: 322-323.
1903. *Die Lehre vom Denken*, 1. Teil. Berlin.

*Obras sobre Bastian*

- Birket-Smith, Kaj 1946. *Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie*. Zürich: Orell Füssli Verlag. — (Versão portuguesa: *História da Cultura*. São Paulo: Companhia Melhoramentos.)
- Jensen, Ad. E. 1963. Mythos und Erkenntnis. *Paideuma* 9: 63-75.
- Kluckhohn, Clyde, and Prufer, Olaf 1959. Influences during the formative years. In Goldschmidt, Walter (editor), *The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of his birth. Memoir N.º 89 of the American Anthropological Association*.
- Lowie, Robert H. 1937. *The history of ethnological theory*. New York: Rinehart & Company.
- Mühlmann, Wilhelm E. 1938. *Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag. 1948. *Geschichte der Anthropologie*. Bonn: Universitäts-Verlag.
- Sellnow, Irmgard 1961. *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Steinen, Karl von den 1905. Gedächtnisrede auf Adolf Bastian. *Zeitschrift für Ethnologie* 37: 236-249.



# NOTICIÁRIO

## *VII REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, BELÉM, 6-11 DE JUNHO DE 1966*

Não tendo podido realizar-se em Brasília, para onde estava prevista, foi transferida a VII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia para Belém do Pará, onde se realizou de 6 a 11 de junho de 1966, entrosada com o Simpósio sobre a Biota Amazônica (organizado pela Associação de Biologia Tropical com a colaboração do Conselho Nacional de Pesquisas), com o qual promoveu sessões conjuntas sobre a antropologia da Amazônia. Igualmente com o Simpósio, associou-se a VII RBA às comemorações do centenário do Museu Paraense Emílio Goeldi, uma das instituições brasileiras que mais se têm destacado na promoção da pesquisa antropológica.

Circunstâncias várias, entre as quais a impossibilidade de realizar a Reunião no local e na data normalmente previstos, a época na qual foi possível efetivá-la — comêço de junho, ocasião de exames nas universidades — e a dificuldade de acesso a Belém para muitos associados, sobretudo os do centro e sul do país, impediram que a VII RBA fôsse tão concorrida quanto as precedentes. Essa restrição encontrou, entretanto, uma compensação nas oportunidades de contacto entre os antropólogos e uma grande quantidade de especialistas em ciências biológicas e em geociências, coparticipantes do Simpósio sobre a Biota Amazônica.

Foram apresentadas dezesseis comunicações e foram pronunciadas quatro conferências. Estas últimas foram as seguintes: "Amazon archeology: past, present, and future", por Clifford Evans, Smithsonian Institution, Washington, DC; "Estudos de antropologia na Amazônia", por Eduardo Galvão, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém; "Comunidades amazônicas", por Charles Wagley, Columbia University, Nova Iorque; "Grupos lingüísticos da Amazônia", por Aryon Dall'Igna Rodrigues, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Houve quatro sessões de comunicações: Arqueologia (coordenador: Clifford Evans), Etnologia A (coordenador: Eduardo Galvão), Etnologia B (coordenador: Charles Wagley) e Lingüística (coordenador: Aryon D. Rodrigues). Durante a sessão de arqueologia foi apresentada e discutida a única comunicação de antropologia biológica. Seguem-se os títulos das comunicações, com os nomes dos respectivos autores:

Arqueologia: "The archeological sequence on the Rio Napo, Ecuador, and its implications" por Betty J. Meggers, Smithsonian Institution, Washington, DC; "Resultados preliminares de uma prospecção arqueológica na região dos rios Goiapi e Camará (Ilha de Marajó)" por Mário F. Simões, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Antropologia biológica: "Estudos de biologia humana na Amazônia, retrospecto e perspectivas" por Francisco M. Salzano, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Pôrto Alegre.

Etnologia A: "Macuxí e Wapitxâna: índios integrados ou alienados?" por Edson Soares Diniz, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém; "Grupos indígenas do Tumucumaque" por Protásio Friel, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém; "Grupos Jê do To-



cantins" por Roberto da Matta, Museu Nacional, Rio de Janeiro; "Grupos Tupí do Tocantins" por Expedito Arnaud, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Etnologia B: "Constante histórica do indigenato no Brasil" por Carlos Moreira Neto, Instituto Indigenista Interamericano, México, DF; "O movimento messiânico dos Canelas" por William H. Crocker, Smithsonian Institution, Washington, DC; "Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém" por Napoleão Figueiredo e Anaísa Vergolino e Silva, Universidade Federal do Pará, Belém; "Áreas de fricção interétnica na Amazônia" por Roberto Cardoso de Oliveira, Museu Nacional, Rio de Janeiro (esta última não foi lida devido à ausência de seu autor).

Lingüística: "Notas sobre dois dialetos do Mundurukú" por Marjorie Crofts, Summer Institute of Linguistics, Belém; "Morfofonêmica Apinayé" por Patricia Ham, Summer Institute of Linguistics, Belém; "Grupos lingüísticos do Território Federal de Roraima" por Ernesto Migliazza, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém; "Large grammatical units and the space-time setting in Maxakalí" por Harold Popovich, Summer Institute of Linguistics, Rio de Janeiro; "Notas preliminares sobre núcleos oracionais contrastivos em Mura-Pirahã" por Arlo Heinrichs, Summer Institute of Linguistics, Belém (esta última não foi lida devido à ausência de seu autor).

Em confronto com as anteriores, caracterizou-se a VII RBA pela concentração dos estudos numa determinada área geográfica, sugerida pela oportunidade da realização do Simpósio sobre a Biota Amazônica. Uma sessão foi dedicada ao planejamento da pesquisa antropológica na Amazônia.

Os textos integrais das comunicações e conferências estão sendo publicados nas atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica, juntamente com as demais contribuições daquele conclave, ao passo que a Universidade Federal do Pará está publicando as atas da VII RBA, incluindo os resumos das comunicações.

Durante a Reunião foi eleita a nova Diretoria da Associação Brasileira de Antropologia para o biênio 1966-68, assim como foi renovado de um terço o Conselho Científico. São os seguintes os membros da nova Diretoria: Presidente, Manuel Diégues Jr., Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, Rio de Janeiro; Secretário, Aryon Dall'Igna Rodrigues, Museu Nacional, Rio de Janeiro; Tesoureiro, Roberto Augusto da Matta, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Com a renovação de um terço e com a eleição de mais um membro para preencher a vaga deixada por Aryon D. Rodrigues, eleito Secretário da Diretoria, passou o Conselho Científico a ter a seguinte composição: Tales de Azevedo, Universidade Federal da Bahia, Salvador; Herbert Baldus, Museu Paulista, São Paulo (eleito); Luís de Castro Faria, Museu Nacional, Rio de Janeiro; José Loureiro Fernandes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba; Artur Napoleão Figueiredo, Universidade Federal do Pará, Belém (eleito); Roberto Cardoso de Oliveira, Museu Nacional, Rio de Janeiro (eleito); Darcy Ribeiro, Universidad de la República, Montevideu; Francisco Mauro Salzano, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Pôrto Alegre (eleito); Egon Schaden, Universidade de São Paulo, São Paulo. A Diretoria e o Conselho Científico mais o último Presidente, Eduardo Galvão (Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém), constituem o Conselho Diretor da Associação.

Foi escolhida para sede da VIII Reunião Brasileira de Antropologia, a realizar-se em julho de 1968, a cidade do Rio de Janeiro.



# BIBLIOGRAFIA

BERNARD J. SIEGEL, ed.: *Biennial Review of Anthropology*, 1965. X + 297 págs. Stanford University Press. Stanford, 1965. (Preço: US\$ 8.50.)

De volume em volume, a "Biennial Review of Anthropology" vai firmando a sua posição entre os instrumentos de trabalho indispensáveis ao antropólogo. Este é o quarto da série. Em cada um deles se focalizam determinados campos da Ciência do Homem para um balanço crítico, através de cuidadosa resenha bibliográfica, do desenvolvimento das pesquisas concretas, da conquista de novas perspectivas teóricas, de recentes inovações no tocante ao método. Desta vez, os setores analisados, cada um a cargo de um ou mais especialistas, são a antropologia física (Alice M. Brues e Cleyde C. Snow), a pré-história africana (Creighton Gabel), a linguagem (John J. Gumperz), a antropologia econômica (Manning Nash), a organização social (Harumi Befu), os estudos das culturas camponesas (Robert T. Anderson), as relações entre a psicologia e a antropologia (J. L. Fischer) e a mudança cultural (Charles H. Lange).

No prefácio, Bernard J. Siegel, editor da série, destaca em primeiro lugar uma crescente diferenciação, nos últimos anos, dos temas relativos à linguagem em sua conexão com as demais esferas da realidade humana, a sociedade, a vida mental, as configurações culturais. Em segundo lugar menciona a importância cada vez maior das descobertas pré-históricas no continente africano para um conhecimento mais seguro da evolução humana em suas fases primeiras.

Sobretudo a antropologia lingüística se encontra em período de fecunda revisão. Gumperz acentua que em nada arrefeceu neste biênio o ímpeto do novo espírito peculiar à última década. As mudanças que está produzindo "dizem respeito à própria base de nossas idéias relativas ao objeto das investigações lingüísticas, à natureza do invento da linguagem, ao lugar da linguagem no sistema de símbolos sociais através dos quais os grupos sociais cooperam". (Pág. 84.) Ao lado dos trabalhos relativos ao fenômeno lingüístico enquanto tal, vão tomando vulto os que o situam de forma adequada no contexto da sociedade e da cultura. Nota-se aí uma salutar preocupação por alcançar, através de pesquisas locais ou regionais, um entendimento mais seguro da maneira pela qual o processo da mudança lingüística se vincula na realidade sócio-cultural. E parece que êsses estudos concretos, graças à multiplicidade de situações a que dizem respeito, conduzem afinal à concepção de princípios metodológicos mais satisfatórios do que os tradicionalmente empregados na descrição do bilingüismo, da aculturação lingüística e de fenômenos semelhantes.

Tal já não se há de dizer com igual otimismo da produção, aliás extraordinariamente abundante, sobre as comunidades camponesas ou de cultura rústica. No capítulo que lhes diz respeito mencionam-se nada menos de 240 trabalhos, o que, não obstante, se reduz a uma seleção limitada de uma infinidade de artigos e obras saídos a lume nestes últimos dois ou três anos. Territórios em rápida mudança, como o da China, da Índia, do Japão e dos países latino-americanos, vêm sendo os campos preferenciais para essa ordem de investigações, e é realmente notável a variedade de problemas específicos que estão sendo focalizados. Entretanto, o que não se percebe ainda é um progresso definido com vistas à necessária integração teórica de tão heterogêneas contribuições. Por outro lado, aviva-se bastante a consciência desse requisito, o que não deixa de ser promissor. Em certos setores, como nas disciplinas relativas ao comportamento e na aplicação de técnicas quantitativas, não faltam indícios de que está iminente uma renovação dos estudos de comunidades. Nem faltam esforços para se conseguir que os trabalhos globais sobre os grupos rústicos e a sua cultura ultrapassem o plano da simples apresentação etnográfica, limitação esta a que muitos deles continuam sujeitos.



Os problemas comuns ao domínio da antropologia e ao da psicologia estão representados na resenha com um total de 228 títulos, que de maneira geral testemunham uma crescente fertilização recíproca dessas ciências. Prosseguem com grande interesse as discussões sobre o afinamento dos métodos e das técnicas de pesquisa empregados por psicólogos e antropólogos e, no tocante às investigações particulares, tomam relevo as que põem em foco a distribuição sócio-cultural dos processos psíquicos, os aspectos expressivos da cultura e, em especial, a psicologia da mudança cultural.

A mudança de cultura como objeto de pesquisa antropológica no sentido restrito do termo continua naturalmente a oferecer inumeráveis questões ao cientista, mas é hoje também um campo fecundo de estudos de interesse prático. Faltam ainda as perspectivas firmes para uma conjunção eficiente da ciência e de sua aplicação, mas, ao que tudo faz crer, a análise sistemática dos fatores que presidem à preservação dos valores culturais e a sua transmissão, como vem sendo feita em alguns trabalhos modernos, fornecerá novos pontos de apoio para programas menos empíricos de mudança cultural dirigida. E esta é uma contribuição que o mundo de hoje reclama da ciência antropológica.

Não é possível fazer aqui referência mais explícita aos demais capítulos que compõem o presente volume da "revista bienal" tão criteriosamente orientada pelo Professor Siegel. Em todos eles se evidencia uma progressiva multiplicação de temas no interior do incomensurável campo da antropologia.

*Egon Schaden*

\*

J. MATTOSO CAMARA JR.: *Princípios de Lingüística Geral*. 4a. edição, revista e aumentada. 333 págs. Livraria Acadêmica. Rio de Janeiro, 1964.

Esta obra faz parte da Biblioteca Brasileira de Filologia, conhecida de todos os filólogos deste país como uma das mais valiosas coleções modernas de trabalhos científicos do gênero. O autor, que é Professor de Lingüística da Universidade do Brasil, inclui-se entre os pioneiros da pesquisa lingüística no Brasil.

Mattoso Camara, que apresenta o seu livro como "introdução aos estudos superiores da língua portuguesa", imprime-lhe caráter altamente didático, fornecendo assim um instrumento adequado para todo principiante interessado em familiarizar-se com os problemas fundamentais da matéria. A própria distribuição racional dos temas em dezenove capítulos bem equilibrados e por sua vez subdivididos em 166 unidades menores, evidencia a perícia e a competência do professor. Cada um dos capítulos traz como remate um sumário, em que se condensam as idéias principais do texto e ao qual se acrescenta certo número de "leituras subsidiárias". A utilidade dessas informações bibliográficas aumenta com a indicação precisa das páginas em que se tratam os respectivos temas. Esta maneira concreta de conduzir o leitor às fontes tem não somente valor informativo, mas também a vantagem de mostrar ao estudante a necessidade de ir além do texto que tem em mãos e empreender, por sua própria conta, a exploração da literatura científica. Constitui, assim, um estímulo à pesquisa.

O âmbito da lingüística geral, como a concebe e apresenta o autor, abrange a definição do objeto lingüístico, a fonética geral, as significações lingüísticas, problemas gramaticais (com atenção especial para o gênero como categoria nominal e para o aspecto como categoria verbal), os mecanismos da evolução histórica das línguas, aspectos sociológicos do fenômeno lingüístico e, por fim, o problema da classificação das línguas humanas em geral. Poderão os especialistas divergir no tocante à estruturação da ma-



téria, cujo valor didático está fora de dúvida, mas que por isso mesmo não poderia deixar de obedecer a um critério seletivo. De qualquer maneira, êste foi aplicado com inteligência e habilidade, de forma a resultar um esquema de exposição que cobre grande parte da temática essencial da lingüística geral moderna.

De modo geral é, pois, bastante vasto o horizonte descortinado pelo autor. Para uma introdução aos estudos superiores da língua portuguesa teria sido suficiente uma orientação básica no âmbito das línguas indo-européias, isto é, na linha clássica do esquema tradicional derivado da gramática latina e segundo os cânones do método dedutivo. Em grande parte o texto obedece a essa orientação, mas não se restringe a ela. Mattoso Camara, colocando-se na perspectiva mais ampla hoje predominante sobretudo na lingüística americana, trata em pé de igualdade a todos os idiomas do mundo. Com maior riqueza de elementos descritivos e por via principalmente indutiva, utiliza, assim, abundante material não-indo-europeu para esclarecer e exemplificar as suas proposições teóricas. Dessa forma deixa patente que não poucos ensinamentos da lingüística clássica, por esta tidos como de validade absoluta, não passam de relativos quando encarados à luz das modernas investigações de etnólogos e lingüistas (Ferrand, Lévy-Bruhl, Malinowski, Nimuendajú, Pizzagalli, Sapir, W. Schmidt).

Por isso mesmo desejaria o leitor que essa obra de lingüística geral, escrita com vistas a estudos superiores da língua portuguesa e destinada ao público brasileiro, constituísse também, subsidiariamente, uma introdução ao estudo das línguas indígenas. O autor se absteve de lhes dedicar um capítulo, que sem dúvida seria recebido com grande agrado. Talvez por causa da complexidade do assunto, preferiu reservá-lo para um volume especial.

*Arnold von Buggenhagen*

\*

FRESE, H. H.: *Anthropology and the Public: the Role of Museums*. 252 págs., com ilustrações. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, n.º 14. E. J. Brill. Leyden, 1960.

Seis anos após sua publicação, esta tese de doutoramento de H. H. Frese, organizador do departamento educacional do Rijksmuseum voor Volkenkunde de Leyden, Holanda, nada perdeu de seu interesse e atualidade, constituindo magnífico trabalho de pesquisa dentro do negligenciado campo das relações entre a antropologia, os museus e o público.

Baseado em inquéritos preliminares entre o público visitante do museu de Leyden, o autor define o museu etnográfico como (a) instituição responsável pelo armazenamento e preservação de coleções de artefatos, (b) centro de pesquisa científica de culturas não-ocidentais e (c) instituição educacional. Através de questionários enviados a museus da Áustria, Bélgica, Dinamarca, França, Alemanha, Países Baixos, Noruega, Suécia, Suíça, Reino Unido, Austrália, Nova Zelândia, Canadá e Estados Unidos — selecionados devido a semelhanças de natureza e conteúdo, além de se terem originado dentro do mesmo processo histórico, Frese situa a problemática investigada nas formas assumidas pela interação desses três principais aspectos dos museus e procura esclarecer o seu papel de intermediários na comunicação dos resultados da pesquisa antropológica ao público leigo e especializado.

Metodologicamente, a obra procura "the anthropological approach to the non-western cultures that are the subject of the museums; a similar approach to the institutions themselves, with respect to their origin and typological diversity; a more penetrating



*inquiry into their interaction with the main schools of thought in anthropological theory; and, finally, an attempt to give an anthropology of the western public*". (p. 3) O conceito de educação é considerado em termos de suas implicações antropológicas e definido em vista do papel intermediário do museu em relação ao público.

Os seis capítulos que se seguem — *The museums, Anthropology and the museums, The museum and the public, The museums, cultural anthropology and the western public, The exhibition: means and methods, e The auxiliary means and methods* — encerram simultaneamente duas características fundamentais: cada capítulo pode ser considerado como uma unidade fechada, exaustivamente explorada. Veja-se no primeiro, por exemplo, a tentativa de um histórico dos museus à luz da influência da expansão político-econômica das potências ocidentais do século passado, do desenvolvimento de uma ciência autônoma do homem e seu significado para as coleções de curiosidades preexistentes; ou então, no mesmo capítulo, uma tipologia dos museus segundo o critério da orientação, científica ou não. Veja-se também o capítulo III, em que o autor constrói uma tipologia do público segundo o critério dos interesses que levam o homem ocidental a visitar um museu. Atenção especial lhe merece a caracterização do "público nôvo", atualmente a maioria real ou potencial de todos os visitantes, examinado à luz da análise de Mannheim relativa à "transition from the liberal democracy of the few to real mass-democracy". Ainda dentro dessa consideração da obra por capítulos, citem-se as duas últimas unidades — *The exhibition: means and methods e The auxiliary means and methods* — em que o conservador de museu encontrará numerosas sugestões úteis para o aperfeiçoamento de seu trabalho educacional em termos de vantagens e desvantagens das exposições permanentes e temporárias, dos métodos sistemático, estético e funcional de arranjo do material, dos recursos áudio-visuais, da problemática da perspectiva temporal e dos fenômenos de aculturação.

Essa, portanto, é uma das possibilidades de encarar e utilizar a obra de Frese. A outra característica, aparentemente paradoxal em relação à primeira, é a sua ambição integradora: os seis capítulos apresentam-se de tal modo encadeados, como os próprios títulos estão a indicar, que o trabalho se impõe como um modelo de atividade intelectual, de pesquisa e de redação.

Da análise em separado dos museus, da influência mútua entre estas instituições e a ciência do homem, e das relações do público com o museu, o autor chega, no quarto capítulo, à constatação da natureza ambivalente dos museus etnográficos: "Fundamentally, the anthropology museums are western institutions, employing scientific means of interpretation and explanation developed in western society, and serving a western public. The non-western cultural heritage, which they dutifully store, is made subservient to such use. At the same time, however, the museums, as well as anthropology itself, are bound to store and preserve artefacts and related documents which in themselves, though being in the possession of western institutions, originated in other cultures. For this reason the anthropology museums are the virtual outposts of a non-western world within western culture and society. At the same time, they are the material representations of the wide and all-inclusive world view which so much characterizes western culture. In brief, they are a meeting-place for different cultural traditions". (p. 97).

Os museus etnográficos, considerados como instituições científicas em relação à antropologia e instituições educacionais em relação ao público, estão fundamentalmente envolvidos no processo de traduzir modos estranhos de vida em termos inteligíveis para os participantes da cultura ocidental, o que implica profundo conhecimento dos fenômenos estudados e igual compreensão do público ao qual se destina essa tradução cultural. E é neste nível que os museus se ressentem da falta de um reajustamento de suas pers-



pectivas: o estudo de culturas estranhas e da cultura humana em geral parecem absorver as atenções de tal maneira que a própria cultura do especialista é freqüentemente negligenciada. A interpretação antropológica não chega a sugerir as qualidades imponderáveis que caracterizam uma cultura e que correspondem aos interesses principalmente afetivos da grande massa do novo público que converge para os museus. Neste sentido, a antropologia, chamada por Frese a ciência da tradução cultural, exige uma reinterpretação de suas funções a fim de emprestar à exposição um significado pessoal para cada uma das categorias do público visitante, comparável ao significado que a interpretação antropológica assume para os antropólogos profissionais. Em resumo, "in various modes of application, the science and art of cultural translation represent the education which the anthropology museums communicate to a differentiated public. This conclusion shows how the scientific and the educational aspects of the museums are interrelated, the former being a condition of the latter. Secondly, it provides an adequate formulation of the museum education itself in terms of the anthropological subject-matter. Moreover, it shows where the diverging interests of science and the public meet, and how they are differently served. Finally, it indicates the organic relation between science and the arts..." (p. 199).

Em apêndice, figuram os resultados do questionário enviado a 65 museus etnográficos entre 1957 e 1958, dos quais 40 responderam à solicitação e 7 outros foram visitados pelo autor. Seguem-se uma excelente bibliografia sobre os assuntos discutidos e 26 fotografias que abordam sobretudo aspectos técnicos da exposição museológica.

Trata-se de obra recomendada não só ao homem de museus, mas também aos que se interessam pelas implicações da antropologia para a educação das massas e, ainda, àqueles que valorizam o prazer que proporciona a leitura de um trabalho inteligente e esteticamente montado.

*Thekla Hartmann*

\*

CAROLINE FURNESS JAYNE: *String figures and how to make them*. A study of cat's-cradle in many lands. XXIII + 407 págs., com ilustrações. Dover Publications Inc. Nova Iorque, s. d. (Preço: US\$ 2.00).

"In Ethnology, as in other sciences, nothing is too insignificant to receive attention" são as palavras iniciais da introdução escrita em 1905 por Alfred C. Haddon para este cativante trabalho reeditado pela Dover em 1962. Uma nova cópia, infelizmente não datada, é a que apreciaremos em seguida.

Embora a autora apresente como objetivos da pesquisa apenas atrair outros estudiosos para o assunto e ampliar o número de aficionados deste passatempo, as páginas introdutórias de Haddon e a coleta do material entre os mais diversos grupos tribais oferecem interesse também aos etnólogos, pesquisadores de campo e museólogos, principalmente àqueles que têm preocupações de ordem comparativa ou que se encontram às voltas com problemas de terminologia e descrição de técnicas e artefatos.

Aos primeiros interessará a tentativa de Haddon de estabelecer uma tipologia provisória dos "cat's-cradles". Caracteriza assim um *tipo asiático* e europeu em que "two strings pass around the back of each hand, and the crossing loops are taken up by the middle fingers", manipulado invariavelmente por duas pessoas; e um *tipo oceânico* ou americano, executado individualmente, em que "there are no strings at the back of the hand, and the crossing loops are taken up by the indices". Haddon chama a atenção para



as implicações simbólicas do último tipo, muitas vezes acompanhado de palavras ou cantos, representando freqüentemente pessoas, incidentes ou objetos relacionados com religião, mitologia e magia. "These facts are interesting and suggest that we have here to do with some symbolism that has in course of time become obscured. On the other hand, it may merely be a pastime, and the figures and designs may be nothing more than casual illustrations of mythology, as they are of innumerable natural objects".

A autora apresenta 97 exemplos de "cat's-cradles", ilustra com desenhos claros e bem representativos os vários movimentos necessários para a obtenção da figura final, registrando ainda a procedência e denominação nativa das figuras e, sempre que possível, o nome e significado dos movimentos. As dificuldades de coleta do material provavelmente não permitiram estabelecer as ocasiões em que tais "jogos" são realizados, o que seria de grande interesse. O trabalho é fartamente documentado do ponto de vista bibliográfico e oferece bons subsídios para estudos do simbolismo entre sociedades tribais.

*Thekla Hartmann*

\*

ALFRED RUSSEL WALLACE: *The Malay Archipelago. The Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise. A Narrative of Travel with Studies of Man and Nature*. XVII + 515 págs., 51 ilustr., 10 mapas. Dover Publications, Inc. Nova Iorque, 1962. (Preço: US\$ 2.00).

As excursões de Wallace pelo Arquipélago Malaio entre 1854 e 1862 inscrevem-se entre as mais notáveis emprêsas das ciências naturais no século passado. O sábio regressou à pátria com uma coleção de 125.660 espécimes de animais, mormente insetos, muitos dos quais até então desconhecidos. Dezenas de trabalhos sobre esse material apareceram em revistas especializadas. A magnífica descrição da viagem, entremeada de observações científicas e destinada a um público menos restrito, foi recebida com vivo interesse, alcançando sucessivas edições, que se esgotavam em pouco tempo. A viagem coincidiu com a época em que o autor concebeu a teoria da seleção natural, que induziu Darwin a dar a conhecer a sua grande obra sobre a origem das espécies, baseada na mesma idéia fundamental. Para o leitor de nossos dias interessado na história do pensamento científico, o famoso livro de Wallace assume significação especial na medida em que a apresentação dos dados ultrapassa o nível simplesmente descritivo, sugerindo, embora perfuntoriamente, o alcance teórico entrevisto pelo autor. O antropólogo encontra aí páginas brilhantes, ricas em observações concretas sobre o aspecto físico, a cultura material, a vida econômica e os costumes de uma série de tribos nativas de toda a área. Há, inclusive, considerações de filosofia social e cultural. Um capítulo final sobre as raças do arquipélago malaio traz como remate acerbas notas críticas sobre a civilização européia, idéias que contrastam com a euforia geral reinante no século dezenove face às conquistas técnicas e intelectuais da época.

Com a reedição dessa clássica narrativa de viagem, num volume bem impresso e barato, a Dover Publications prestou apreciável serviço aos estudiosos, especialmente à juventude universitária. Esta precisa ter acesso mais fácil aos textos representativos do período em que se lançaram os fundamentos da ciência moderna.

*Egon Schaden*

\*



ADOLF E. JENSEN: *Myth and Cult Among Primitive Peoples*. Traduzido por Marianna Tax Choldin e Wolfgang Weissleder. X + 349 págs. The University of Chicago Press. Chicago e Londres, 1963. (Preço: US\$ 8.75).

Na história do pensamento etnológico, o esforço de interpretar as religiões primitivas, e principalmente o de explicar-lhes a origem, tem feito surgir as mais disparatadas teorias. E. B. Tylor, por exemplo, julgava ter encontrado no animismo, isto é, numa concepção primordial de almas e espíritos, as raízes da criação das divindades e de tudo o que dela decorre. Marett e Preuss, por seu turno, postulavam uma forma de magia pré-animista, ou seja, a crença numa força mágica impessoal inerente a seres humanos, animais, plantas ou coisas, como estágio preliminar da imagem de um mundo sobrenatural povoado de personagens responsáveis pela ordem da natureza e pelo destino dos homens. Para a teoria do monoteísmo primitivo, ardorosamente defendida por A. Lang e W. Schmidt, a concepção duma divindade suprema, análoga à do Cristianismo, teria dominado as religiões mais antigas, das quais o politeísmo, o animismo e a magia se teriam derivado por degenerescência. Entre essas posições extremas situam-se outras tentativas de explicação, tôdas elas condenadas desde o início a não passarem de meras conjecturas ou, quando muito, de hipóteses mais ou menos verossímeis.

Dentre os etnólogos contemporâneos, um dos que mais se empenharam em reexaminar o problema ou alguns de seus aspectos cruciais à luz do material etnológico reunido nos últimos decênios foi o Professor Ad. E. Jensen, antigo diretor do Instituto Frobenius da Universidade de Frankfurt. Uma de suas obras principais, "Mito e Culto entre Povos Primitivos", agora traduzida para o inglês, voltou a ser objeto de intensa discussão no meio dos especialistas.

Trata-se de livro conceituoso e estimulativo, que reflete um esforço genuíno de obter maior clareza em assunto notoriamente controvertido. Apesar da oposição radical às teorias de outros sábios, tem o mérito de não pretender uma explicação definitiva, mas uma compreensão mais aceitável. Tem o mérito, também, de deixar claro, através de exemplos concretos, que idéias antigas e errôneas tendem a persistir com virulência a tôda prova como verdades estabelecidas, ainda quando delas se tenham afinal desdito os próprios autores, virulência que se manifesta não somente entre etnólogos, como entre representantes de outras disciplinas que se aproveitam dos dados da etnologia. Não surpreende, por isso, o tom veemente com que Jensen refuta essas velhas idéias, que se deveriam supor mortas, nem a repetição quase fastidiosa dos argumentos em contrário. Outro mérito da obra — alguns diriam talvez defeito — é o de constituir uma análise coerente com uma determinada teoria etnológica, a da morfologia cultural, isto é, com uma concepção definida das culturas e de sua dinâmica. De onde, porém, a necessidade de o leitor, para apreciar as conclusões, se colocar no mesmo universo teórico, e, no caso, aceitar como plataforma os postulados da escola de Frobenius. É que a etnologia, apesar de ciosa de seu caráter científico, não alcançou ainda a maturidade que se exprima numa linguagem comum ou, por outra, num corpo de conceitos fundamentais aceito ou pelo menos compreendido pelos representantes das várias escolas. Quanto a Jensen, cumpre em todo caso reconhecer-lhe a tendência salutar de despir até certo ponto a explicação paideumática da cultura daquele cunho por demais intuitivo que lhe imprimira Frobenius. E se emprega, como não podia deixar de fazer, o esquema e as categorias de análise propostos pelo fundador da escola, nem por isso o seu raciocínio deve ser acoimado de esotérico. Abdica mesmo em grande parte de sua posição histórico-cultural, para encarar o fenômeno religioso entre os povos tribais por um prisma psicológico e dentro de uma perspectiva mais ampla.



Côncio dos limites naturais da explicação etnológica do fenômeno religioso, Jensen se abstém desde logo de especular sobre o que teria sido a primeira religião da humanidade, problema que por certo nunca se resolverá. Tampouco se propõe submeter a uma análise científica a natureza da religião, que — pela simples inexistência dos necessários critérios objetivos — resiste a um tratamento dessa ordem. Por outro lado, considera legítimo examinar o mito e o culto, isto é, as formas concretas pelas quais o mistério da religião se manifesta, no intuito de compreender-lhes o sentido primevo e os fundamentos psicológicos, o que procura conseguir através da reconstrução dos processos criadores que lhes deram origem. Esta definição precisa dos objetivos e do método confere à discussão uma coesão interna rara nas obras do gênero.

Diante da evidência do material etnográfico hoje disponível, já não há razão para se contestar o postulado básico de que o homem, desde que merece este nome, tem sido portador das faculdades intelectuais e espirituais que hoje o caracterizam e que se manifestam em todas as culturas. Mito e culto seriam, pois, ao menos virtualmente, tão antigos quanto a própria humanidade, o primeiro como expressão da natureza cognitiva do homem, o segundo, de sua natureza representativa. De bom grado se acompanha também o autor quando se nega a ver no mito nada mais do que uma forma rudimentar de ciência e na magia um estágio preliminar do culto. Mas talvez os fatos não justifiquem de todo a maneira radical com que Jensen se firma em seu ponto de vista e que se deve entender por certo como recurso para melhor marcar a oposição a hipóteses obsoletas, aliás não menos radicais. Admitindo embora de início que todas as faculdades humanas são ativas na criação cultural, exclui a interferência da indagação causal na origem do mito genuíno e considera incompatível com a gênese do culto a vontade de influenciar a natureza ou os poderes sobrenaturais. Tal restrição, entretanto, tende a limitar a imagem do homem tomada como ponto de partida e na qual estão implícitos o raciocínio lógico-causal e a atitude finalista. Se no decorrer de sua história (na fase de “aplicação”) o mito, à medida que vai perdendo o sentido de origem, se revela tão vulnerável ao pensamento causal, a ponto de não raro reduzir-se a uma narrativa etiológica pura e simples, e se, por sua vez, cerimônias de culto nesse processo acabam por transformar-se muitas vezes em práticas mágicas, dir-se-ia — e o próprio autor o reconhece a certa altura — que a forma original (a “expressão”) já traz em seu bôjo o germe dessa “decadência”. Mesmo em sua forma autêntica, mito e culto são afinal, um e outro, maneiras de dominar psicologicamente a realidade, tal como o são, em plano diverso, a ciência e a magia propriamente ditas. Também o elemento lógico-causal se afigura presente a seu modo no mito, assim como a intenção finalista (não necessariamente específica) é ativa também no culto. Aliás, além de conter a função etiológica do precedente mítico, tão manifesta em tantos exemplos que parece difícil descartá-la como alheia à natureza do mito, este, entre outras coisas, como bem assinala Jensen, faz viver no homem uma parte do divino poder criador e do domínio dos deuses sobre a natureza. Se isto não é ciência nem magia, corresponde ao menos funcionalmente a disposições fundamentais do espírito que lhes dão origem. Certo, o mito atende às solicitações do intelecto apenas na medida em que o contexto cultural oferece os necessários estímulos. Uma vez que a verdade mítica é de cunho antes de mais nada vivencial e relativa em essência ao mistério da vida e não aos fenômenos passíveis de redução quantitativa, ponto em que o autor insiste com razão, o caráter causal tende naturalmente a ser obliterado ou enfreado, ainda mais por causa da experiência emocional que se associa ao mito como fundamento, que é, de toda religião. De modo semelhante, culto é representação do mito e, como diz o autor, uma demonstração da ordem nele expressa. Mas, embora não se



chegue a afirmar com Bergson que a magia é inata ao homem, talvez devamos considerá-la, com Radin, tão antiga quanto ele. E se não excluimos da gênese do culto a idéia de um poder que nêle se manifeste, seria estranho que êste poder deixasse de ser concebido desde logo como recurso para a solução de problemas da vida humana.

Não há motivo, enfim, para, aceitas as premissas e os postulados do autor, se discordar da afirmação de que o fator discursivo e a idéia da eficiência do ritual religioso deturpam ou desgastam aos poucos o sentido original do mito e do culto, incrementando-se na proporção em que a curiosidade do intelecto, presente *ab initio*, deixa de satisfazer-se com uma cognição predominantemente intuitiva do mundo e na medida em que a expectativa de salvação se impõe à representação cerimonial. A nossa reserva se refere a uma barreira intransponível que se interponha, de um lado, entre o raciocínio e a faculdade cognitiva responsável pela criação mítica e, do outro, entre os atos genuínos de culto religioso e os mágicos, de intenção finalista. Aliás, o próprio autor, fazendo a síntese de seu livro, tem a prudência de temperar a posição assumida, declarando que se trata de não considerar o pensamento lógico-causal como fator decisivo na gênese do mito. As distinções rigorosas são necessárias como categorias científicas e como instrumentos de análise. Mas todos sabemos como é difícil enquadrar nelas os fenômenos humanos, tão complexos em sua manifestação concreta.

Egon Schaden

\*

JACQUELINE ROUMEGUÈRE-EBERHARDT: *Pensée et Société Africaines: Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*. 99 págs. Cahiers de l'Homme, Nouvelle Série, III. Mouton & Co. Paris e Haia, 1963.

Jacqueline Roumeguère-Eberhardt oferece-nos neste trabalho fragmentos de imenso material recolhido no decorrer de suas pesquisas de campo, entre populações que a viram nascer, que a aceitaram desde a infância nas tribos como membro, e que a viram com tóda a naturalidade seguir, nas escolas femininas de iniciação, a mesma aprendizagem que as meninas indígenas. A essa circunstância se deve um dos caracteres originais da obra: dos fatos que pesquisa, a autora possui um conhecimento "de dentro", obtido através de sua educação e do perfeito domínio dos dialetos nativos, que anulam quaisquer barreiras culturais entre ela e os pesquisados.

Outras qualidades são a precisão e o rigor da análise sociológica, sempre enraizada ao nível mais empírico do material colhido, e desenvolvida segundo as correntes sociais internas que os fatos pesquisados ao mesmo tempo seguem e comandam. A articulação dos fatos se organiza segundo a lógica que lhes é particular, a qual se desprende do próprio material e se cristalizara já no ensinamento que a autora recebeu dos oficiantes, dos instrutores ou dos sacerdotes, dos quais foi discípula no decorrer de sua iniciação; tal lógica se exprime através de um processo dialético entre pensamento e sociedade, que, porém, nada deve a sistemas filosóficos ocidentais, nem mesmo à tríade sumária tese-antítese-síntese. No sistema de pensamento dos Bantu ocidentais, não se vislumbra jamais a noção de contradição, própria à lógica aristotélica; as articulações dialéticas são dominadas por duas noções-chave, a de Efetivação-Potencialização, e a de Dualidades Complementares, ora sinérgicas, ora antagônicas; ou então ao mesmo tempo sinérgicas e antagônicas.



Tomemos, por exemplo, o segundo ensaio, "A noção de vida, base da estrutura social". Estamos diante de dois termos aparentemente contraditórios, pois um, a vida, é espontâneo e imprevisto, enquanto o segundo, a sociedade, é antes construído e rígido. Ambos se exprimem por dois sistemas sociais opostos nas tribos Venda, cujo antagonismo é resolvido pelas posições que o indivíduo é levado a ocupar no decorrer da vida. Em cada uma das cinco etapas que percorre na existência, o indivíduo Venda ocupa posições sociais que pertencem sempre aos dois sistemas. Enquanto criança, pertence ao mesmo tempo ao pai e à mãe; o pai representa o poderio social com sua ordenação rígida; a mãe representa a vida e seu poder criador. O comportamento do indivíduo, escolhendo ora uma, ora outra das alternativas que os sistemas lhe oferecem, efetua o ajustamento necessário entre uma e outra.

Esta mútua adaptação é ainda melhor explicada no capítulo seguinte, "Complementaridade antagônica das famílias paterna e materna entre os Venda". Através da terminologia de parentesco, Jacqueline Roumeguère-Eberhardt demonstra o antagonismo entre ambas, mas mostra também como é anulado de diversas maneiras na existência quotidiana no comportamento dos indivíduos, permitindo um equilíbrio que deve ser constantemente refeito, mas que não deixa de persistir. O casamento com a filha do tio materno, por exemplo, é preferencial; todavia, a espôsa deve ser escolhida pelo "conselho de família" da linha paterna, que determina qual será a espôsa principal. A oposição entre estes dois princípios é anulada no momento da ação: a escolha do "conselho" se fixará em geral na filha do tio materno. Mas se esta escolha não se realiza, outros ritos sacramentarão o casamento e torná-lo-ão "de acordo com a ordem natural", apagando a anomalia. Vê-se, pois, que estamos diante da rigidez das regras sociais, de um lado, e, de outro, diante de todos os pequenos detalhes que permitem à realidade sempre em movimento concordar com os princípios.

Tais tendências, que talvez possam parecer opostas, são na realidade complementares. Toda sociedade precisa organizar-se visando à conservação da hierarquia social. Mas toda sociedade é formada de seres humanos vivos e criadores: é preciso contar com suas iniciativas, sua faculdade de invenção, suas afeições. O comportamento dos indivíduos é o meio pelo qual os dois aspectos se adaptam um ao outro.

Não podemos descrever todos os pequenos ensaios que formam este livro, cuja riqueza alongaria por demais esta resenha. Queremos assinalar também que nos pareceram notáveis os capítulos "A dialética dos tempos sociais entre os Bantu do Sudeste", e "Espaço físico, espaço social e espaço mítico entre os Bantu do Sudeste". São temas até agora pouco tratados em Antropologia Social e sobre os quais a autora traz contribuições novas. Além de apresentar material que promove as reflexões estimulantes do teórico, o trabalho fornece um conhecimento empírico aos pesquisadores devido à clareza didática da exposição. Pequeno volume de elevado valor, não pode deixar de figurar na biblioteca dos estudiosos da matéria.

*Maria Isaura Pereira de Queiroz*

\*

ESTHER S. GOLDFRANK, ed.: *Isleta Paintings*. Introdução e comentário de ELSIE CLEWS PARSONS. XVI + 299 págs., com ilustrações. Smithsonian Institution. Washington, 1962.

Esta obra, bastante singular quanto à sua origem, vem somar-se à imensa bibliografia sobre os índios Pueblos, do Arizona e Novo México, grupo nativo que uma série de circunstâncias favoráveis converteu, desde fins do século passado, no objeto mais



constante da literatura antropológica. Por isso mesmo, por trás daquela associação tão conhecida das *kivas* subterrâneas, das casas-fortalezas conglomeradas em “pueblos”, do riquíssimo ciclo anual de cerimônias que, distribuídas pelos doze meses do ano, ritmam sua vida social e lhe dão um cunho nitidamente ritualístico, com seus sacerdotes, suas danças mascaradas, seus *kachinas* personificados, os figurantes necessários dos ritos de iniciação, e de outros tantos traços que imprimem à ocupação do grupo o caráter de uma área cultural bem caracterizada, o leitor habituou-se a esperar sempre por algo inédito. Quer seja um nôvo detalhe significativo, sonogado até então à observação do estudioso, quer um nôvo sentido de suas práticas pelo rearranjo do já conhecido, num nível menos semântico e mais preocupado com revelar a homologia de padrões nos vários planos da organização social, ou, ao contrário, as suas diferenças entrosadas, na constituição daquilo que Laura Thompson denominou “estrutura lógico-estética” dessa cultura.

Elsie Clews Parsons, falecida em 1941, foi uma especialista em Pueblos. Sua grande obra, *Pueblo Indian Religion*, em dois volumes, publicada em 1939 pela Universidade de Chicago, constitui o remate de uma carreira grandemente dedicada a êsses índios, bastando, para atestá-lo, que se passe em revista o *American Anthropologist*, de 1917 a 1939, onde uma série de artigos de sua autoria cobrem os mais variados aspectos da vida do grupo e também as várias subdivisões internas dêste, representadas por isolados dispersos e nada menos do que quatro famílias lingüísticas.

Isleta, o cenário do presente trabalho, é uma cidadezinha dos Tiwa meridionais que, juntamente com os Keres, constituem a divisão dos Pueblos Orientais (menos conhecidos que os Acoma, Zuñi e Hopi, que são Pueblos Ocidentais), falam o Tanoano, situam-se no Rio Grande, ao sul de Albuquerque (Nôvo México), foram um dos primeiros Pueblos a sofrer a influência espanhola, e contam hoje com uma população de 1200 pessoas.

A obra nasceu quando, lendo uma descrição do grupo apresentada por Elsie Clews Parsons, incluída no *47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1932), um isletano se propôs a ilustrar o trabalho com aquarelas, oportunidade que teria de obter algum dinheiro, “uma vez que não dispunha de nenhum meio de ganhar a vida” e por isso esperava, como êle próprio se expressou em inglês, “to get good help” pela colaboração, que deveria ser mantida em absoluto sigilo, e, aceita a proposta, durante cêrca de 5 anos a antropóloga recebeu mais ou menos 140 quadros que, juntamente com as cartas e notas explicativas, estão arquivados na *American Philosophical Society* (Filadélfia). O presente trabalho é uma reprodução dos originais.

À exceção das três primeiras pranchas, relacionadas com o nascimento, a cura e a morte, e das duas últimas, representando fetiches de pedra, “bastões-preces” e “penas-preces”, as demais foram ordenadas segundo o critério do ciclo cerimonial do ano. Tôdas elas são acompanhadas de legendas contendo informações prestadas por Filipe (o pseudônimo do autor), que aliás domina perfeitamente o inglês. Os desenhos são por êle anotados a lapis, cuidadosa e pormenorizadamente (com os nomes nativos, quando é o caso), como êles próprios são de cunho detalhista e põem em destaque, como se fôsse em negrito, os aspectos significativos que só um iniciado poderia evidenciar.

Da cena de um sepultamento, tiramos a seguinte legenda, bastante significativa do grau de aculturação do grupo, da qual Filipe deve ser um representante se não típico, pelo menos não raro:

“Nosso filho(a) acaba de ser chamado e nos foi subtraído. Nosso grande pai precisa dêle mais do que nós. Nosso grande pai precisa dêle em alguma parte, talvez na religião Batista ou na nossa pobre religião nativa, de maneira que o levou embora, e nós o entregamos à nossa Mãe Terra para que se alimente de seu corpo. Assim como um



dia ou uma noite ele nasceu para este mundo, assim também um dia ou uma noite teve de morrer. (...) E cumpre-nos voltar ao seu lugar, onde ele levou uma vida pobre, onde viveu pobremente, para decidir mandar um homem do seu clã (grupo do Milho) comer e dormir na casa do falecido durante quatro dias, conforme manda o nosso modesto preceito indígena se alguém estiver disposto a se oferecer bondosamente para cumprir essa missão" (p. 70).

É mais que provável que advenham dêse grau de aculturação as contraditórias atitudes de Filipe, a comovente expressão da sua ambivalência. Ver-se bastante Pueblo para exigir o anonimato de medo do ostracismo (num grupo equipado com tão grande número de mecanismos preservadores de distância e restauradores de limites sociais em relação ao branco), malgrado afirmar o seu destemor perante as velhas crenças, segundo as quais da sua colaboração lhe poderia advir a morte mágica, e apelar para o branco, fornecendo-lhe justamente retratos cerimoniais (numa cultura na qual é tabu tirar fotografias e na qual, exceção feita à comemoração do dia de Todos os Santos, o branco está excluído das cerimônias, como o estão, de algumas, até mesmo índios não-membros do grupo encarregado); apresentar êses retratos com o conhecimento minucioso de "expert" participante e, ao mesmo tempo, pondo-se o bastante no lugar do "outro" para poder identificar os pontos fracos da sua percepção da cultura nativa e corrigi-los.

Malgrado a insistência da antropóloga, poucas são as cenas sobre a vida cotidiana (o que equivale a dizer que a mulher é personagem raramente presente), fato compreensível num povo que fez do cerimonial um aspecto tão dominante e impregnante da sua vida, que tem sido por ele caracterizado, e que fundamenta, certamente, a conhecida dificuldade de se obterem dos Pueblos autobiografias. Como diz Leslie White, qualquer esforço nesse sentido acaba sempre em pouco mais do que relatos de experiências ritualísticas.

Só algumas pranchas são em cores; as demais (embora os originais sejam todos coloridos) são em sépia. Pondo de parte o julgamento a respeito do seu valor artístico, pode-se afirmar que agradam bastante e, mais do que isto, que constituem um documentário precioso. Nêles, a meticulosidade, a leveza e a constância do traço criam a impressão de cenas realmente rituais, com homens (e raramente mulheres) se transformando em personagens "típicos", em isletanos, a se deslocarem pelo variado cenário que constitui o âmbito do seu destino, e nos conduzindo com êles ao canto de uma *kiva* secreta, ao quarto de uma parturiente, a uma casa-fortaleza, que é a residência, com entrada pelo teto e escada pendente (detalhes a que caberia com propriedade a designação de "sobrevivências" numa comunidade não mais ameaçada) e, bastante significativamente, à presença constante do milho (o símbolo do alimento e da vida) e dos sacerdotes (o símbolo da organização social).

Objetos e situações religiosas, de origem mexicana e européia, são incorporados ao culto e, assim, cenas como a comemoração dos Finados, do dia de Todos os Santos, do tratamento de uma parturiente com a presença da imagem de Santo Agostinho, o padroeiro de Isleta, dão bem uma mostra do sincretismo reinante, malgrado o predomínio das cerimônias tipicamente índias.

Excetuando-se a Introdução de doze páginas, na qual Elsie Clews Parsons faz uma ligeira recapitulação da estrutura e da organização sociais de Isleta, bem como do seu calendário religioso, tratando, ao mesmo tempo, de aproximar ou diferenciar os Tiwa dos outros Pueblos, as demais páginas do livro são ocupadas pelas reproduções e respectivas legendas. Ao nosso ver, a obra, além do prazer estético que proporciona, representa realmente um documentário de qualidade excepcional (e a Dra. Parsons reviu e esclareceu à



base dêle muitos pontos duvidosos da sua primitiva descrição de Isleta), quando se considera que certos detalhes dificilmente poderiam ser revelados em apresentações verbais ou mesmo em fotografias.

*Gioconda Mussolini*

\*

ANITA e TULLIO SEPPILLI: *L'Esplorazione dell'Amazzonia*. VIII + 480 págs., com 223 ilustrações no texto. Col. La Conquista della Terra, vol. 11. Unione Tipografico-Editrice Torinese. Turim, 1965. (L. 5000.)

A humanidade se empenha hoje em explorar o espaço cósmico. Até aqui as suas maiores aventuras, ora guerreiras, ora pacíficas, foram a exploração e a conquista de nosso próprio planeta. E neste conjunto de feitos, visto na perspectiva do tempo, as sucessivas tentativas no domínio sôbre um território imenso e bravio, cheio de mistérios, como o é a Amazônia, representam algo de fascinante.

Para pôr em relêvo êste caráter, nem seria preciso concentrar-se, mais ou menos exclusivamente, nos episódios romanescos que pontilham a grande empreza. Mas como a obra de Anita e Tullio Seppilli foi escrita para um grande público, de variado interesse, é natural que os autores hajam dado preferência a êsse aspecto. De acôrdo, sem dúvida, com o caráter geral da coleção de que o livro faz parte, quizeram apresentar, antes de mais nada, um relato interessante. Deve-se reconhecer que o conseguiram. É uma obra de geografia histórica, que pode ser lida com proveito igualmente pelos que se dedicam à história política, à história das missões religiosas, à antropologia.

Parece, entretanto, que o volume foi composto sem o necessário vagar. Todos nós conhecemos a impaciência dos editôres, muitos dos quais custam a entender que o trabalho científico, inclusive a boa obra de divulgação, nem sempre é compatível com a rigorosa execução de um rígido programa editorial. Tudo sugere que os Seppilli, cuja competência é conhecida, escreveram sob a pressão do tempo. De outra forma não se explicaria o deficiente equilíbrio no tratamento dos temas, nem uma série de erros que facilmente poderiam ter sido evitados. Tampouco se compreenderia a omissão de elementos essenciais para uma visão satisfatória do conjunto.

Em grande parte, a história da descoberta, da exploração e da ocupação da Amazônia é a do próprio continente sul-americano. Com razão, os autores a enquadram no grande painel que vai da costa atlântica aos altiplanos andinos. Neste empenho, porém, narram e descrevem grande número de coisas, interessantes sem dúvida, mas que desviam a atenção do leitor, por nem sempre se perceber o nexos que possam ter com o assunto central. Por outro lado, não se encontram mencionados uns tantos fatos capitais da geografia histórica da própria baixada amazônica.

Esta falta se faz sentir principalmente no capítulo relativo às expedições científicas do século passado e do atual. Estranha-se que um etnólogo se esqueça, por exemplo, de relatar as explorações de um Karl von den Steinen e de outros viajantes que andaram pelo vale do Xingu, regressando com resultados notáveis para a ciência. Não caberia também alguma atenção às expedições de Koch-Grünberg, de Barbosa Rodrigues, de Curt Nimuendajú e de outros homens de valor que investigaram os segredos do grande vale e de suas primitivas populações? É uma pergunta que surge naturalmente à vista da freqüência com que aparece o nome de autores, como d'Evreux, que não trataram propriamente daquela região. Entre os exploradores italianos, todos êles citados apenas de passagem, talvez conviesse destacar com maior realce o incansável Ermanno Stradelli,



famoso por sua contribuição ao conhecimento da mitologia e da lingüística. Seria homenagem nada mais do que justa a um homem que dedicou a vida ao estudo da região. E para dar bem a idéia de que nem de longe estão revelados todos os mistérios da floresta amazônica, não faria mal alguma referência menos rápida a cientistas de nossos dias, como, por exemplo, a Ettore Biocca, italiano também, que ainda há uns três anos voltou de uma expedição com descobertas muito importantes no campo da parasitologia e da etnologia.

A ciência, afirma-se, não tem pátria; os cientistas sim, ainda mais quando são exploradores. Não se lhes troque, pois, a nacionalidade. Na legenda duma ilustração, Léry aparece como espanhol (pág. 435); no índice, Poeppig está como botânico francês (pág. 476), e Martius surge como austríaco também no texto (págs. 188 e 410). Estes e outros descuidos de revisão, entretanto, se corrigirão facilmente em edição futura, que por certo não tardará.

É muito boa a apresentação gráfica do volume. A riqueza de gravuras é extraordinária, mas a sua seleção não satisfaz. Dispomos hoje de tão abundante material fotográfico, e de excelente qualidade, sobre a Amazônia em todos os seus aspectos, que não se justifica a inclusão, como que para sair de um embaraço, de ilustrações de monumentos arqueológicos mexicanos, de igrejas coloniais mineiras, de tipos e cenas indígenas das mais diversas áreas sul-americanas. Em lugar de um sem-número de fotografias e desenhos de objetos da antiguidade peruana, sem dúvida bonitos, mas em sua maioria bastante conhecidos, desejaríamos ver uma amostra que seja da cerâmica marajoara ou da arte de Santarém. Faz falta também um bom mapa moderno da bacia amazônica.

Em que pese a tudo isso, há no livro muito que aprender. O estilo, vivo e pitoresco, mantém alerta o leitor do começo até o fim.

*Egon Schaden*

\*

LUÍS DA CÂMARA CASCUDO: *Made in Africa*. 193 págs., 2 pranchas. Editôra Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1965.

Câmara Cascudo, folclorista conhecido no Brasil e no mundo, acaba de acrescentar mais uma obra a sua muito respeitável produção científica. O livro, um tanto rapsódico, vale por um passeio instrutivo pela África e pelo Brasil. Tem por objeto principal sobrevivências culturais negras em nosso país, coisas com que o autor estava de longa data familiarizado através de seu vasto conhecimento do folclore nacional e que foi como que redescobrir em viagens que fez, há poucos anos, pelo continente africano, ocidental e oriental. A par desses elementos, vindos de lá com a importação de escravos, apontam outros, de origem brasileira, hoje integrados em culturas do Continente Negro. Dos primeiros, muitos já cuidaram; o que falta investigar melhor é a influência brasileira em terras africanas e o refluxo cultural afro-brasileiro para além do Atlântico.

O subtítulo "Pesquisas e notas", aposto entre parênteses, não promete uma análise em profundidade, que não poderia estar nas intenções do autor. Não pretende êle estudar de forma exaustiva a nenhum dos temas que aborda, já que para tanto seria preciso um volume de cinco ou dez vezes o tamanho dêste. No prefácio, adverte ao leitor que não quer discutir, apenas verificar. O que não impede que, vez por outra, manifeste a sua opinião em questões controversas, indicando algum argumento em que se apóia.



Com diligência e atenção, o sábio viajante vai registrando os paralelos e as semelhanças com o que deparou no folclore brasileiro em quatro décadas de estudo e de pesquisa. Percebe-se bem a satisfação que experimenta ao associar êsses fatos com mil e uma reminiscências, verdadeiro caleidoscópio que abrange tôdas as partes do mundo e tôdas as épocas da humanidade, até mesmo a pré-história. O folclorista assegura que o seu maior esforço foi o de pôr freios à imaginação.

Coisas tais como o ananás, o papagaio verde, a rêde de dormir e búzios das praias nordestinas estão entre os elementos brasílicos levados daqui para a África, mas a presença hoje, nesse continente, de fenômenos ou traços similares a outros encontrados aqui pelos portugueses não leva o autor, sem mais nem menos, a admitir a sua origem sul-americana. Nem adota essa atitude com relação a fatos da cultura brasileira de nossos dias. Ao contrário. Apesar de sua inclinação difusionista, procura sempre localizar, cá e lá, elementos autóctones afins preexistentes ao contacto que poderiam talvez, em certos casos, facilitar a compreensão de como as coisas vindas de fora se integraram em contexto diferente. Em suas andanças pela África, identifica um sem-número de traços culturais que, trazidos ao Brasil, aqui se conservam, mais ou menos transfigurados. Outros apenas se parecem com elementos originais de nossa terra. Quanto à banana, velho pomo de discórdia, tem por certo que, além de espécies africanas, outras há nativas da América. As citações que apresenta não o comprovam.

Festas, danças e ritos, amuletos, os mais variados usos e costumes, crenças e padrões de comportamento, topônimos e expressões idiomáticas, tudo isso e muito mais serve de motivo ou pretexto para confrontos, ora com intuito histórico-cultural, ora para aventar uma simples hipótese psicológica. A rainha Jinga das congadas, o cafuné, o samba de umbigada, entre outras coisas, dão margem a comentários eruditos. As páginas mais substanciais são as que se referem às danças. Em geral, porém, o texto peca por excesso de citações, testemunhos de muito manuseio de livros, mas tão numerosas que o leitor tem séria dificuldade de apreender o fio do pensamento. E nem sempre o especialista se disporá a acompanhar sem relutância as conjecturas e as explicações propostas. A posição de socó, atitude de descanso comum em tribos hamíticas das margens do Nilo (e por isso conhecida como posição nilótica), mas encontrada em muitas outras regiões do mundo, interpreta-a Cascudo, contradizendo a Lindblom, como imitação "das aves pernaltas que ficam, horas seguidas, com uma perna encolhida, à beira d'água" (pág. 80). Todos os povos, argumenta, em que se registrou o costume habitam à beira de rios ou lagos. Na América do Sul ocorre em pelo menos uma dúzia de tribos indígenas, desde o norte de Colômbia até o Paraguai, e também na população brasileira do litoral nordestino. O único responsável por sua existência em áreas sul-americanas seria o escravo negro. Com a devida vênia, o desconfiado leitor coloca aí um ponto de interrogação, como o põe em outras hipóteses e afirmações. Mas acaba reconhecendo que "Made in Africa", além de conter muitas idéias sugestivas, chama a atenção para uma infinidade de pequenos fatos que a outros escaparam.

Na paisagem intelectual brasileira, Luís da Câmara Cascudo tem algo de homérico. Nem lhe faltam, é claro, os necessários cochilos. Seria pedantismo pôr-se a catá-los num livro pitoresco, escrito ao correr da pena.

*Egon Schaden*



JOSÉ MARIA DA GAMA MALCHER: *Índios, grau de integração na comunidade, grupo lingüístico, localização*. 266 págs., 41 pranchas, dois mapas (um em cores). Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1964.

Dedicado a Cândido Mariano da Silva Rondon e a Curt Nimuendajú, os dois grandes batalhadores da causa indígena, surge o nôvo catálogo comentado das tribos indígenas que ainda existem no Brasil.

Desde o início da exploração portuguesa, no século XVI, vem sendo o indígena do Brasil saqueado, escravizado e morto. A dizimação sistemática nunca sofreu interrupção, apesar da legislação protetiva, com a qual algumas pessoas, desde o século XVIII tentaram impedir a extinção total do índio. Aliás, sempre foram e continuam sendo apenas algumas pessoas os interessados na sobrevivência concreta da população indígena. A sobrevivência literária, esta sim tem contado com inúmeros defensores, cidadãos românticos preocupados em rebelar-se contra a crescente complexidade da civilização tecnológica, que vão buscar no *bon sauvage* mítico uma concreção que não existe. Os indígenas reais, quase sempre doentes, indigentes, somam hoje apenas setenta mil, do milhão e meio que possivelmente foram, em 1500. Impossibilitado de agir concretamente dentro de uma perspectiva rigorosamente científica, Malcher contribui para a solução do problema com êste trabalho de sistematização que, em última análise, visa à formulação de uma política indigenista que seja operante. O autor, quando diretor do Serviço de Proteção aos Índios, em 1953/4, tentou imprimir à autarquia um dinamismo maior, por todos os meios ao seu alcance. Afastado do SPI, continuou Malcher a colaborar com a causa indigenista, representando êste livro parte do trabalho que realizou junto ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios.

De longa data sentia-se a ausência de uma obra de sistematização das tribos indígenas. Em 1957 Darcy Ribeiro retomou o problema da classificação lingüístico-cultural e, em 1959, Eduardo Galvão cuidou da elaboração das áreas culturais. Servindo-se dêsse duplo apoio, Malcher contribuiu decisivamente para um levantamento mais atualizado e completo, talvez exaustivo, dos grupamentos indígenas do Brasil.

Ilustrado com fotografias cuidadosas, minuciosamente identificadas, o livro enumera tôdas as tribos que constam da bibliografia especializada, incluindo-as no respectivo grupo lingüístico. Os grupos lingüísticos se associam nas onze áreas culturais de Galvão, embora haja pequenas discrepâncias anotadas pelo autor. Para facilitar a consulta, o autor organizou alfabeticamente os nomes de tribos constantes no volume, segundo a grafia convencionada em 1953, durante a Primeira Reunião Brasileira de Antropologia. Ao fim de cada capítulo, enumeram-se as obras especializadas que tratam de tribos específicas. Dois mapas contribuem para melhor se localizarem os grupos; um apresentando a classificação em áreas culturais, segundo E. Galvão; o outro, em grande formato, desenhado a cores, inclui as áreas culturais, o grau de integração na sociedade nacional e o tronco lingüístico de grande parte das tribos arroladas no texto.

J. F. Quirino dos Santos

\*

WANDA HANKE: *Völkerkundliche Forschungen in Südamerika: Verlöschende Urzeit im Innern Brasiliens*. Kulturgeschichtliche Forschungen, Band 11, herausgegeben von Georg Eckert und Hermann Trimborn. 195 págs. com ilustrações. Albert Limbach Verlag. Braunschweig, 1964. (Preço: DM 32.—.)

Neste livro, publicado em memória de Wanda Hanke (1893-1958), encontra-se material reunido pela pesquisadora durante seu último ano de vida entre populações indígenas



sul-americanas. De nacionalidade austríaca, diplomada em psicologia, medicina e direito, realizou inúmeras viagens pelo interior da América do Sul, inclusive o Brasil, interessando-se particularmente por línguas e religiões indígenas, como o atesta a lista parcial de suas publicações que se encontra no fim do volume.

A primeira parte do trabalho se refere a aldeias dispersas no sudeste de Mato Grosso e procura completar as informações existentes sobre os Opaie, principalmente as fornecidas por Nimuendajú e Darcy Ribeiro. Além de um exame das relações mantidas por este grupo com Kaiuá e Guaraní, a autora acrescenta um longo vocabulário Opaie. O segundo artigo trata dos Tembekwá das florestas norte-orientais do Paraguai, fornecendo dados sobre magia e medicina. Seguem-se algumas considerações sobre o estado atual dos Detuána do rio Japurá, uma lista de palavras do grupo, além de textos de alguns cantos entoados por ocasião da colheita da pupunha e de outros que se referem a animais. Hanke ainda acrescenta a este artigo um vocabulário Jupua, fornecido por alguns índios que habitavam a aldeia Detuána de Cajubim. No artigo seguinte, Hanke procura estabelecer um confronto entre vocabulários Makúna e Txúna, dialetos do Tukáno, fornecendo além disso alguns dados sobre a vida desses grupos.

Uma apreciação geral das atividades artísticas dos índios sul-americanos, com exclusão dos de áreas de alta civilização, constitui a parte inicial de mais de 100 páginas dedicadas aos desenhos de certos grupos indígenas visitados pela autora. Baseada nos critérios de nível médio da qualidade dos desenhos, de atitude do grupo em face de produções artísticas próprias ou alheias, e de disposição individual para o desenho, Hanke procura estabelecer bases para uma tipologia da arte gráfica de populações indígenas do sub-continente. Divide-as, assim, em tribos muito primitivas, sem tendências artísticas — Guayakí, Sirionó, Txacôbo e Arára — desenhistas primitivos de baixo nível — Huanyam do curso inferior do rio Manuel Correia no Guaporé e Bôca Negra de Jatuarana — e desenhistas de nível mais elevado, entre os quais situa os Kaingáng, Borôro, Kaiuá, Parintintín e outros.

Os critérios adotados pela autora podem ser discutíveis e ela mesma reconhece a precariedade do esquema; trata-se, porém, de uma louvável tentativa de organizar o material existente em quadros que possam ser submetidos a tratamento interpretativo dentro de um campo bastante negligenciado pelos estudiosos da etnologia brasileira. Além disso, as notas pessoais que acompanham a produção de cada um dos desenhistas indígenas falam do cuidado com que a autora recolheu seu material, e, sobretudo, caracterizando-a, do profundo amor que sempre dedicou às populações indígenas com que entrou em contacto, e das quais parece despedir-se no epílogo da obra, como a pressentir que não mais com elas conviveria por muito tempo.

Louvável também a iniciativa dos editores Eckert e Trimborn de prestarem homenagem póstuma à memória desta discutida mulher, em forma do presente livro.

*Thekla Hartmann*

\*

HANS BECHER, ed.: *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag. Völkerkundliche Abhandlungen des Niedersächsischen Landesmuseums, Abteilung für Völkerkunde. Band I. X + 374 págs., com ilustrações. Kommissionsverlag Münstermann-Druck GmbH. Hannover 1964.

Artigos de 31 americanistas de várias partes do mundo encontram-se reunidos nesta obra dedicada a Herbert Baldus, atual diretor da Secção de Etnologia do Museu Paulista



de São Paulo, por ocasião de seu 65.<sup>o</sup> aniversário. Hans Becher, o editor, e também um notável colaborador na pesquisa etnológica sul-americana, ressalta no prefácio não se tratar apenas de uma edição comemorativa: a obra procura apresentar, através dos problemas nela ventilados, uma visão panorâmica das tarefas que aguardam o etnólogo neste subcontinente, do estado atual das pesquisas e dos esclarecimentos que neste sentido os artigos fornecem.

Antes de destacar a importância de alguns dos artigos, uma apresentação sumária do conteúdo do presente trabalho permitirá apreciar devidamente o seu âmbito. Após uma rápida biografia do homenageado, traçada por Joseph Haekel, de Viena, e completada, no fim do volume, por uma lista cronológica dos trabalhos publicados por Baldus, encontram-se os seguintes títulos: Carl Richards *ethnographische Beobachtungen in Venezuela im Jahre 1820*, por Hans Becher; *Shifting cultivation among the Amahuaca of Eastern Peru*, por Robert L. Carneiro; *Igaçaba*, por José V. César; *Extramarital sexual practices of the Ramkokamekra-Canela Indians*, por William H. Crocker; *Altersstufen bei den Karajá-Indianern Zentralbrasiliens*, por Hans Dietschy; *Shamanism and political control among the Kuikuru*, por Gertrude E. Dole; *Überlebsel der matrilinearen Gens bei den Indianern am oberen Xingu*, por Leo Fainberg; *Aspectos da educação na sociedade tupinambá*, por Florestan Fernandes; *Das Problem der Pianokotó-Tiriyó*, por Protásio Friel; *Der amoahasó der Deukwhuana (Makiritare) and seine Bedeutung*, por Helmut Fuchs; *La peinture collective des femmes Xikrin*, por René Fuerst; *Kulturwandel und Stammesüberleben am oberen Xingu, Zentralbrasilien*, por Eduardo Galvão e Mário F. Simões; *Die Religion der Selk'nam auf Feuerland*, por Martin Gusinde; *Heilmittel und Heilmethoden bei den Tacana-Indianern*, por Karin Hissink; *Alguns suplementos ao trabalho "Culturas e línguas indígenas do Brasil"*, por Cestmir Loukotka; *Indianische Persönlichkeit bei dem Ge-Volk der Kayapó*, por Anton Lukesch; *Genealogical and demographic information on the Wai Wai of British Guiana*, por Betty J. Meggers e Clifford Evans; *Breves notas sobre a socialização da criança em duas tribos aruake*, por Nobue Myazaki; *Bemerkungen zum Grabstock der Chavante*, por Taryo Obayashi; *Totemismo Tukúna?*, por Roberto Cardoso de Oliveira; *Life in a Brazilian village*, por Donald Pierson; *Tripod ceramics and grater bowls from Mojos, Bolivia*, por Stig Rydén; *Erziehungsformen bei den Baniwa*, por Wilhelm Saake; *Ethnographische Notizen zu einem Chicha-Tanzlied der Kayová*, por Egon Schaden; *Cerro de las Rueditas*, por Hermann Trimborn; *Un indio Cuna de Panamá en misión etnográfica al río Caimán, Colombia, en 1961*, por Henry Wassén; *Phonological syllables and words in Kaingáng*, por Ursula Wiesemann; *San Andrés: continuity and change in the culture of a Caribbean island*, por Emilio Willems; *Zur Bedeutung und Verwendung des indianischen Farbstoffes Urucu*, por Ingrid Wustmann; *Ausgewählte Holzschnitzarbeiten der Brasilien-Sammlung Spix und Martius von 1817/20 im Völkerkunde-Museum zu München*, por Otto Zerries. Cada artigo se faz acompanhar de uma bibliografia sumária.

Tanto quanto nos assuntos tratados, a variedade manifesta-se também no valor diferencial dos trabalhos, como é de esperar em empreendimentos desta natureza. Por exigüidade de espaço, torna-se impossível comentar os numerosos bons trabalhos reunidos neste volume; adotando-se, entretanto, alguns critérios de seleção, destacam-se o artigo de Crocker pelo tratamento que soube dar ao material manipulado, o de Roberto Cardoso de Oliveira pelo interesse do problema teórico e metodológico discutido, a colaboração de Galvão e Simões para a colocação precisa de informações esparsas na bibliografia relativa ao alto Xingu e as suas implicações para a problemática da área, e, ainda, a contribuição de Protásio Friel para o problema de identificação tribal nas fronteiras da Guiana holandesa com o Brasil.



O artigo de William H. Crocker sobre as práticas sexuais extramaritais dos Ramkokamekra se distingue pelas qualidades sistemáticas tão características dos trabalhos deste autor. Depois de descrever o mencionado padrão de comportamento, Crocker examina alguns dos fatores que o induzem e mantêm, apresentando uma série de facetas do processo de socialização responsáveis pela aprovação social de tais práticas. Estuda em seguida os aspectos disruptivos do padrão e os dispositivos de controle dessas manifestações. Procura o autor ainda verificar as ramificações do padrão em outras esferas sócio-culturais, "including the relationship to tribe morale and group solidarity, the position of women and the diffused nature of the marital bond, and some acculturative aspects and predictions".

Roberto Cardoso de Oliveira submete a organização dual e clânica dos Tukuna a uma análise estruturalista nos moldes preconizados por Lévi-Strauss, procurando esvaziar o tradicional e discutido conceito de totemismo de seu teor religioso. Como tentativa de aplicação de um novo método de análise a problemas de estrutura e organização tribais brasileiros, lê-se o trabalho com interesse e proveito.

Galvão e Simões conseguiram de maneira magistral reunir a documentação há 80 anos existente sobre o alto Xingu e, aliada a observações pessoais, explorá-la em relação à mudança cultural e sobrevivência tribal na área. Há muito os estudos xinguanos vinham se ressentindo da falta de um trabalho sistemático e coordenador, a partir do qual as pesquisas pudessem tomar novos rumos. Neste sentido o artigo é, sem dúvida, uma das mais valiosas contribuições que a presente edição comemorativa oferece.

Devido a processos aculturativos intertribais extremamente pronunciados, a área norte-amazônica é talvez a mais problemática entre todas as existentes no Brasil, de qualquer ponto de vista que se queira considerá-la. Os trabalhos da equipe de pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi patenteiam não só o interesse da área, como as dificuldades de seu estudo. Mais uma contribuição para a elucidação dos numerosos problemas é o artigo de Protásio Frikel, procurando verificar a própria existência e a identificação tribal dos Pianokotó mencionados na literatura. Através de confrontos entre informações bibliográficas e sua experiência pessoal, Frikel conclui que Pianokotó e Tiriyó são essencialmente idênticos e que os atuais Tiriyó empregam preferencialmente esta denominação, reservando a de Pianokotó para grupos marginais do passado, considerados seus ancestrais. O autor ainda acredita provável que a antiga autodenominação dos atuais Tiriyó tenha sido Pianokotó e que a mudança tenha se dado por ocasião da mais recente fase de incremento dos contactos intertribais na região do Tumucumaque.

Artigos como estes, aqui ligeiramente apreciados, as boas ilustrações que acompanham os textos e os objetivos da obra, atestam o esforço do editor em reunir material significativo para os estudos etnológicos sul-americanos. Falhas em matéria de qualidade de alguns trabalhos e de impressão, principalmente dos textos em português, não chegam a desvirtuar a essência de *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*.

*Thekla Hartmann*

\*

EDGARD CARONE: *Revoluções do Brasil Contemporâneo*. 173 págs. Coleção Buriti. D.E.S.A. São Paulo, 1965.

A história contemporânea brasileira tem sido objeto de muito poucos estudos e pesquisas; a investigação disciplinada e sistemática desse tipo de dados não é freqüente, e o livro publicado por Edgard Carone constitui, pois, uma raridade. Além disso, esco-



lheu o autor, para objeto de seu trabalho, um dos pontos mais importantes e menos conhecidos da história recente: as revoluções que nos últimos quarenta anos marcaram nosso país.

Estas revoluções têm um caráter *sui-generis*: trata-se na quase totalidade de revoluções militares, com a única exceção do levante de 1932 em São Paulo; êste, embora apoiado por alguns militares, teve uma constituição e uma origem civis. Efetivamente, desde a candidatura Artur Bernardes, o exército brasileiro, através de seus jovens oficiais, se colocou numa posição de crítica com relação ao governo federal e à organização política geral do país, procurando modificá-la, na falta de outros meios, pelo emprêgo da força. Em todo o período abarcado pelas pesquisas de Edgard Carone, o "tenentismo" surge, se expande e decai.

Que é o "tenentismo"? Seus membros se caracterizaram desde o início por anseios de renovação pública, pelo desejo de organizar noutros moldes o governo do país, acabando com os conchavos dos grupos economicamente poderosos que dominavam as atividades políticas. O "tenentismo" se desenvolve, então, *pari-passu*, com a campanha pelo voto secreto, desencadeada por civis, numa época em que a fraude marcava e desvirtuava os processos eleitorais. Modificar o governo, porém, é um dos poucos pontos de contacto entre diferentes correntes tenentistas, que reuniam a elementos esquerdistas outros que formarão mais tarde o integralismo, e finalmente um corpo importante de idealistas liberais. O segundo ponto de contacto entre eles era a crença de que as Forças Armadas, cívicas e patrióticas por definição, não podiam mais ficar alheias e caladas diante das atividades perniciosas de meia dúzia de cidadãos que governavam efetivamente o país, como se dêle fôsem os donos.

Êstes elementos heterogêneos, cujas idéias tinham assim poucos pontos comuns (mas que as circunstâncias específicas do momento tornavam particularmente vigorosos), se reuniram para formar os movimentos de 1922 e 1924. Tanto o fracasso dêstes quanto a epopéia da Coluna Prestes, fielmente narrados no livro, demonstram que o país como um todo e, mais particularmente, o povo estavam perfeitamente indiferentes e alheios às iniciativas dos jovens militares, cujo desejo de renovação não correspondia tampouco às reivindicações de nenhuma classe ou grupo, pois nenhuma classe ou grupo com eles se identificou e lhes aceitou a liderança. Esta conclusão evidente, que transparece na excelente descrição que dos fatos dá o trabalho de Edgard Carone, não é, porém, formulada explicitamente pelo autor, que antes parece considerar o "tenentismo" como realmente representativo de um novo grupo social que então surgia, — um grupo de média burguesia urbana. No entanto, a falta de repercussão que tais movimentos encontram no grupo que como média e pequena burguesia podia ser identificado na época, assim como o insucesso de todos eles (insucesso que sempre se configurou da mesma maneira — um pequeno grupo que fica lutando isolado e que se caracteriza pelo reduzido número de seus membros), demonstram que na realidade a representatividade era mínima.

O "tenentismo" triunfa todavia em 1930. Expressaria então o aparecimento de um novo grupo social ou classe? A nosso ver não. Sua vitória se prendeu ao fato de que, por motivos muito bem descritos na obra, grandes grupos econômicos e civis, descontentes com o mandonismo de Washington Luís, resolvem pôr um paradeiro às suas iniciativas políticas. É êsse o sentido da Revolução de 1930, que resultou da reunião de políticos tradicionais como Antônio Carlos, João Pessoa e Getúlio Vargas ao grupo "tenentista", do qual estavam, porém, ideologicamente distantes. A adesão dêles, assim como a adesão do P. D. em São Paulo, permitiu a vitória, que não foi assim a vitória de uma nova classe, e sim e muito mais a de uma coalisão descontente de políticos tradicionais.



O trabalho de Edgard Carone é, como já dissemos, um trabalho precioso: por um lado, oferece-nos um roteiro seguro e claro de tudo quanto aconteceu numa época que precede imediatamente o Estado Novo (ainda não historicamente estudado também); por outro lado, aponta-nos as grandes falhas e obscuridades de nossos trabalhos sociológicos. Com efeito, uma obra como esta, feita com tanto esmero e probidade, põe em evidência a pobreza de nossos estudos sobre a organização sócio-política brasileira. Esta tem sido estudada em geral, não a partir da análise de dados sistematicamente colhidos e analisados, mas a partir de determinados esquemas interpretativos, formulados no estrangeiro; buscam-se ou escolhem-se na realidade brasileira fatos que se enquadrem no esquema, mas não se procura verificar qual o esquema que se desprende da totalidade dos fatos. Se nem sempre estamos de acordo com o pano-de-fundo e com a interpretação sociológica tentada por Edgard Carone, é porque as análises sócio-econômicas em que se apoiou, — praticamente as únicas que existem até agora, — não nos parecem indubitáveis; pelo contrário, a tendência hoje é pô-las em dúvida e fazer uma re-verificação, pois sabe-se já que muitas delas estão em desacordo com a nossa realidade.

Esta restrição em nada desmerece o valor da obra, pois não se dirige ao trabalho do historiador. Edgard Carone, deste ponto de vista, alcançou narrar com rara acuidade e clareza uma das fases complexas e contraditórias de nossa história. Seu livro é muito importante para nós, pois ajuda a melhor compreender o presente, através de uma visão penetrante do passado.

*Maria Isaura Pereira de Queiroz*

\*

RENATO ALMEIDA: *Manual de Coleta Folclórica*. 221 págs., 1 prancha. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro, 1965.

Trata-se de obra escrita por iniciativa e incumbência da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. A maior parte dos elementos com que trabalha o folclorista em nosso país continua sendo recolhida por amadores. Tem sido esta uma colaboração de extraordinário valor, graças à qual foi salvo do esquecimento um imenso acervo de dados sobre os costumes e as tradições do povo brasileiro. E por muito tempo ainda precisará a ciência folclórica recorrer à contribuição mais ou menos ocasional de pessoas sem formação teórica e metodológica.

O objetivo do manual não é propriamente uma exposição sistemática das técnicas de pesquisa, mas antes uma visão panorâmica dos tópicos a que se deve prestar atenção no correr da coleta. As instruções principais para o levantamento dos dados comprimem-se em essência num capítulo introdutório, de vinte e poucas páginas. São, aliás, boas recomendações práticas, que, tomadas em consideração pelo pesquisador, contornam o perigo de viciar os informes que venha a registrar. O autor insiste na atitude rigorosamente objetiva que deve caracterizar o pesquisador. Esta exigência nos poderia parecer mais do que óbvia, mas está longe de ser satisfeita por muitos dos que, entre nós, escrevem sobre fatos da cultura popular. A objetividade, é evidente, há de começar pelo registro fiel dos dados. Outras recomendações úteis se espalham pelos capítulos seguintes, que se referem (segundo a terminologia e a classificação do autor) a superstições e assombrações, às crenças religiosas, à medicina folclórica, ao céu e aos fenômenos meteorológicos, ao folclore das águas, dos vegetais, dos animais e dos minerais, ao folclore do fogo, à literatura oral, à música e à dança do povo, às artes e aos artesanatos e, por fim, às comidas e bebidas. Ainda que Renato Almeida assevere que a obra não é de infor-



mação, mas tem apenas sentido normativo, o certo é que a maior parte do espaço é reservada a dados concretos que em seu conjunto valem, à revelia do autor, por uma primeira iniciação no vastíssimo domínio do folclore nacional.

O autor não procura exhibir erudição. Parece mesmo ter receio de com ela espantar o principiante. Só assim se pode interpretar a ausência quase total de referências bibliográficas. Bem dosadas, estas seriam no entanto recebidas com agrado por quem deseje tomar o manual como ponto de partida para um estudo mais aprofundado da matéria. E de muitas coisas nêle expostas gostaria de saber, onde, quando e por quem foram observadas. Diante da grande diversificação da cultura popular brasileira, deveriam ser muito mais numerosas essas indicações, quiçá levando a um esboço de subdivisão do território nacional em regiões folclóricas. Se o volume deixa de ser, como na realidade não é, um simples manual de orientação técnica, essa expectativa parece justificar-se plenamente.

As omissões, entretanto, não se devem a descuido do autor. Em várias passagens deixa bastante claro que são intencionais, afirmando que o livro não se destina a folcloristas ou estudantes de folclore. A certa altura, lê-se, por exemplo: "Um fato em si mesmo nunca é folclórico. Resulta folclórico se na sua criação, prática e continuidade adquirir características folclóricas. Uma dança, uma estátua, uma crença, um conto ou uma cantiga não são coisas abstratas nem fatos folclóricos, senão dentro de um conceito que damos ao folclore e no qual êles eventualmente se integram. Essa é uma noção normativa que lhe deixo de passagem, mas que lhe pode ser útil. Por isso, como fazer essa simbolização de um fato ou ato lhe será difícil, em caso de dúvida, colete e registre, deixe ao folclorista a missão de classificá-lo." (Págs. 53-54). O autor é categórico em não permitir confusão entre a tarefa de quem faz a coleta e a de quem se incumbe da investigação científica do folclore. "Na poesia folclórica temos que ver a riqueza literária, a prodigiosa imagética, os elementos tradicionais. Nada disso, porém, lhe diz respeito. A sua coleta precisa ser muito certa, para que possamos, diante dos dados que nos enviar, estudar êsses problemas." (Pág. 160). Nada se há de objetar contra a recomendação, nem contra a insistência com que ela se repete, pois é sabido que muitos autores são incapazes de distinguir entre o que viram e ouviram e o que lhes parecem significar os fatos que registraram. Mas poucos especialistas irão ao ponto de não exigir também do pesquisador um conhecimento mínimo da tarefa do cientista. Em qualquer ciência humana são difíceis a observação e a descrição adequadas sem que exista, na retaguarda, uma razoável noção do sentido que os elementos pesquisados possam ter nos quadros duma análise teórica. Dia a dia, por assim dizer, o etnólogo depara, nos relatos de viajantes e missionários, graves lacunas de observação devidas a simples ignorância dos problemas significativos. É verdade que o etnógrafo não precisa ser etnólogo, mas será tanto melhor etnógrafo quanto mais segura fôr a sua orientação no campo da etnologia. O mesmo vale no domínio do folclore. Conhecer em linhas gerais as preocupações científicas do folclorista ajuda o coletor ("coletador") a ver as coisas com maior segurança e na justa perspectiva, a não passar por cima de pormenores significativos e a não distorcer a realidade.

Eis, portanto, uma dimensão em que o manual de Renato Almeida poderia ser enriquecido, a começar por uma série de explicações terminológicas necessárias. Não seria bom que o pesquisador soubesse o que deve entender por "superstição" e por "crendice" e se esta se distingue ou não da "crença"? Do contrário talvez não apreenda bem o sentido de frases tais como "no terreno da crença o povo entra muito na superstição e várias práticas católicas se tornam supersticiosas" (pág. 62). Fala-se em



mitos e em lendas, sem indicar como estas se distinguem daquelas (pág. 119). E se os termos são empregados como sinônimos, é conveniente que se o diga. "Cantorias, desafios, romances, modas" são classificados como "formas lírico-narrativas", sem que se explique a diferença que há entre elas. Presume-se que o especialista não tenha dúvidas quanto a tudo isso, mas o principiante — nem que seja tido por modesto coletor — receberia com agrado a informação. De qualquer maneira, embora não o reconheça, o autor procura fornecer também uma introdução geral ao estudo do folclore brasileiro. Pretensão, aliás, legítima. Não há, por certo, quem após leitura tão rica em interessantes informações, não sinta o desejo de ir além da simples coleta e participar um pouco da "sondagem na alma do povo", segundo a expressão de Silvio Romero. As ciências humanas têm o seu sentido real e profundo exatamente na medida em que deixam de ser esotéricas, e são ciências genuínas na medida em que, na coleta como na interpretação dos dados, impere a mais rigorosa disciplina do espírito. Um dos méritos do "Manual de Coleta Folclórica" é a intransigência com que o autor defende esta última posição.

Egon Schaden

\*

SIMONE DREYFUS: *Les Kayapo du Nord, État de Para — Brésil. Contribution à l'étude des Indiens Gé.* 312 págs., 27 fotogr. em pranchas, 12 figs. no texto. Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent, 1.e Série, Études, XXIV. Mouton & Co. Paris-Haia, 1963.

Nos últimos decênios, as tribos da família lingüística jê têm sido alvo de especial atenção da parte de antropólogos nacionais e estrangeiros. Esse interesse cada vez mais vivo resulta de uma série de importantes problemas teóricos suscitados pelas monografias de Curt Nimuendajú sobre os Apinayé (1939), os Xerente (1942) e os Timbira Orientais (1946). O famoso etnólogo descreveu com bastante rigor a organização social extraordinariamente complexa por ele descoberta naquelas tribos, fornecendo os elementos básicos para análises em sentido funcional e estrutural. Para estudos comparativos mais amplos impunham-se pesquisas semelhantes em outros grupos jê. Uma delas foi empreendida por Alfred Métraux (1954) e Simone Dreyfus (1955) entre os Kayapó do Norte, cujo território se estende hoje, em essência, entre o médio Araguaia e o médio Xingu.

A presente monografia é o resultado principal dessa pesquisa, que teve por objeto dois grupos kayapó: os Kubenkränkẽ, no Xingu, e os Gorotire do Rio Fresco, afluente daquele. Simone Dreyfus conviveu cerca de cinco meses com os primeiros, que haviam sido pacificados somente em 1952 e mantinham ainda quase intacta a sua primitiva cultura. Aos Gorotire, já bastante aculturados, fez uma visita de duas semanas.

Não foi fácil a coleta do material. Entre os Kubenkränkẽ havia um único indivíduo que falava sofrivelmente o português, e este relutava muito quando solicitado a prestar serviços de informante. Como, além disso, o tempo disponível não fôsse suficiente para que a pesquisadora chegasse a dominar o idioma da tribo, o estudo naturalmente não pôde ser tão completo e seguro como era de se desejar, ainda mais porque o objetivo central era a descrição da complicada estrutura social kubenkränkẽ. Assim mesmo, deve-se reconhecer que Simone Dreyfus conseguiu apresentar um quadro bastante rico da cultura que investigou. E não se limitou a dar a seu trabalho um caráter monográfico. Ampliou-o de modo a estabelecer um confronto entre os Kayapó e as demais tribos do grupo jê. Num capítulo muito sugestivo sobre a mitologia, baseado em 27 textos colhidos por



**Alfred Métraux, vai até mais longe:** estuda as tradições míticas dos Kayapó situando-as no contexto geral das culturas aborígenes da América do Sul.

Após um rápido esboço histórico e geográfico, Simone Dreyfus dedica um capítulo à cultura material, em que concentra a atenção principalmente na construção da aldeia, nas diferentes atividades econômicas e nas técnicas.

A parte mais substancial e mais estruturada é a que se refere à vida familiar e social. Trata-se aí minuciosamente dos sucessivos estágios da vida individual (com ênfase particular na primeira infância), das relações familiares e do sistema de parentesco, dos grupos sociais e da guerra. Mostra-se, entre outras coisas, em que sentido o arranjo espacial da aldeia (as habitações familiares constituindo um círculo em torno da praça, em cujo centro se encontra a casa dos homens) reflete a divisão primária da sociedade no grupo dos homens e no das mulheres, divisão a que se sobrepõe a existência de duas metades masculinas; analisa-se o sistema das classes de idade masculinas e femininas; estuda-se a instituição da chefia política, econômica e guerreira em suas relações com a divisão em metades e com o sistema de parentesco; discute-se o papel dos grupos patrônicos, que abrangem todos os indivíduos de um e outro sexo. A exposição da nomenclatura de parentesco conduz a uma comparação com os sistemas correspondentes das demais tribos jê. Em tudo isso, a autora procede com bastante cautela, ciente de que sobre uma série de pontos não é possível ainda um pronunciamento definitivo e de que serão necessárias novas pesquisas de campo para se apreender em toda a sua complexidade a estrutura e a organização sociais dos Jê em geral e dos Kayapó em particular.

Convém destacar ainda algumas páginas magistrais sobre a música dos Kayapó. Esta é de suma importância na vida da tribo e tão variada que não foi possível a Simone Dreyfus, em sua curta permanência no campo, registrar senão uma parte dela. "A música kayapo por nós ouvida é (...) essencialmente coral. Cerimonial, de caráter não religioso, marca as fases da integração social ou auxilia a preparação das atividades coletivas: grandes caçadas, grandes pescarias ou colheita da mandioca. É exclusivamente monódica; a sua estrutura é pentatônica". (Págs. 129-130). Alguns exemplos dessa arte são estudados com grande perícia, fato muito raro em obras de etnologia brasileira.

Sobre as representações e práticas religiosas há poucos informes no livro. É um domínio sobre o qual existem alguns artigos, principalmente do missionário austríaco A. Lukesch, mas que mereceria pesquisas mais aprofundadas.

Em apêndice reproduzem-se os mitos levantados por Alfred Métraux e alguns dados demográficos.

*Egon Schaden*

\*

**WILLHART S. SCHLEGEL:** *Die Sexualinstinkte des Menschen. Eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität.* 256 págs., 14 ilustr. Rütten & Loening Verlag. Hamburgo, 1962.

Este livro sobre o espinhoso tema é uma tentativa de popularização de conhecimentos sexológicos no enquadramento de um *ethos* definido. Trata-se de um ensaio bem sucedido do ponto de vista da relação harmônica entre os fatos científicos expostos e o conteúdo da norma sexual recomendada.

A idéia fundamental se resume no conceito de que o sentido biológico primário da sexualidade humana, em vez de se reduzir à função reprodutora e à satisfação da libido,



se encontra antes no desenvolvimento e na manutenção do indivíduo enquanto ser social, e isto como resultante da satisfação do mútuo contacto físico. Esta concepção permite compreender a sexualidade como um instinto capaz de promover em grande escala o desenvolvimento de altos valores humanos. A noção de que o prazer sexual do contacto com outra pessoa ajuda a desenvolver as qualidades estéticas, morais e individuais, conferindo-lhes, se não maior brilho, em todo caso maior vigor, não é novidade. Remonta a Platão, em cujo raciocínio encerra, como consequência, a justificação da homossexualidade. O que torna atual o pensamento do autor é a sua situação no clima da concepção liberal freudiana, sem vinculação com qualquer moral tradicional. Assim, por exemplo, para a solução do problema sexual dos pubescentes recomenda o "petting" como continuação adequada dos jogos infantis heterossexuais. "Pelo estabelecimento de contactos interumanos genuínos, o "petting" pode corresponder melhor à função compensadora da sexualidade do que a prática puramente substitutiva do onanismo". (Pág. 187). A idéia de explorar o instinto sexual como recurso para o desenvolvimento de valores humanos assume em Schlegel a coloração de nossa época pela correlação estabelecida entre a norma proposta e dados de pesquisa científica. As opiniões do autor se apóiam predominantemente em fatos da antropologia moderna. E no setor especial a que se refere o presente estudo, Schlegel figura como autor de não menos de 18 títulos (cf. Bibliografia, págs. 244-245); êstes trabalhos decorrem de pesquisas sistemáticas em cerca de 15.000 indivíduos.

O antropólogo encara a sexualidade, em perspectiva estritamente naturalista, como fenómeno dificilmente igualado por outro na medida em que, determinando relações interumanas, ultrapassa a esfera individual. (Pág. 11). Entretanto, não se pode falar de instintos sexuais pura e simplesmente, mas é preciso diferenciá-los de forma concreta de acôrdo com a constituição do indivíduo. Entre o corpo e a alma (esta entendida como conformação especial do espírito) existe uma correlação, que determina também a natureza do instinto sexual, correlação essa facilmente verificável como uma conta aritmética, sob a condição naturalmente de se dominarem os necessários métodos diagnósticos para a obtenção do respectivo material empírico. Parte do livro é dedicada à diagnose dos tipos. Comparando medidas da circunferência da mão, da estatura e do diâmetro da bacia, o autor estabelece os conceitos de "andromorfo" e "ginecomorfo". O primeiro corresponde ao tipo humano de conformação masculina, o segundo ao de conformação feminina, sendo que um e outro ocorrem em grau mais ou menos pronunciado quer em homens, quer em mulheres. Os dois conceitos se ligam aos tipos astênico e atlético de Kretschmer. As pesquisas científicas de Schlegel, entretanto, não se confinam à base constitucional da sexualidade; servem-lhe como ponto de partida para uma análise diferencial relativa a temas tais como os impulsos instintivos da sexualidade, a ilusão como fator do mecanismo pelo qual se manifesta o instinto sexual, o exibicionismo, a homossexualidade. Um capítulo sôbre os diferentes graus de livre arbítrio na esfera sexual líquida com a opinião tradicional de que a sexualidade se impõe ao homem como força biológica de ação causal. Em regra, o impulso não exclui a procrastinação, para a qual no entanto, não se encontram as mesmas condições em todos os indivíduos.

Seria provavelmente exagerado dizer que o livro de Schlegel é uma das obras que marcam época. Mas não há dúvida de que se trata de uma contribuição notável no quadro dos conceitos fundamentais desenvolvidos pela ciência antropológica no tocante ao problema sexual e à constituição humana. O autor consegue apresentar pontos de vista originais que não sòmente estimulam e fertilizam a pesquisa e o pensamento antropológicos, mas também ajudam a neutralizar o poder de explosão destrutivo com



que, segundo a expressão de Schlegel, a sexualidade age sobre a cultura enquanto interpretada, contra a natureza e a realidade biológicas, exclusivamente como meio de procriação no sentido da lei moral do Velho Testamento.

O apêndice do livro, que traz a explicação dos termos técnicos para o leigo, ilustrações e tabelas de mensurações para o especialista, uma relação bibliográfica e um índice de assuntos para leigos e especialistas, aumenta o valor do volume como trabalho de divulgação e como obra de ciência.

*Arnold von Buggenhagen*

\*

PAULO DE CARVALHO NETO: *Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Tratado del Folklore Ecuatoriano: I.* 493 págs. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1964.

Basta folhear este substancioso volume para se ter uma idéia da soma de trabalho que representa. Estudam-se aí nada menos de 1324 termos relativos ao folclore equatoriano. Composto em prazo relativamente curto, não poderia ser a obra de uma só pessoa, mas fruto do esforço conjugado de toda uma equipe de pesquisadores. Está nisto precisamente um de seus méritos. No "Instituto Ecuatoriano de Folklore" Carvalho Neto reuniu um grupo de jovens desejosos de trabalhar. Fê-los recolher, na literatura folclórica do país e através de informação direta, os elementos para um dicionário que fôsse um obra fundamental de referência para pesquisas subseqüentes. Numerosos "aficionados" da terra haviam anotado, com maior ou menor perícia e atenção, as suas observações sobre a cultura popular do Equador. Poucos dentre eles tinham preparo suficiente para dar a seus escritos um cunho verdadeiramente científico, de modo que se impunha uma revisão geral e uma sistematização do ponto de vista da moderna ciência do folclore. É um problema, aliás, bastante comum a toda a América Latina. Os elementos das culturas populares costumam ser descritos como simples curiosidades, sem método e sem enquadramento numa temática mais ampla. A falta de visão sociológica e antropológica prejudica a apreensão de aspectos indispensáveis a uma análise em profundidade. E a única maneira de corrigir esses defeitos é estimular pesquisadores jovens de espírito aberto e instruí-los de modo a adotarem uma perspectiva teórica menos rudimentar. É isto que Carvalho Neto tem procurado fazer nos vários países sul-americanos a que tem sido enviado como adido cultural a Embaixadas do Brasil. E é neste sentido que o presente dicionário toma a sua principal significação.

Caberá aos conhecedores da cultura equatoriana julgar o grau de exatidão das inúmeras informações arroladas e sistematizadas no volume. Certamente haverá uma quantidade de pontos em que a atitude crítica dos especialistas se aplicará com variável rigor, haverá erros a corrigir, interpretações a rever, dados a acrescentar. O importante é que agora os especialistas dispõem de um instrumento de pesquisa que lhes fornece pontos de apoio e de referência para levar avante um trabalho que por sua própria natureza nunca se completará. Carvalho Neto não tem, como não poderia ter, a ilusão de haver apresentado obra definitiva. Muito mais do que outros livros um dicionário continua sempre sujeito a emendas e acréscimos. Fazer um dicionário é, por isso, tarefa sempre ingrata.



Antropólogos e folcloristas que se dediquem ao problema da fusão de culturas ameríndias e ibéricas em nosso continente encontram no livro uma mina de informações. A folcloristas pouco familiarizados com os modernos métodos de pesquisa a obra oferece diretrizes bastante seguras para um trabalho mais eficiente. Abundantes indicações bibliográficas auxiliam o estudioso a aprofundar-se nas questões específicas que o interessem mais de perto. Uns tantos verbetes, em particular os que tratam da indumentária, da alimentação, de festas e diversões populares, podem ser tomados como pontos de partida para pesquisas futuras, mais sistemáticas. Alguns deles valem por si sós como pequenas monografias. E há, espalhada pelo volume, uma série de desenhos ilustrativos e alguns mapas muito úteis de distribuição geográfica dos elementos culturais de maior importância. Os numerosos verbetes biobibliográficos, em geral acompanhados do retrato do respectivo folclorista, viajante ou escritor, não se limitam a uma apresentação informativa, mas orientam-se predominantemente por uma linha de análise crítica, por vezes, aliás, bastante severa.

O dicionário documenta de forma palpável uma surpreendente riqueza e variedade de manifestações culturais em território relativamente pequeno, como o é o do Equador.

*Egon Schaden*

\*

HELMUT SCHOECK e JAMES W. WIGGINS, ed.: *Relativism and the Study of Man*. X + 259 págs. D. Van Nostrand Company, Inc. Princeton, 1961. (Preço: US\$ 6.50).

Como se indica no prefácio, o presente volume resultou de um simpósio sobre o relativismo, que congregou doze representantes de dez disciplinas. O lugar da reunião não é indicado. Cada participante submeteu aos demais, antes da primeira sessão, um artigo que foi discutido por todos, e que, depois de revisto pelo autor, se integrou no texto definitivo. O propósito principal dos membros do conclave foi de fixar os limites do relativismo cultural e social, e chamar a atenção para os perigos que comporta a extensão desta perspectiva, além de seu "domínio legítimo", ao campo dos valores humanos.

"Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature" chama-se o artigo de Leonard Carmichael, que é autoridade em psicologia infantil, mas que não lança mão dos conhecimentos que tem nesse terreno para estear sua posição anti-relativista. O Prof. Conway Zirkle, que é botânico, escreve sobre evolução humana e relativismo, visando provar que, assim como as espécies vencem ou sucumbem na concorrência vital, há culturas destinadas ao êxito ou ao malôgro, não se podendo, pois, considerá-las como iguais. O título da contribuição de Eliseo Vivas, "Reiterations and Second Thoughts on Cultural Relativism", é perfeitamente adequado. Este filósofo e crítico literário, que escreveu longamente sobre o assunto, não faz mais do que reiterar argumentos que se repetem por toda sua obra, e que reaparecem coçados até a trama. Helmut Schoeck, na sua dupla qualidade de antropólogo e sociólogo, julga que a difusão de idéias relativistas pode ser nefasta à correta aplicação das leis e à formulação de políticas sadias pelos poderes públicos. J. V. Langmead Casserley ocupa-se do relativismo do ponto de vista teológico, condenando-o, como era de se esperar.

Até aqui todos os pronunciamentos são contrários ao relativismo. O conhecido economista Ludwig von Mises, no entanto, defende, em certa medida, sua aplicação à ciência econômica. Há em seu artigo várias observações agudas e pertinentes, sobretudo



as que dizem respeito ao uso dos termos racional e irracional que fazem Max Weber e outros (págs. 124-129). É digna de nota a sentença final: "Aquêle que discorda dos ensinamentos da economia deveria procurar refutá-los por meio do raciocínio discursivo, não por meio de insultos, insinuações e apêlo a supostos padrões éticos arbitrários" (pág. 133). Leo Strauss contribui com uma interessante exposição de algumas teorias relativistas da filosofia contemporânea. Com muita habilidade, não assume pessoalmente posição, mas, seguindo o raciocínio de alguns às últimas conseqüências, ou confrontando doutrinas que se chocam, insinua a sua inanidade. "Some Reflections on the 'Relativistic' Meaning of *Wertfreiheit* in the Study of Man", de Bruno Leoni, contém algumas das melhores páginas da coletânea. É uma lúcida clarificação de um aspecto da metodologia de Max Weber, leitura útil para qualquer cientista social.

Os dois últimos artigos resenhados constituem o ponto alto do livro. Dos que se lhe seguem, "Adventure into the Unknown: Relativist 'Man-Afraid-of-His-Mind'", de James C. Malin e "Relativism and Social Control", de John W. Tietz, aduzem novas razões para lançar-se anátema contra o relativismo. Mario Pei acha que o relativismo pode ser aceito em lingüística com grandes precauções, circunspecção e conservantismo. No escrito que serve de fêcho ao volume, Richard M. Weaver diz que a linguagem, embora sendo uma convenção, obriga absolutamente. Há modos certos e errados no uso da língua, que não devem ser abalados por nenhum conceito relativo.

O esforço de reunir êste simpósio e publicar êste livro revela da parte dos que o fizeram um intuito de combate. O ímpeto dêsse punhado de bravos contra a hidra do relativismo revela-se afinal, à luz da análise desapassionada, singularmente inconclusivo. Nenhum nega a validade do método relativista nas ciências sociais. Mas a pretensão de traçar limites à sua aplicação efetiva salda-se por um malôgro. A atitude da ciência em face dos preceitos morais é de neutralidade, como o diz von Mises, sob aplausos do Conselheiro Acácio. Se algum cientista passa do relativismo metodológico ao relativismo ético, o faz por sua conta e risco, sem comprometer a validade do método. Esta se comprova pela fecundidade de resultados, na busca serena da verdade, que o autor desta resenha está pronto a admitir como um valor absoluto.

Em troca da doutrina perniciosa que tanto o scandaliza, o anti-relativista nada tem a oferecer. Quem o diz é o próprio Eliseo Vivas, num trecho que é transcrito no original, com vistas a não falsear o seu pensamento: "(...) we can expose the fallacies and incoherences of cultural relativism, but we cannot offer the relativist a clearly defined set of criteria by means of which we can order in a hierarchy the cultural pluralism that confronts us" (pág. 70). Enquanto não vem esta panacéia, o antropólogo e o sociólogo continuarão a usar, de consciência tranqüila, o relativismo como uma das armas de sua panóplia.

Ruy Coelho

\*

JEAN HURAUULT: *Les Noirs Réfugiés Boni de la Guiane Française*. 362 págs., com ilustrações e mapas. Institut Français de l'Afrique Noire. Dakar, 1961.

Durante os séculos XVII e XVIII, principalmente neste último, escravos fugitivos formaram grandes grupos no interior das Guianas e, muito numerosos, atacaram e devastaram as plantações das proximidades, até que finalmente os brancos se viram obrigados a negociar com êles, a fim de obterem paz. Reconhecida sua independência, fixaram-se ao sul da Guiana Holandesa, em pleno "deserto humano" da floresta amazônica. Não só viveram isolados, como se habituaram a extrema reserva em suas re-



lações com estranhos, que persistiu mesmo depois que o povoamento mais intenso daquelas regiões lhes trouxe contactos freqüentes com os brancos.

Formaram êsses antigos escravos fugitivos quatro grandes grupos, denominados Saramaka, Djuka, Paramaka e Boni, nomes que conservam até hoje. São grupos coesos e bem definidos, em pleno desenvolvimento demográfico, somando ao todo 25.000 habitantes. Ao se instalarem em plena selva, pretenderam retomar inteiramente os costumes africanos, reconstruindo as antigas estruturas sociais. Eram, todavia, de proveniência diversa: Ashanti, Dahomey, Congo e, na solidão da floresta, os traços provenientes das diferentes etnias se amalgamaram, formando quatro culturas africanas dissemelhantes das originais e com evolução *sui-generis*. Pode-se dizer que teve lugar a formação de novas culturas africanas, pelo amálgama de várias culturas daquela proveniência, e é no plano religioso e moral que as diferenças mais se afirmam.

O A. fez um trabalho descritivo completo e bem documentado. Começando pela descrição do meio natural e da população, passa em seguida para a organização social, faz o inventário das diversas aldeias Boni, registra as instituições sociais e seu funcionamento, tanto no que diz respeito às ligações com a terra, como às relações das linhagens e das famílias, apresenta as crenças e a literatura folclórica e, finalmente, estuda os caracteres particulares da economia, sobretudo em suas relações com a de populações vizinhas.

A religião se constituiu por uma síntese de elementos provenientes de diversos povos do oeste africano, notadamente dos Ashanti, dos Agni, dos Mina e dos Fon, com alguns elementos congolezes. Certo número de iniciados se encontrava entre os rebeldes fugitivos, que se esforçaram por conservar e transmitir os ritos, modificados ou interpretados pelos descendentes; pois só o fato de diferirem, por exemplo, fauna e flora americanas das do país de origem obrigava a modificações no ritual, a par das falhas da memória e das invenções humanas, que também contribuíam para transformar o que existia. Conservaram-se, todavia, os conceitos básicos, as idéias metafísicas e morais, que permaneceram autenticamente africanas.

O culto das divindades Boni tem por finalidade captar a força vital delas e dos antepassados, trazendo-as ao nível dos homens, que assim adquirem vigor, sorte, fecundidade. Aumentar a força vital, eis o que pode ser definido como o bem; o mal é apoderar-se da força vital de outro homem para aumentar a própria. O culto, principalmente por meio de cerimônias visando à crise de posseção pelos iniciados, tem por fim aumentar a primeira daquelas forças vitais e garantir-se contra o malefício da segunda. A posseção, base da vida religiosa, constitui o meio normal de comunicação entre os deuses e os homens. Uma entidade supra-humana penetra nestes e nêles permanece por tempo variável; diz-se então que o homem é o cavalo da divindade, ou que a divindade penetrou em sua cabeça.

Não é qualquer um que pode tornar-se cavalo de santo; a primeira posseção parece ser involuntária, espontânea, pelo menos em 50% dos casos, mas é também algo que se aprende. Não existem confrarias ou grupos religiosos propriamente ditos entre os Boni, mas há mestres religiosos que ensinam pequeno grupo de alunos, sem distinção de aldeias e de linhagens. As lições são pagas e em geral muito caras, pois seu preço é sinal de sua legitimidade. Os mestres não são nunca possuídos, mas conhecem os meios de se obter a posseção com o menor risco possível. O treinamento dos alunos é longo; a princípio a divindade não consegue exprimir-se direito, a dança de seu cavalo não é bem executada, mas com o tempo passos e gestos vão adquirindo maior força e graça, o cavalo se tornou amestrado.

Encarnam-se divindades de três espécies: os Kumentí, os Busunki e os Voodoo. Os Kumentí são divindades benevolentes e amigas dos homens; os Busunki habitam



as águas ou as árvores e às vezes aparecem sob a forma de mulheres índias de longos cabelos; finalmente, os Voodoo são divindades muito temidas pelo seu caráter mau, suscetível e vingativo. No entanto, os Kumentí não encarnam o princípio do bem, nem os Voodoo o do mal; as divindades agrupadas sob os dois títulos podem se manifestar como inimigas de determinada linhagem, ou como benfeitoras desta. Embora o medo dos Voodoo seja flagrante, são por isso muito respeitados e constituem oráculos frequentemente consultados, depois de devidamente apaziguados pelas cerimônias necessárias.

Fazemos estas breves indicações a respeito dos cultos dos negros Boni, porque seria interessante uma comparação entre os três termos: candomblé baiano, vodu do Haiti, cultos de possessão dos negros Boni. Os dois primeiros foram exaustivamente estudados por Roger Bastide e Alfred Métraux e, com a obra que ora apresentamos, fornecem o necessário material comparativo. O problema central seria: quais as semelhanças e as diferenças entre os três cultos de possessão, e a que poderiam ser atribuídas? Acresce que, pelo menos com relação ao candomblé, Roger Bastide teve ocasião de verificar, em pesquisas realizadas na África, serem insignificantes as diferenças entre o culto na América e no continente de origem. De onde o segundo problema: ter-se-ia dado o mesmo com os cultos Boni, ou, no isolamento total das florestas, seu desenvolvimento se desviou das orientações primeiras? Também seria interessante comparar, noutro trabalho, este grupo de descendentes de escravos fugidos com o que Ruy Coelho estudou em sua tese "*The Black Carib of Honduras*", para ver quais as diferenças entre as duas comunidades, resultantes de situações diferentes de contacto com os brancos.

Porque esta é a principal utilidade de trabalhos monográficos como os citados acima: fornecem os materiais básicos já trabalhados e interpretados, para uma comparação e ulterior determinação de tipos de comunidade.

*Maria Isaura Pereira de Queiroz*

\*

GEORGES GURVITCH: *Dialectique et Sociologie*. 242 págs. Flammarion Ed. Paris, 1962.

Um dos grandes problemas da sociologia é o da representação, em outros termos que os de uma descrição discursiva, de toda uma realidade social cujo aspecto essencial é a mobilidade. Três conceitos foram utilizados, nesse setor, para dar idéia do fluxo contínuo das atividades, os de processo, função e mudança. No entanto, os três se conservam muito próximos da realidade concreta que visam a retratar, praticamente sem sofrer elaboração que lhes dê caráter mais abstrato; fala-se, por exemplo, de processo de cooperação, de processo de competição, de mudança de um tipo de estrutura social para outro, de função de um elemento social dentro do complexo a que pertence, mas os termos não fazem mais do que substituir os nomes mais habitualmente utilizados em linguagem corrente. A ciência quase nada ganha com isso, porque tais termos não encerram uma série de significados que os tornem substitutos válidos de definições.

Com este trabalho, Georges Gurvitch mostra como a utilização do termo dialética pode oferecer uma solução para o problema. A palavra cobre uma variedade de significados e sofreu larga evolução histórica, por isso o Autor começa por definir o sentido em que o aplica. Em seguida, numa primeira parte crítica, narra todo o desenvolvimento do pensamento dialético, de Platão a Sartre, insistindo particularmente nas sucessivas tentativas de aplicação às ciências humanas e sociais. Na segunda parte, explica de que maneira concebe esta aplicação.



Para Gurvitch, a dialética é a um tempo o movimento constante de estruturação e desestruturação das sociedades globais, das classes sociais, dos grupos e das formas de sociabilidade — isto é, de tudo o que, segundo ele, compõe a realidade social —, e o próprio método empregado para compreendê-lo. Três são os seus aspectos fundamentais, portanto: a) é o movimento real dos conjuntos sociais, em vias de construção e de destruição; b) é a maneira adequada, o método mais ajustado ao esforço de se conhecer tal movimento; c) são as relações estabelecidas entre o objeto construído pela ciência, o método empregado nesta construção e o objeto real, pois existe um vai-vem permanente entre o objeto real e o objeto criado pela ciência, passando pelo intermediário dos conceitos, no sentido de tornar o segundo cada vez mais adequado ao primeiro.

Como os movimentos sociais não se dão de uma só maneira, é ilusório tentar captá-los por meio de um único processo operatório dialético. A polarização dialética e a formação de antinomias constitui o processo dialético mais conhecido e utilizado (muitas vezes forçando a realidade social...), mas não é o único existente. Na verdade, há uma multiplicidade de processos dialéticos operatórios aplicáveis aos fenômenos sociais, e é preciso desfazer o *fetichismo* das antinomias: “Não encontramos e não podem ser encontrados elementos contraditórios ou antinômicos que permaneçam sempre tais, em todos os tempos e em todos os lugares, em tôdas as circunstâncias e em todos os circuitos”, e o fenômeno que hoje pode ser abordado pelo processo dialético de antinomias, amanhã já se poderá ter transformado, não sendo cabível mais captá-lo por tal meio.

Distingue Gurvitch cinco processos dialéticos operatórios, que provisoriamente considera principais. Já nos referimos a um deles, o mais conhecido: a dialética dos contrários. Existe também uma complementaridade dialética, que ultimamente vem sendo utilizada com êxito em física nuclear e que se traduz não apenas pela mera justaposição e complementaridade das partes, mas pelo jôgo de influências recíprocas em fluxo entre elas. Nos processos de implicação dialética mútua, as partes ao mesmo tempo se diferenciam e pressupõem mutuamente, como se dá no caso da vida psíquica e da vida social. Diferencia-se desta implicação dialética um outro processo, o da ambigüidade; neste caso, os fenômenos se separam, em lugar de aparentemente se unir. O melhor exemplo é o das relações entre o caráter espontâneo e o caráter organizado dos fenômenos sociais: ambos coexistem e se pressupõem, influenciam-se reciprocamente, mas em relações de ambigüidade que podem chegar até à ambivalência. Finalmente, há ainda a possibilidade de uma reciprocidade de perspectivas, em que os fenômenos distintos caminham, em suas manifestações e evolução, num paralelismo ou simetria mais ou menos rigorosa.

A vantagem desta multiplicidade de processos dialéticos está, a nosso ver, na possibilidade de se reproduzir, em nível de maior abstração, a direção dos movimentos do real, despojados de qualquer qualificação que os escravize às qualificações concretas. Quando dizemos que, numa competição, os grupos implicados estão em complementaridade dialética, definimos ao mesmo tempo o processo de influências recíprocas e a direção assumida por ele; a direção do processo será outra se dissermos que tais grupos estão em oposição dialética. A abordagem dialética reproduz a dinâmica das relações entre grupos, entre sociedades, entre camadas sociais, entre os fenômenos sócio-culturais de diferentes setores, de tal maneira que a utilização dessa terminologia retrata ao mesmo tempo a posição dos elementos um em relação ao outro, as influências recíprocas e a direção destas influências.

Não se esqueça, porém, que os processos dialéticos não são explicativos. Gurvitch chama a atenção para a confusão muito freqüente que é considerar a dialética como



método de explicação do real; trata-se de um processo descritivo que não fornece, ao contrário do que se pensa, nenhum esquema explicativo. É um processo refinado de análise com o objetivo de se chegar a processos explicativos mais adequados à realidade estudada, e como tal se associa a outros processos analíticos com igual fim. A explicação dos fenômenos sociais, por sua vez, deve ser procurada em fase posterior do estudo, e se exprimirá em correlações funcionais, em regularidades tendenciais na determinação de fatores causais, etc., que êsses são processos explicativos.

Uma breve resenha retrata mal tôdas as sugestões e perspectivas novas que o livrinho oferece. Lembremos ainda que, na última parte, Gurvitch examina com rara acuidade as relações da sociologia com as diferentes ciências sociais, mostrando que o meio mais adequado de captá-las é também através dos processos dialéticos operatórios.

*Maria Isaura Pereira de Queiroz*



## SELEÇÃO DE PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

- ABBIE, A. A.:** *The factor of timing in the emergence of distinctively human characters.* Sep.: The Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania, 98, pp. 63-71. Hobart, 1964.
- AB'SÁBER, AZIZ NACIB, e ROCHE, JEAN:** *Três Estudos Rio-Grandenses.* 86 pp., ilustr. Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pôrto Alegre, 1966.
- ADAMS, PATSY:** *Textos Culina.* Sep.: Folklore Americano, 10, pp. 93-222. Lima, 1962.
- ADAMS, RICHARD N.:** *Introducción a la Antropología Aplicada.* 382 pp. Publicación 13. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Ministerio de Educación Pública. Centro Editorial "José de Pineda Ibarra". Guatemala, 1964.
- AIKENS, C. MELVIN:** *Excavations in Southwest Utah.* 153 pp., 40 figs., 9 tables. Anthropological Papers, 76. University of Utah. Department of Anthropology. University of Utah Press. Salt Lake City, 1965.
- ALMEIDA, RENATO:** *Manual de Coleta Folclórica.* 221 pp., 1 prancha. Rio de Janeiro, 1965.
- ANDRADE, JAIME; FISCH, OLGA; TEJADA, ELVIA DE; TEJADA, LEONARDO, e YVITERI, OSWALDO:** *Arte Popular del Ecuador.* 265 + CCCXIII pp., con 265 dibujos. Alianza para el Progreso. Quito, 1965.
- Atti del I.º Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore (Torino 19-23 Settembre 1961).** 470 pp., illustr. Istituto e Museo di Antropologia e di Etnografia della Università di Torino. Turim, 1964.
- AZEVEDO, THALES DE:** *As Ciências Sociais na Bahia. Notas para sua História.* 81 pp. Universidade da Bahia. Instituto de Ciências Sociais. Salvador, 1964.
- BAER, G.:** *Die Figurengruppe eines altperuanischen Kupferspatels.* Sep.: Baessler-Archiv, N. F., 13, pp. 339-357. Berlim, 1965.
- BAER, G., and SCHMITZ, C. A.:** *On the social organization of the Ona (Selk'nam).* Sep.: Journal de la Société des Américanistes, 54, pp. 23-29. Paris, 1965.
- BAER, GERHARD; JEANNERET, ALAIN, und RAUNIG, WALTER:** *Metall. Gewinnung und Verarbeitung in aussereuropäischen Kulturen.* Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde Basel. Sonderausstellung vom 25. Januar bis 30. November 1966. 42 pp., 31 Tafeln. Basileia, 1966.
- BALDUS, HERBERT:** *Métraux e a Etnologia Brasileira.* Sep.: Revista do Museu Paulista, n.s., 14, pp. 45-59. São Paulo, 1963.
- *Sinopse da Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira 1953-1960.* Sep.: Arquivos do Instituto de Antropologia, vol. 1.º, n.º 2, pp. 5-22. Natal, 1964.
- *Rondon et l'Indien.* Sep.: Bulletin de la Société des Américanistes, 29, pp. 3-11. Genebra, 1965.
- BALLESTEROS GAIBROIS, M., y ALCINA FRANCH, J. (coordenadores):** *El Americanismo en las Revistas. Antropología: 4.* 148 pp. Publicaciones del Seminario



- DOWNS, JAMES F.: *Animal Husbandry in Navajo Society and Culture*. 104 pp., 9 figs. University of California Publications in Anthropology, 1. University of California Press. Berkeley e Los Angeles, 1964. (Preço: US\$ 2.00.).
- DURHAM, EUNICE RIBEIRO: *Problemas Atuais da Antropologia Aplicada*. Sep.: América Latina, 9, pp. 116-128. Rio de Janeiro, 1966.
- EICKSTEDT, EGON FREIHERR VON: *Ursprung und Entfaltung der Seele. Entwurf und System einer psychologischen Anthropologie*. (Sonderdruck des III. Teils aus "Die Forschung am Menschen"). 1133 pp., 335 Abb. und 15 Tab. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart, 1963. (Preço: DM. 218,—).
- EKDAHL, MURIEL, and GRIMES, JOSEPH E.: *Terena verbinflection*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 30, pp. 261-268. 1964.
- Estudio Social de América Latina*. XI + 265 pp. Departamento de Asuntos Sociales de la Unión Panamericana. Unión Panamericana. Secretaria General de la Organización de los Estados Americanos. Washington, 1964.
- EVANS, CLIFFORD, e MEGGERS, BETTY: *Guia para Prospeção Arqueológica no Brasil*. VIII + 58 pp., 13 figs. e 3 pranchas. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1965.
- FERNANDES, FLORESTAN: *Notas sobre a Educação na Sociedade Tupinambá*. 79 pp. Centro Regional de Pesquisas Educacionais Prof. Queiroz Filho. São Paulo, 1964.
- FERNANDES, J. LOUREIRO: *Sobrevivências de tecnologia arcaica portuguesa nas prensas de mandioca brasileiras*. 33 págs., 6 desenhos, 9 fotos. Etnologia, 1. Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade do Paraná. Curitiba, 1964.
- FIGUEIREDO, NAPOLEÃO, e SIMÕES, MÁRIO F.: *Contribuição à Arqueologia da Fase Marajoara*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n.s., 14, pp. 455-470. São Paulo, 1963.
- FINDEISEN, HANS: *Die Europäischen Samojeden in Vergangenheit und Gegenwart*. 102 pp., illustr. Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde, 60. Rengsdorf, 1965.
- FREIRE-MAIA, NEWTON; GUARACIABA, M. Z. S. H., SISTER MARIA AMELIA, and QUELCE SALGADO, A.: *The genetical load in the Bauru Japanese isolate in Brazil*. Sep.: Annals of Human Genetics, 27, pp. 329-339. Londres, 1964.
- FREYRE, GILBERTO: *Vida Social no Brasil nos Meados do Século XIX*. 159 pp., illustr. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1964.
- FRIKEL, PROTÁSIO: *Tradição oral e Arqueologia no Tumucumaque*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n.s., 14, pp. 471-491. São Paulo, 1963.
- GIRARD, RAFAEL: *Los Mayas. Su Civilización, su Historia, sus Vinculaciones Continentales*. XIV + 507 pp., con 206 fotogr., 6 mapas, un cuadro sinóptico y 111 figuras en el texto. Libro Mex. México, 1966.
- GOUBAUD CARRERA, ANTONIO: *Indigenismo en Guatemala*. 259 pp. Publicación 14. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Ministerio de Educación Pública. Centro Editorial "José de Pineda Ibarra". Guatemala, 1964.
- GRIMM, HANS: *Aktuelle Probleme der Humangenetik*. 20 pp. Gesellschaft zur Verbreitung Wissenschaftlicher Kenntnisse. Sektion Biologie. Berlin, 1965.
- GUARACIABA, M. Z. S. C., Irmã MARIA AMÉLIA: *Estudo sobre a higidez da criança nipo-brasileira de Bauru*. Sep.: Revista Paulista de Medicina, 66, pp. 132-152. São Paulo, 1965.



- CHERTUDI, SUSANA: *Cuentos Folklóricos de la Argentina*. 2a. serie. 226 pp. Instituto Nacional de Antropología. Buenos Aires, 1964.
- COELHO, RUY: *Indivíduo e Sociedade na Teoria de Augusto Comte*. 128 pp. Boletim n.º 297, Sociologia II, n.º 2. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1963.
- COMAS, JUAN: *Combater el Racismo es Defender la Paz*. Sep.: Cuadernos Americanos, 2, pp. 44-60. 1964.
- *Un caso de aculturación farmacológica en la Nueva España del siglo XVI: El "Tesoro de Medicinas", de Gregorio López*. Sep.: Anales de Antropología, 1, pp. 145-173. México, 1964.
- COMAS, JUAN, y FAULHABER, JOHANNA: *Somatometria de los Indios Triques de Oaxaca, México*. 194 pp., 44 tablas numéricas, 65 gráficos, 40 fotografados y 2 apéndices. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Sección de Antropología. México, 1965.
- Comissão do Recenseamento da Colônia Japonesa. São Paulo, Brasil: *The Japanese Immigrant in Brazil*. Vol. I. XXXIX + 766 pp. The University of Tokyo Press. Tóquio, 1964.
- CONKLIN, HAROLD C.: *El Estudio del Cultivo de Roza*. III + 185 pp., fig. Estudios y Monografías, XI. Unión Panamericana. Washington, 1963. (Edição em espanhol e inglês. Preço: US\$ 1.50.)
- COOK, S. F., and HEIZER, R. F.: *Studies on the Chemical Analysis of Archaeological Sites*. VII + 102 pp., 15 figs., 17 tables. University of California Publications in Anthropology, 2. University of California Press. Berkeley e Los Angeles, 1965.
- CORRÊA, CONCEIÇÃO GENTIL: *Estatuetas de Cerâmica na Cultura Santarém. Classificação e Catálogo das Coleções do Museu Goeldi*. 88 pp., 10 pranchas e ilustr. no texto. Publicações Avulsas, 4. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1965.
- CROCKER, WILLIAM H.: *A preliminar analysis of some Canela religious aspects*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n.s., 14, pp. 163-173. São Paulo, 1963.
- *Conservatism among the Canela: An Analysis of Contributing Factors*. Sep.: XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962, pp. 341-346. México, 1964.
- CRUMPINE, N. ROSS: *The House Cross of the Mayo Indians of Sonora, México. A Symbol in Ethnic Identity*. 57 pp., 6 figs. Anthropological Papers of the University of Arizona, 8. The University of Arizona Press. Tucson, 1964.
- DAVID, J. H. SANTOS: *Alguns Aspectos da Assistência Médico-Sanitária no Concelho do Chitato (Lunda, Angola)*. 172 pp., 146 figs. Companhia de Diamantes de Angola. Direção dos Serviços de Saúde. Lisboa, 1965.
- DERBYSHIRE, DESMOND: *Textos Hixkaryana*. 206 pp. Publicações Avulsas, 3. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1965.
- DIÉGUES JÚNIOR, MANUEL: *Imigração, Urbanização, Industrialização*. XII + 385 pp. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Rio de Janeiro, 1964.
- DITTMER, K.: *Zur Entstehung des Rinderhirtennomadismus*. Sep.: Paideuma, 11, pp. 8-23. Wiesbaden, 1965.
- *Hamburger völkerkundliche Forschungen in Afrika*. Sep.: Festschrift zum 100. Todestag von H. Barth. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg, 56, pp. 121-147.



- de Antropología Americana, 8. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía y Letras. Sevilla, 1964.
- BIGARELLA, JOÃO JOSÉ; MOUSINHO, MARIA REGINA, e SILVA, JORGE XAVIER DA: *Processes and Environments of the Brazilian Quaternary*. 71 pp., 26 figs. Imprensa da Universidade do Paraná. Curitiba, 1965.
- BLIXEN, OLAF: *La Glotocronología*. 16 pp. Cuadernos de Antropología, 2. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos Dr. Paul Rivet. Montevideo, 1964.
- *La colección etnográfica Dikuana (Makiritare) del Museo Nacional de Historia Natural*. 31 pp., 17 figs., 5 láminas. Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo. Vol. I, n.º 4. Montevideo, 1965.
- BOWERS, ALFRED W.: *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*. XII + 528 pp., 12 plates, 12 text figures, 5 maps, 14 charts. Bulletin 194. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1965.
- BROABDENT, SYLVIA M.: *Investigaciones Arqueológicas en el Territorio Chibcha*. 38 pp., 1 mapa. Antropología, 1. Universidad de los Andes. Bogotá, 1965.
- BRYAN, ALAN LYLE: *Paleo-American Prehistory*. III + 247 pp., illustr. Occasional Papers of the Idaho State University Museum, 16. Pocatello, 1965.
- CADOGAN, LEÓN: *Fragmentos del Folklore Guairero*. Sep.: Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, vol. I, n.º 2, pp. 63-125. Assunção, 1966.
- CALDERÓN, VALENTIN: *O Sambaqui da Pedra Oca. Relatório de uma Pesquisa*. 89 pp., illustr. Universidade da Bahia. Instituto de Ciências Sociais. Salvador, 1964.
- CAMARA JR., J. MATTOSO: *Princípios de Lingüística Geral*. 4a. edição, revista e aumentada. 333 pp. Biblioteca Brasileira de Filologia. Livraria Acadêmica. Rio de Janeiro, 1964.
- *Introdução às Linguas Indígenas*. 230 pp. Série Livros, II. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1965.
- *Europäische Sprachen in Übersee: Das brasilianische Portugiesisch*. Sep.: Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen, 200, pp., 321-336. Braunschweig, 1963.
- CANCIAN, FRANK: *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*. IX + 238 pp., 31 tables, 6 figs., 2 maps. Stanford University Press. Stanford, 1965.
- CARDICH, AUGUSTO: *Lauricocha. Fundamentos para una Prehistoria de los Andes Centrales*. 171 pp., con 131 figs. Studia Praehistorica, 3. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires, 1964.
- CARVALHO-NETO, PAULO DE: *Antología del Folklore Ecuatoriano*. XIX + 318 pp. Editorial Universitaria. Quito, 1964.
- *Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Tratado del Folklore Ecuatoriano: I*. 493 pp., illustr. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1964.
- *El Negro Uruguayo*. 345 pp. Editorial Universitaria. Quito, 1965.
- CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA: *Presença moura no Brasil*. Sep.: Revista de Etnografia, n.º 9, 13 pp. Museu de Etnografia e História. Junta Distrital do Pôrto.
- CHASE SARDI, MIGUEL: *Avaporú. Algunas fuentes documentales para el estudio de la Antropofagia guaraní*. Sep.: Revista del Ateneo Paraguayo, n.º 3, pp. 16-66. Assunção, 1964.



- GUSINDE, MARTIN:** *Un kero peruano con el escudo de Habsburgo*. Sep.: Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México, 1962), pp. 23-25. México, 1964.
- HAMMEL, EUGENE A.:** *A Factor Theory for Arunta Kinship Terminology*. 19 pp., 3 tables. Anthropological Records, 24. University of California Press. Berkeley e Los Angeles, 1966.
- HANKE, WANDA:** *Völkerkundliche Forschungen in Südamerika (Verlöschende Urzeit im Innern Brasiliens)*. 195 pp., illustr. Kulturgeschichtliche Forschungen, Band 11. Albert Limbach Verlag. Brunsvique, 1964. (Preço: DM. 32—.).
- HISSINK, KARIN:** *Krankheit und Medizinmann bei Tacana-Indianern*. Sep.: Festschrift für Ad. E. Jensen, pp. 199-216. Klaus Renner Verlag. Munique, 1964.
- HÖFNER, MARIA:** *Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Südarabien von CARL RATHJENS. III. Teil. Bearbeitung der von Carl Rathjens in Sabaeica I und II in Abbildungen veröffentlichten altsüdarabischen Inschriften, sowie einiger sonstiger von ihm gesammelter Inschriftensteine*. 55 pp., Abb. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXVIII. Kommissionsverlag Cram, de Gruyter, & Co. Hamburgo, 1966.
- Homenaje a Fernando Márquez-Miranda*. 390 pp., ilustr. Publicaciones del Seminario de Estudios Americanistas y del Seminario de Antropología Americana. Universidades de Madrid y Sevilla. Madrid, 1964.
- Homenaje a Juan Comas en su 65 Aniversario*. 2 vols. LV + 210 e 415 pp., ilustr. México, 1965.
- HONIGMANN, JOHN J., and IRMA:** *Eskimo Townsmen*. XIX + 278 pp., 38 tables, 151 plates. The Canadian Research Center for Anthropology. University of Ottawa. Ottawa, 1965. (Preço: \$ 6.50.).
- HOWARD, JAMES H.:** *The Ponca Tribe*. XII + 191 pp., 24 plates, 5 text figures, 1 map. Bulletin 195. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1965.
- HUESTIS, GEORGE:** *Bororo clause structure*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 29, pp. 230-238. 1963.
- HULTKRANTZ, AKE:** *Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*. 157 pp. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, 4. Almqvist & Wiksell. Estocolmo, 1963.
- IBARRA GRASSO, DICK EDGAR:** *La "Imagen del Mundo" en los Antropólogos*. 18 pp. Universidad Mayor de San Simón. Imprenta Universitaria. Cochabamba, 1964.
- Instituto Lingüístico de Verano: Gramáticas Estructurales de Lenguas Bolivianas*. 3 vols. XIII + 373 pp., XIII + 383 pp. e XIII + 417 pp. Riberalta, 1965.
- JAYME, CAROLINE FURNESS:** *String Figures and How to Make Them. A Study of Cat's-Cradle in Many Lands*. XXIII + 407 pp., illustr. Dover Publications. Nova Iorque.
- KRUSCHE, ROLF:** *Die Institution des "bevorzugten" Kindes*. Sep.: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 20, pp. 319-359. Berlim, 1964.
- LADD, JOHN:** *Archeological Investigations in the Parita and Santa Maria Zones of Panama*. XII + 291 pp., 25 plates, 68 text figures, 2 maps, 14 charts. Bulletin 193. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1964.



- LANDMANN, MICHAEL: *Philosophische Anthropologie*. 224 pp. 2. Auflage. Sammlung Göschen, 156-156a. Walter de Gruyter & Co. Berlim, 1964. (Preço: DM. 5,80.).
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ: *Le Geste et la Parole*. I. *Technique et Langage*. 328 pp., 105 fig. II. *La Mémoire et les Rythmes*. 288 pp., 48 fig. Collection Sciences d'Aujourd'hui. Editions Albin Michel. Paris, 1964 e 1965. (Preço de cada volume: 19,20 fr.).
- LESLAU, WOLF: *Ethiopians Speak. Studies in Cultural Background*. I. *Harari*. XII + 262 pp. University of California Publications. Near Eastern Studies, 7. University of California Press. Berkeley e Los Angeles, 1965. (Preço: US\$ 7.50.).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. 402 pp., 60 fig., 4 pl. Plon. Paris, 1964. (Preço: 43,20 fr.).
- LIMA, MESQUITELA: *Da Importância dos Estudos Bantos para a Compreensão da Problemática Sócio-Cultural Brasileira*. 2a. edição. 16 pp. Instituto de Investigação Científica de Angola. Luanda, 1964.
- *A Etnografia Angolana. Considerações acerca de sua Problemática atual*. 47 pp. Museu de Angola. Luanda, 1964.
- LINDIG, WOLFGANG: *Wildbeuter und Pflanzerkulturen des nordamerikanischen Südwestens*. Sep.: Festschrift für Ad. E. Jensen, pp. 331-352. Klaus Renner Verlag. Munique, 1964.
- LYMAN, LARRY: *The verb syntagmemes of Choapan Zapotec*. Sep.: Linguistics, 7, pp. 16-41. Haia, 1964.
- MENZEL, DOROTHY; ROWE, JOHN H., and DAWSON, LAWRENCE E.: *The Paracas Pottery of Ica. A Study in Style and Time*. XIV + 399 pp., 64 figures, 15 plates, 1 map. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 50. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1964.
- MIRAGLIA, LUIGI, e SAGUIER, E.: *Osservazioni somatiche e sierologiche sulla razza Guayakì*. Sep.: Bolletino della Società dei Naturalisti in Napoli, 74, pp. 375-395. Nápoles, 1965.
- MONTANE M., JULIO C.: *Bibliografía Selectiva de Antropología Chilena*. Contribuciones Arqueológicas, 2-5. 34, 47, 17 e 97 pp. Museo de La Serena. Serena, 1963-1965.
- MONTENEGRO, ABELARDO F.: *História dos Partidos Políticos Cearenses*. 112 pp. Fortaleza, 1965.
- MÜLLER, KLAUS E.: *Carl Ritter und die kulturhistorische Völkerkunde. Darstellung und Überlegungen*. Sep.: Paideuma, 11, pp. 24-57. Wiesbaden, 1965.
- MUÑOZ, JUAN IGNACIO: *Los Pueblos Prehistóricos del Territorio Uruguayo*. Edición y notas de Daniel Vidart. 62 pp., 7 figs. Cuadernos Antropológicos, 3. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos Paul Rivet. Montevideo, 1965.
- Musée Royal de l'Afrique Centrale: *Bibliographie Ethnographique de l'Afrique Saharienne 1963*. VIII + 527 pp. Tervuren, 1965.
- Museum für Völkerkunde zu Leipzig: *Waffen der Südseevölker*. 42 pp., 1 graph. Darst., 39 Abb. 1 Klappkarte. Leipzig, 1965.
- NEWMAN, STANLEY: *Zuni Grammar*. 77 pp. University of New Mexico Publications in Anthropology, 14. University of New Mexico Press. Albuquerque, 1965.
- PALESTRINI, LUCIANA: *Jazida litorânea em Piaçaguera, Cubatão, Estado de São Paulo*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n.s., 15, pp. 357-379. São Paulo, 1964.



- PIAZZA, WALTER F.: *As Grutas de São Joaquim e Urubici*. 55 pp., ilustr. Série Arqueologia, 1. Instituto de Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1966.
- PIKE, EUNICE V.: *The phonology of New Guinea highland languages*. Sep.: American Anthropologist, 66, pp. 121-132, 309-322. Menasha, 1964.
- PIKE, KENNETH L.: *Name fusions as high-level particles in matrix theory*. Sep.: Linguistics, 6, pp. 83-91. Haia, 1964.
- *On systems of grammatical structure*. Sep.: Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists (Cambridge, Mass., 1962), pp. 145-154. Haia, 1964.
- PINTO, ESTÊVÃO: *Introdução à História da Antropologia*. 45 pp. Antropologia Histórica, série I, bol. 2. Departamento de Antropologia. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1965.
- POWLISON, PAUL S.: *A paragraph analysis of a Yagua folktale*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 31, pp. 109-118. 1965.
- QUEIROZ, MAURÍCIO VINHAS DE: *Messianismo e Conflito Social. A guerra sertaneja do Contestado: 1912/1916*. XII + 353 pp., ilustr. Editôra Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1966.
- REICHEL, ALICIA DUSSAN DE: *Problemas y Necesidades de la Investigación Etnológica en Colombia*. 51 pp. Antropología, 3. Universidad de los Andes. Bogotá, 1965.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.: *Excavaciones Arqueológicas en Puerto Hormiga* (Departamento de Bolívia). 60 pp., 17 tablas, 7 láminas, 9 figs. Antropología, 2. Universidad de los Andes. Bogotá, 1965.
- RONA, JOSÉ PEDRO: *Nuevos elementos acerca de la lengua charrúa*. 28 pp. Universidad de la República. Facultad de Humanidades y Ciencias. Departamento de Lingüística. Montevideo, 1964.
- SACCHETTI, ALFREDO: *Capacidad respiratoria y aclimatación en las razas andinas*. Sep.: Journal de la Société des Américanistes, 53, pp. 9-96. Paris, 1964.
- *Dati encefalometrici nella differenziazione dei gruppi umani. Pesi totali*. Sep.: Homenaje a Juan Comas en su 65 Aniversario, 2, pp. 233-251. México, 1965.
- *Il contributo italiano alla proclamazione dei diritti delle popolazioni indigene americane. Studi e ricerche: 1954-1964*. Sep.: L'Universo, 45, pp. 893-920. 1965.
- SACCHETTI, MAURIZIA: *Notizie etnografiche sulle popolazioni della Provincia di Chucuito (Perù) in una relazione del XVI Secolo*. Sep.: Rivista di Etnografia, 18, 15 pp. Nápoles, 1965.
- SANTOS, SÍLVIO C. DOS: *Os Xokleng, hoje*. 12 pp. Blumenau em Cadernos. Blumenau, 1965.
- SCHMIDT, PETER J.: *Der Sonnenstein der Azteken*. 23 pp., illustr. Wegweiser zur Völkerkunde, 6. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte. Hamburg, 1965.
- SCHMIDT, WILHELM: *Wege der Kulturen. Gesammelte Aufsätze*. XXXI + 304 pp. Studia Instituti Anthropos, 20. Anthropos-Institut. St. Augustin, 1964. (Preço: DM. 54,—.)
- SCHMITZ, CARL A.: *Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1964*. Sep.: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, 76, pp. 29-58, 4 Tafeln. Birkhäuser AG. Basileia, 1965.



- SEPPILLI, ANITA e TÚLIO: *L'Esplorazione dell'Amazzonia*. VIII + 480 pp., 223 figure. Coll. La Conquista della Terra, vol. 11. Unione Tipografico-Editrice Torinese. Turim, 1965. (Preço: 5000 l.)
- SERAINÉ, FLORIVAL: *Relação entre os fatos históricos e a onomástica no Brasil*. Sep.: Actes du Xe. Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes (Strasbourg, 1962), pp. 291-299. Paris, 1965.
- *Sôbre o conceito de acidente histórico em Antropologia Cultural*. Sep.: Revista do Instituto do Ceará, 77, 12 pp. Fortaleza, 1965.
- SIEGEL, BERNARD J., ed.: *Biennial Review of Anthropology, 1965*. X + 297 pp. Stanford University Press. Stanford, 1965.
- SPENCER, ROBERT F.; JENNINGS, JESSE D., et al.: *The Native Americans*. XI + 539 pp., illustr. Harper & Row. Nova Iorque, 1965. (Preço: US\$ 10.90.).
- Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden: *Waffen ferner Völker. Amerika, Afrika, Asien, Südsee*. 64 pp., 32 Abb. Dresden, 1965.
- TAX, SOL: *El Capitalismo del Centavo. Una Economía Indígena de Guatemala*. 2 tomos. 579 pp. Publicaciones 12 y 15. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Ministerio de Educación Pública. Centro Editorial "José de Pineda Ibarra". Guatemala, 1964.
- TREIDE, DIETRICH: *Die Organisierung des indianischen Lachsfangs im westlichen Nordamerika*. 170 pp., mit 6 Abb. auf 3 Tafeln und 6 Karten. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 14. Akademie-Verlag. Berlin, 1965.
- TRIMBORN, HERMANN: *Die Hochkulturen des Alten Amerika*. Sep.: Saeculum-Weltgeschichte, 1, pp. 379-656. Herder. Friburgo.
- *Eine Totenstadt auf dem Hochland Boliviens*. Sep.: Festschrift für Ad. E. Jensen, pp. 755-758. Klaus Renner Verlag. Munique, 1964.
- *Alte Hochkulturen Südamerikas*. Sep.: Handbuch der Kulturgeschichte. Lieferungen 85-86, 96-100. 163 pp., 169 Abb., 4 Tafeln. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Dr. Albert Hachfeld. Constança, 1964-65.
- VALDÉS OLIVA, ARTURO: *Lenguas Indígenas de Guatemala*. 26 pp., 1 mapa. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 8. Ministerio de Educación. Guatemala, 1965.
- VALENTE, WALDEMAR: *Sobrevivências Daomeanas dos Grupos-de-culto Afronordes-tinos*. 46 pp. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1964.
- VIVIAN, GORDON: *The Three-C Site, an Early Pueblo II Ruin in Chaco Canyon, New Mexico*. 48 pp., 10 figs. University of New Mexico Publications in Anthropology, 13. The University of New Mexico Press. Albuquerque, 1965.
- WALLACE, ALFRED RUSSEL: *The Malay Archipelago. The Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise. A Narrative of Travel with Studies of Man and Nature*. XVII + 515 pp., 51 illustr., 10 maps. Dover Publications. Nova Iorque, 1962. (Preço: US\$ 2.00.).
- WASLEY, WILLIAM M., and JOHNSON, ALFRED E.: *Salvage Archaeology in Painted Rocks Reservoir Western Arizona*. XI + 123 pp., 89 figs. Anthropological Papers of the University of Arizona, 9. The University of Arizona Press. Tucson, 1965.
- WASSÉN, S. HENRY: *Some general viewpoints in the study of native drugs especially from the West Indies and South America*. Sep.: Ethnos, 1964, n.ºs 1-2; pp. 97-120. Estocolmo.



- WIESEMANN, URSULA: *Phonological syllables and words in Kaingáng*. Sep.: Völkerkundliche Abhandlungen, 1. Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag. Pp. 307-313. Niedersächsisches Landesmuseum. Abteilung für Völkerkunde. Hannover, 1964.
- WILBERT, JOHANNES: *Warao Oral Literature*: 199 pp., with 1 plate. Monography n.º 9. Instituto de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Editorial Sucre. Caracas, 1964.
- *Material Lingüístico Ye*. 305 pp. Monografías, 10. Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas. University of California at Los Angeles. Editorial Sucre. Caracas, 1964.
- WILLEKE, OFM, P. VENANTIUS: *P. Vicente do Salvador, OFM. als Missionshistoriker*. Sep.: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 21, pp. 291-300. Beckenried, 1965.
- WILLEMS, EMÍLIO: *Protestantismus und Kulturwandel in Brasilien und Chile*. Sep.: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 15, Sonderheft 7, pp. 307-333. Köln-Opladen, 1963.
- ZERRIES, OTTO: *Waika. Die kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas*. VII + 320 pp., 54 Karten. Klaus Renner Verlag. Munique, 1964. (Preço: DM.78.—).

\*

## PERIÓDICOS

- Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*. Vols. 24 e 25; 1965. Dresden.
- Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tom. XIV, fasc. 1-2; 1965. Tom. XV, fasc. 1-2; 1966. Budapest.
- Acta Facultatis Rerum Naturalium Universitatis Comenianae*. Tom. X, fasc. I. Anthropologia X, Bratislava, 1965.
- América Indígena*. Vol. XXV; 1965. Vol. XXVI, n.ºs 1 e 2; 1.º e 2.º trimestres de 1966. México.
- América Latina*. Ano 9, n.º 1; janeiro-março de 1966. Rio de Janeiro.
- Anais do Museu Paulista*. Tomo XIV; 1963. São Paulo.
- Anales de Antropología*. Vol. II; 1965. Vol. III; 1966. México.
- Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo XVII-XVIII; 1962-1963. Mendoza.
- Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Tomo XVII (XLV de la colección); 1964. México (1965).
- Anthropologica*. N. S., vol. VII, n.º 1; 1965. Montréal.
- Anthropological Quarterly*. Vol. 38; 1965. Vol. 39, n.º 1; janeiro de 1966. Washington.
- Anthropos*. Vol. 59; 1964. St. Augustin.
- Antropológica*. N.º 13; dezembro de 1964. Caracas.
- Anuario Bibliográfico Peruano*. 1958-1960. Lima (1964).
- Anuario Indigenista*. Vol. XXV; 1965. México.
- Anuario del Instituto de Antropología e Historia*. Tomo I; 1964. Caracas.
- Archiv für Völkerkunde*. Vol. XIX; 1964-1965. Viena.
- Archives Suisses d'Anthropologie Générale*. Tome XXIX; 1964. Genebra.
- Archivos Venezolanos de Folklore*. Anos X e XI, n.º 7; 1961-1962. Caracas (1963).



- Arquivos do Instituto de Antropologia*. Vol. 2, n.º 2; dezembro de 1964. Natal.
- Arquivos do Museu Paranaense*. Arqueologia, 2; dezembro de 1965. Antropologia, 2; novembro de 1963. Documentação, 1; novembro de 1965. Curitiba.
- Baessler-Archiv*. N. S., vol. XIII; 1965. Berlim.
- Blumenau em Cadernos*. Tomo VII, n.ºs 9-12; tomo VIII, n.º 1; 1966. Blumenau.
- Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Vol. XX, n.ºs 77 e 78; janeiro e abril de 1965. Bissau.
- Boletim Geográfico*. N.ºs 184, 185 e 186; janeiro-fevereiro, março-abril e maio-junho de 1965. Rio de Janeiro.
- Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*. Vol. VI, n.º 1; janeiro-março de 1965. Lisboa.
- Boletim do Instituto de Angola*. N.ºs 21-23; janeiro-dezembro de 1965. Luanda.
- Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. N.º 12; 1963. Recife.
- Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. N. S., n.ºs 24-29; 1965. Belém.
- Boletim Paranaense de Geografia*. N.ºs 16 e 17; julho de 1965. Curitiba.
- Boletim da Universidade do Paraná*. Geologia, 13; maio de 1965. Curitiba.
- Boletín Bibliográfico de las Ciencias del Hombre*. N.º 2; 1965. Montevideo.
- Boletín de la Biblioteca Nacional*. Anos XVII-XVIII; n.ºs 33-34; 1.º e 2.º trimestres de 1965. Lima.
- Boletín del Centro de Cooperación Científica para la América Latina*. N. S., n.º 1; janeiro-junho de 1966. Montevideo.
- Boletín INAH*. N.ºs 20, 21 e 22; junho, setembro e dezembro de 1965. N.º 23; março de 1966. México.
- Boletín del Instituto de Folklore*. Vol. IV, n.ºs 6-8; dezembro de 1965. Caracas.
- Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*. Tomo XXVIII; 1962-1964. Santiago.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. N.º 29; 1965. Genebra.
- Bulletino di Paleontologia Italiana*. N. S.; XV, vol. 73; 1964. Roma.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Ano XI, n.º 39; janeiro-março de 1965. México.
- Ciencias Sociales*. Vol. I, n.º 2; junho de 1964. Cumaná.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 189-197; de setembro de 1965 a maio de 1966. Madrid.
- Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. N.º 4; 1963. Buenos Aires.
- Dédalo*. Vol. I, n.º 1; junho de 1965. São Paulo.
- Estudos Políticos e Sociais*. Vol. III; 1965. Vol. IV, n.º 1; 1966. Lisboa.
- Ethnology*. Vol. IV; 1965. Vol. V, n.º 1; abril de 1966. Pittsburgh.
- Etnia*. Vol. I, 1a. parte; janeiro de 1965. Olavarría.
- Etnologiska Studier*. 28. Göteborg, 1965.
- Expedition*. Vol. 8, n.ºs 2 e 3; inverno e verão de 1966. Filadélfia.
- Fénix*. N.º 14; 1964. Lima.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 38; 1964. Berlim.
- H. A. Bulletin*. Vol. 11, n.º 1; março de 1965. Vol. 12, n.ºs 1-2; março de 1966. Santa Barbara.
- Homo*. Vol. XVI, n.ºs 1, 2 e 3; 1965. Göttingen.
- Humanitas*. Vol. V, n.º 2; 1965. Quito.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*. Vol. XXII; 1966. Berlim.
- Jornal Brasileiro de Psicologia*. Vol. 2.º, n.º 1; janeiro de 1965. São Paulo.
- Journal de la Société des Américanistes*. N. S., tomo LIV, fasc. 1. Paris, 1965.
- Kriterion*. N.º 64 (vol. XVII); janeiro-dezembro de 1964. Belo Horizonte.
- KUML*. Arbog for Jysk Arkaeologisk Selskab. 1964. Arhus (1965).



- La Palabra y el Hombre*. N.ºs 33-36; 1965. N.º 37; janeiro-março de 1966. Xalapa.
- Latin American Research Review*. Vol. I, n.º 2; primavera de 1966. Austin.
- Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde zu Leipzig*. Nr. 1-4; 1965. Leipzig.
- Mitteilungen der Sektion Anthropologie der Biologischen Gesellschaft in der DDR*. N.º 8; novembro de 1963. Berlim.
- Modern World*. 1964-1965. Köln-Marienburg.
- Organon*. Anos VII e VIII, n.ºs 6-7; 1962 e 1963. Anos VIII e IX, n.ºs 8-9; 1963-1964. Pôrto Alegre.
- Paideuma*. Vol. XI; 1965. Wiesbaden.
- Perú Indígena*. Vol. X, n.ºs 24 e 25; 1963. Lima.
- Pesquisas*. História, n.º 16; Botânica, n.ºs 19, 20 e 21; Zoologia, n.ºs 16 e 17; Communications, n.º 3 (1962-1965). Pôrto Alegre, 1965.
- Publications of the Museum. Biological Series*. Vol. III, n.ºs 1 e 2; 1965. Michigan State University. East Lansing.
- Recherches Sociographiques*. Vol. VI; 1965. Québec.
- Regio Basiliensis*. Vol. VI; 1965. Basiléia.
- Relações Humanas*. Ano VIII, n.ºs 22 e 23; abril-agosto de 1965. São Paulo.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos*. N.º 19; julho de 1965. N.º 20; janeiro de 1966. Belo Horizonte.
- Revista Brasileira de Folclore*. Ano IV, n.ºs 8-10; janeiro-dezembro de 1964. Rio de Janeiro.
- Revista Brasileira de Geografia*. Ano XXVI; 1964. Ano XXVII, n.º 1; janeiro-março de 1965. Rio de Janeiro.
- Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XII; 1963. Bogotá.
- Revista Colombiana de Folclor*. Vol. III, n.º 8 (segunda época); 1963. Bogotá (1965).
- Revista Española de Indigenismo*. N.º 5; dezembro de 1965. N.º 6; março de 1966. Madrid.
- Revista del Folclore Ecuatoriano*. N.º 1; outubro de 1965. Quito.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. IV, n.ºs 15-16; de julho de 1964 a julho de 1965. São José de Costa Rica.
- Revista de Guimarães*. Vol. LXXV; 1965. Guimarães.
- Revista de História*. Ano XVI, vol. XXXI, n.ºs 63 e 64; julho-setembro e outubro-dezembro de 1965. Ano XVII, vol. XXXII, n.º 65; janeiro-março de 1966. São Paulo.
- Revue de l'Institut de Sociologie*. 1965; n.ºs 2, 3 e 4. Bruxelas.
- Revista Interamericana de Ciencias Sociales*. 2a. época, vol. 3, n.ºs 1 e 2; 1965. Washington.
- Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXII; 1963. Lima.
- Revista do Museu Paulista*. N. S., vol. XV; 1964. São Paulo.
- Revista de Letras*. Vol. 6; 1965. Assis.
- Revista Paraguaya de Sociología*. Ano 2, n.º 3; maio-agosto de 1965. Assunção.
- Revista de Psicología Normal e Patológica*. Ano XI, n.ºs 1-2-3; janeiro-setembro de 1965. São Paulo.
- Rivista di Antropologia*. Vol. L; 1963. Roma.
- Rivista di Etnografia*. Vol. XVIII; 1964. Nápoles.
- Runa*. Vol. IX; 1958-59. Buenos Aires.
- Santo Antônio*. Ano 23, n.º 2; dezembro de 1965. Ano 24, n.º 1; abril de 1966. Recife.
- Sociologia*. Vol. XXVII, n.ºs 1, 2 e 3; março, junho e setembro de 1965. São Paulo.
- Staden-Jahrbuch*. Vol. XIII; 1965. São Paulo.



- Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*. Vol. I, n.ºs 1 e 2; setembro de 1965 e fevereiro de 1966. Assunção.
- Tebiwa*. Vol. VIII; 1965. Pocatello.
- The Florida Anthropologist*. Vol. XVIII; 1965. Vol. XIX, n.º 1; abril de 1966. Gainesville.
- The Hispanic American Historical Review*. Vol. XLV; 1965. Vol. XLVI, n.ºs 1 e 2; fevereiro e maio de 1966. Durham.
- The Japanese Journal of Ethnology*. Vol. XXX; 1965-1966. Tóquio.
- Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Vol. XIX; 1963-1964. Pôrto.
- Tribus*. Vol. 14; agosto de 1965. Stuttgart.
- Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*. N. S., Ano XI, vol. VI; 1963. Viena.
- Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 90; 1965. Brunsvique.
- Zeitschrift für Kulturaustausch*. Ano XIII; 1965. Ano XIV, n.º 1; 1966. Stuttgart.







