

# Revista de Antropologia

## S U M Á R I O

Í. DE CASTRO FARIA: O trabalho interdisciplinar em Antropologia	1
ARNOLD VON BUGGENHAGEN: A imagem do homem na Antropologia de Kant .....	15
J. MATTOSO CAMARA JR.: Do estudo tipológico em listas de vocábulos indígenas brasileiros .....	23
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Matrimônio e solidariedade tribal terêna .....	31
CARLOS DE ARAÚJO MOREIRA NETO: Relatório sôbre a situação atual dos índios Kayapó .....	49
LEÓN CADOGAN: Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual .....	65
RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO: O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses .....	101
EGON SCHADEN: Alguns problemas e aspectos do folclore teuto-brasileiro .....	123

NOTICIÁRIO ● BIBLIOGRAFIA ● PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

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



*A REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, órgão oficial da *ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA* e da *SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA*, publica-se duas vezes por ano, em junho e dezembro.

Preço da assinatura anual: Cr\$ 100,00; para o estrangeiro: US\$ 2,50.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

\*  
\*      \*

Tôda correspondência deve ser enviada ao

**Prof. Dr. Egon Schaden**

**Caixa Postal 5459**

**São Paulo, Brasil**



# REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Volume 7.º

Junho e Dezembro de 1959

N.ºs 1 e 2

## O TRABALHO INTERDISCIPLINAR EM ANTROPOLOGIA \*

L. de Castro Faria \*\*

(Museu Nacional, Rio de Janeiro)

A realização da 1a. Reunião Brasileira de Genética Humana em 1958 terá um significado singular, pois desde êsse momento podemos ter a certeza de que o esforço de atualização dos pesquisadores brasileiros será, inevitavelmente, assinalado no cômputo das iniciativas de vanguarda da extraordinária década que estamos vivendo.

O decênio iniciado em 1950 ocupará na história geral das Ciências um lugar de relêvo tão alto, que o progresso anterior, aferido por séculos, sob muitos aspectos nos parecerá espantosamente lento e sem grandeza. E antes que êle se encerre é bem possível que algumas das conquistas mais espetaculares, como a da incorporação do espaço cósmico ao domínio do conhecimento verificado, tenham completado o seu ciclo vitoriosamente.

No campo da biologia geral e particularmente no da biologia humana, os fatos que havemos de sumariar nos darão uma idéia mais ou menos exata das formidáveis transformações verificadas na década de 1950, quer se considere apenas o acúmulo de novos conhecimentos ou, o que é mais importante, a mudança completa de atitude em face de problemas, que uma falsa prudência subtraía aos rigores da crítica científica.

Para os estudos de biologia humana, exatamente o ano de 1950 proporcionaria elementos que se tornariam pontos essenciais de referência de todo esforço crítico, de toda atividade renovadora e pioneira, corajosamente decidida a alijar de vez a bagagem pesada e inútil do passado e a experimentar caminhos novos, mais amplos e mais fecundos.

Dois acontecimentos completamente diversos pela natureza, pelos objetivos e pela destinação tiveram lugar naquele ano, com uma diferença de menos de dois meses entre êles.

Seja-nos permitido lembrar que em 1950, de 9 a 17 de junho, reunia-se no Laboratório de Biologia de **Cold Spring Harbor**, em Long Island, um grupo numeroso de geneticistas e de antropólogos, para a realização de um simpósio sobre **A origem e a evolução do homem**. O objetivo expressamente formulado dêsse XV Simpósio de Biologia Quantitativa era reunir antropólogos, geneticistas e biologistas em geral, para que em colaboração e

\* Conferência pronunciada em Curitiba, como parte do programa da 1a. Reunião Brasileira de Genética Humana, nov. de 1958.

\*\* Bolsista do C.N.Pq.



em contacto direto pudessem melhor definir as respectivas unidades de estudo, melhor apreciar o equipamento metodológico recentemente desenvolvido e, sobretudo, estabelecer diretivas novas, que não representam apenas correções das antigas, mas antes criações originais da moderna Ciência do Homem, revivificada e fortalecida pelo afluxo de conhecimentos essenciais, oriundos de outros domínios particulares da biologia, a fim de que não se desgastem em tarefas penosas, mas destituídas de sentido, a energia e a capacidade da atual geração de investigadores. O programa desse simpósio havia sido preparado pelas duas figuras mais representativas do movimento renovador, que vem ultimamente impulsionando e corrigindo os estudos de genética e de antropologia — Th. Dobzhansky e S. L. Washburn.

O outro acontecimento memorável, que se seguiria imediatamente a esse, estava destinado por sua própria natureza a alcançar uma repercussão mais profunda. No dia 12 de agosto, Sua Santidade o Papa Pio XII, “oficialmente como chefe da Igreja, concede liberdade aos sábios para investigar o problema da origem do homem na Encíclica **Humani Generis**” (Zulueta, 1957).

O sentido que esse documento assume como lição e exemplo de atitude, em face de todo esforço honesto de pesquisa, é tão surpreendente e tão grande na magnanimidade da sua tolerância, que talvez por isso certos espíritos teimosamente intransigentes ainda relutem em lhe reconhecer o alcance.

No entanto torna-se imperioso reconhecer que a Encíclica de Pio XII foi um passo a mais no caminho já preparado por seus antecessores. Se ainda em 1909 a Comissão Bíblica sustentava a “criação especial do Homem”, o P. Janssens, O.S.B., que na sua qualidade de secretário assinara o Decreto, fizera notar, a propósito, que as palavras ali usadas haviam sido escolhidas de maneira tal que não ficasse excluído um transformismo moderado.

Quando anos mais tarde insistiram com Pio XI no sentido de que condenasse os postulados evolucionistas, mesmo moderados, em antropologia, respondeu o Sumo Pontífice: “Não devemos fechar uma porta que talvez nos vejamos obrigados a abrir de novo. De casos como o de Galileu na História da Igreja nos basta um só”. (Zulueta, *op. cit.*).

O próprio Pio XII nove anos antes da famosa Encíclica já se havia pronunciado sobre o mesmo problema, em discurso proferido em 30 de novembro de 1941 perante a Pontifícia Academia de Ciências.

Enfim, a Encíclica **Humani Generis** viria colocar nos umbrais da década de 1950 um dístico anunciador de era realmente nova, e, num plano muito diverso daquele em que haviam trabalhado os geneticistas e antropólogos de **Cold Spring Harbor**, abria caminho para um ajuste de maior profundidade e de mais longo alcance. As velhas contendas anti-evolucionistas estavam superadas.



O que isso significa é fácil demonstrar. Nas "**Nociones de Antropología**", livro do padre jesuíta Adrian Zulueta, professor da Universidade Pontificia de Comillas, destinado a seminaristas "como preparação para seus estudos de Filosofia e Teologia" podemos ler que "a Igreja católica oficialmente não repudia o evolucionismo, ao contrário deseja maiores investigações de sábios e teólogos sobre a cooperação das espécies inferiores na formação do corpo do homem. A hipótese transformista não foi condenada pela Igreja, embora até tempos muito recentes fôsem os teólogos mais partidários do fixismo" (p. 186). Há mais de um século os biólogos vinham amealhando fatos; mas, para que pudessem impor as suas conclusões, eram obrigados a sustentar lutas inglórias fora dos limites do seu campo privativo de ação e contra adversários que se mantinham em outro universo de discurso.

Parece que agora uma paz definitiva foi estabelecida nesse terreno, e os biólogos, de espírito tranqüilo e tempo livre, poderão trabalhar mais segura e serenamente na procura de uma explicação global para o fenômeno evolutivo, multifário e complexo.

No simpósio de **Cold Spring Harbor** já haviam sido lançados os fundamentos, teóricos e metodológicos, que iriam nortear as pesquisas nos anos subseqüentes e promover, em alguns setores profissionais, uma radical mudança de atitude, em relação a certos problemas que uma tradição centenária teimava em preservar e defender.

Os trabalhos ali apresentados e discutidos não procuravam apenas demonstrar a necessidade de novos e mais eficientes equipamentos metodológicos, mas também revelar os resultados da aplicação dos novos esquemas conceituais a problemas concretos.

O temário abrangeu os seguintes tópicos: **População como unidade de estudo, Origem do stock humano, Classificação dos homens fósseis, Análise genética dos traços raciais, Conceito de raça e raças humanas, Constituição e Perspectivas de futuras pesquisas.**

As contribuições eram tôdas moldadas no mesmo critério básico revisionista, e daí a importância que o simpósio passaria a assumir como marco histórico entre dois períodos diversificados pela orientação teórica. Num trabalho final de síntese sobre "Diversidade Humana e Adaptação", Th. Dobzhansky, utilizando dados de Boyd e de Spuhler, apresenta uma primeira lista de traços genéticos simples — uns de heretabilidade bem estabelecida, outros apenas aproximadamente estabelecida e ainda muitos outros só vagamente conhecida, mas bastante sugestiva para estudos posteriores — num esforço para promover a sistematização da pesquisa antropológica.

Quando os requisitos de uma especialização cada vez mais rigorosa eram considerados essenciais para qualquer trabalho de nível realmente profissional, houve quem vislumbasse nesse fato uma cisão definitiva e



completa da unidade básica da **Ciência do Homem**, tradicionalmente aceita e zelosamente defendida até então.

O ensaio de Kluckhohn e Griffith sobre **Population genetics and Social Anthropology** deixou bem claro, no entanto, que a aplicação de critérios genéticos no estudo das populações humanas tornava não apenas desejável, em nome de uma unidade ideal da ciência do homem, mas absolutamente indispensável, para efeitos da simples validade de tais pesquisas, o concurso da antropologia cultural.

O início da década de 1950 ainda seria assinalado por outro fato digno de nota, que foi o aparecimento do livro de William C. Boyd, **Genetics and the races of man**. Em conferência recentemente proferida no Museu Nacional, um eminente hematologista europeu afirmou que considerava o significado dessa obra de Boyd, para a antropologia moderna, equivalente ao da obra de C. Darwin, para o século anterior. É verdade que hoje muitas restrições podem ser feitas aos resultados, mesmo provisórios, desse esforço de Boyd para substituir completamente todo o conhecimento acumulado pelas pesquisas anteriores, de base morfológica, por outros de base puramente genética. Na história do progresso científico, um conhecimento novo é muito mais um acréscimo ou uma simples correção, do que propriamente uma substituição. Mas não há negar que o impacto causado por essa obra, diferente e ousada, apressaria o movimento de caráter revisionista, que nos centros mais conservadores timidamente se esboçava, enquanto noutros, como no de Chicago, já assumia proporções de vulto.

Pouco depois, em 1951, surgia o famoso artigo de Washburn sobre **The New Physical Anthropology**, saudado por muitos como anúncio de um período de trabalho fecundo e estimulante, mais atraente pela amplitude das suas perspectivas, e por outros irônicamente comentado.

Daí por diante, o problema da redefinição de objetivos e da renovação de métodos tornar-se-ia freqüentemente objeto de discussões, tratadas as diferentes abordagens com ênfase particular, de acordo com a especialização do autor.

Outros problemas surgiram naturalmente, como corolários inevitáveis do primeiro. A renovação do ensino, por exemplo, obrigava a revisar questões fundamentais, relativas à formação e especialização profissional do antropólogo, assim como os estudos de genética de populações, aplicados a comunidades humanas, exigia freqüentes ajustes metodológicos e novos refinamentos técnicos.

Howells (1952) em **The Study of Anthropology** aprecia a crescente ampliação e complexidade desse campo de estudos e lembra a propósito Goldenweiser, que já em 1941 destacara o fato de que no futuro nenhum especialista poderia ter a pretensão de abranger todos os campos da antropologia e apontava Boas como o primeiro antropólogo geral, na verdadeira acepção do termo, e aventurava a conjectura de que Kroeber seria pro-



vavelmente o último. Acentuar a importância dos aspectos biológicos no modelamento da cultura, reconhece Howells, não significa que os antropólogos culturais devam imiscuir-se no trabalho dos antropólogos físicos, mas apenas que as duas dimensões devem ser igualmente tomadas em consideração.

McCown (1952) em estudo mais objetivo encarava na mesma época o problema do ensino em **The Training and Education of the professional Physical Anthropologist**. Observa êsse autor que a antropologia foi inicialmente criticada por falta de teoria e conceituação próprias. Os seus instrumentos teóricos seriam os mesmos da biologia geral, aplicados ao homem. O fato é verdadeiro, mas foi somente depois de um longo e penoso caminho de lutas que se pôde estabelecer que os mesmos princípios explicativos do processo de evolução orgânica se aplicam tanto aos demais animais como ao homem.

A crítica que se seguiu a essa, ao contrário, incidia exatamente sobre a relutância dos antropólogos físicos em formular hipóteses de que o homem não era apenas um mamífero, nem apenas um primate, mas um ser único e distinto pela posse da cultura. "O problema central da antropologia, diz êle, foi e será sempre o da compreensão tão completa quanto possível da singularidade do homem no mundo em que vive e que constrói para si mesmo, e as respostas mais prováveis a êsses problemas deverão obviamente ser proporcionadas pelo trabalho conjunto dos antropólogos físicos e dos seus confrades da antropologia cultural".

Para McCown "O antropólogo físico será — deve ser — treinado como morfologista. Historicamente êsse foi o treinamento clássico do antropólogo físico, mas era concebido num sentido mais estreito do que aquêle em que eu — é McCown quem fala — estou usando o termo. Uma compreensão genuína da morfologia humana inclui invariavelmente um conhecimento compreensivo do processo através do qual a forma é produzida, organizada e mantida. O estudo da morfologia humana tornou-se na prática extremamente restrito, mas isso em parte se explica pela grande complexidade do corpo humano. Dêsse período resta-nos pelo menos uma sã tradição de descrições acuradas do que hoje se chama fenotipo. O mal resultou do fato de que a descrição do fenotipo foi, e ainda é hoje, muito freqüentemente um fim em si mesmo. O que convencionalmente se chama hoje a **revolta** contra êsse tipo de antropologia física menospreza o fato de que os estudos de genética de população se baseiam em caracteres revelados fenotipicamente com grande exatidão". Assim, conclui McCown, parte substancial do treinamento do antropólogo físico deve ser dedicada à aquisição da perícia necessária às descrições pormenorizadas, uma vez que elas sejam um meio e não um fim.

McCown reconhece em Washburn "um dos espíritos mais agudos da antropologia física do presente" e acha que realmente o artigo dêsse au-



tor sobre “A nova antropologia física” abre perspectivas promissoras, que no seu entender poderiam ser definidas como de “ecletismo dinâmico de hipóteses e de métodos”.

Todo o trabalho de McCown é fundamentado no propósito de demonstrar a necessidade de uma formação básica, do tipo tradicional, antes de uma posterior especialização. A parte principal do adiestramento do antropólogo deve ser reservada para nível pós-graduado. “Liberto do aprendizado convencional e de rotina que os cursos universitários proporcionam — cursos de anatomia, embriologia, fisiologia, genética, anatomia comparativa — e já amadurecidos, a orientação profissional torna-se mais segura e mais fácil, pela participação consciente do estudante na escolha dos respectivos campos de interesse.”

A necessidade de maior rigor na formação profissional já havia sido sentida desde o começo do século por um autor hoje ultrapassado, mas que apesar de tudo ainda continua a oferecer o melhor equipamento técnico para aquelas **descrições pormenorizadas**, que McCown considera tão importantes. Em 1901 o famoso Rudolf Martin num trabalho sobre **Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach** escreveu: “Infelizmente não se pode negar que nessa multiplicidade de relações (com outras ciências) existe um grande perigo para a antropologia, sobretudo em face de não ter ela adquirido ainda uma posição assegurada na vida acadêmica. Em consequência, os espíritos especulativos, principalmente, que preferem ter livre curso num imenso campo científico, ao invés de se devotarem com coragem e abnegação a um campo determinado de estudos, se voltarão para ela. A esses espíritos convêm mais as hipóteses de grande vulto e as generalizações precoces, das quais possuímos uma quantidade enorme, e cuja refutação e extirpação nos toma um tempo tão precioso. Por essa razão nós devemos ter cuidado para no futuro não designar como antropólogos senão aqueles que deram provas de o ser, pela sua preparação preliminar e seus trabalhos científicos. O que falta, sobretudo, à antropologia física é um número maior de homens de profissão, que tenham passado por uma escola séria de anatomia e de ciências naturais e cujos trabalhos, restritos a um terreno particular, ofereçam por isso as garantias necessárias de competência”.

\* \* \*

As questões de ordem geral, relativas a métodos e técnicas de investigação, ao trabalho interdisciplinar e ao peneiramento dos dados fornecidos pelas pesquisas de feição antiga, deram lugar a um novo tipo de publicação, senão mesmo a novo tipo de reunião científica. O preparo e a realização em 1951-52 do **Simpósio Internacional de Antropologia** obedeceu realmente a plano diferente, cuidadosamente elaborado por um grupo seletivo de especialistas, e reflete de maneira perfeita as novas tendên-



cias, aspirações e expectativas da antropologia moderna. Como todos sabem, os trabalhos apresentados a êsse simpósio abrangem cinquenta assuntos, considerados de valor chave para a "ciência do homem" e todos foram encomendados com antecedência aos mais credenciados especialistas, a fim de que o caráter de **inventário**, imposto pelo planejamento geral, pudesse ser devidamente preservado.

Assim surgiu **Anthropology Today — An Encyclopedic Inventory**, em 1953. Para a antropologia física e sobretudo para uma análise correta das interrelações entre as diversas especialidades teve um significado excepcional a publicação nesse volume do ensaio de Washburn **The Strategy of Physical Anthropology**.

"A nova estratégia, reconhece êle, não resolve problemas, mas sugere um caminho diferente para abordá-los. A mudança da antiga para a nova afeta as várias partes da antropologia física de maneira muito diferente. Nos estudos de crescimento e de antropologia aplicada, nos quais o conhecimento das dimensões é diretamente útil, as novas teorias fazem pouca diferença. Nas investigações sobre problemas evolutivos as mudanças teóricas são da maior importância, e grande parte dos trabalhos antropológicos sobre raça e constituição é eliminada pela rejeição do conceito de tipo. Uma das mais importantes conseqüências do novo ponto de vista, entretanto, é que existe agora uma interrelação muito mais estreita entre as diferentes partes da antropologia, do que existia sob a antiga estratégia".

"E' por causa da importância do fator cultural que um estudo separado da evolução humana é necessário. Migrações humanas, adaptações, sistemas de acasalamento, densidade de população, doenças e ecologia — todos êsses fatores biológicos críticos tornam-se crescentemente influenciados pelo modo de vida. Se quisermos entender o processo da evolução humana, necessitamos uma biologia moderna dinâmica e uma profunda apreciação da história e do funcionamento da cultura. E' essa necessidade que dá a tôda antropologia unidade como ciência".

No mesmo ano de 1953 surgiu **An Appraisal of Anthropology Today**, ainda como conseqüência direta do Simpósio Internacional de Antropologia e do seu precioso inventário. Nesse livro são discutidas por eminentes especialistas muitas das proposições contidas nas cinquenta comunicações do Simpósio; êle representa de fato um passo avante na avaliação das tarefas e da problemática da Antropologia.

A mesma temática seria novamente considerada, em muitos aspectos, num outro livro, do mesmo gênero, o **Yearbook of Anthropology**, aparecido em 1955.

Aí encontramos a admirável síntese de Julian S. Huxley sobre o problema da **Evolução, Cultural e Biológica**, o trabalho de Adolph Schultz sobre **Primatology in its relation to Anthropology** e o lúcido ensaio de Sol Tax a propósito de **The Integration of Anthropology**.



Sol Tax seleciona os seis títulos seguintes, dos cinquenta que figuram no **Anthropology Today** — Primatas, Estilo, Lingüística Estrutural, Ecologia Humana, Valores Culturais, Crescimento e Constituição — e pergunta se tal heterogeneidade pode ser mantida numa disciplina única. Depois de uma análise demorada, dentro de uma larga perspectiva histórica, conclui que a Antropologia está **se tornando mais**, ao invés de menos, integrada, hoje em dia". O perigo, acrescenta êle, não está no número crescente de especialidades que lhe são agregadas, nem na facilidade de livre acesso às nossas linhas; a verdade é exatamente o inverso. Se a antropologia nos Estados Unidos se desintegrar, será mais provavelmente devido ao fato de que uma profissionalização crescente conduz a definições restritivas de antropologia ou antropologistas, e separa algumas atividades como científicas, aplicadas ou de orientação prática". Sol Tax usou técnicas rigorosas e adequadas para medir o grau de integração dos conhecimentos antropológicos, e assim as suas conclusões, fundamentadas em critérios objetivos, parecem indiscutivelmente válidas.

\* \* \*

A penetração cada vez mais intensa dos novos métodos genéticos e estatísticos de estudo de população nos domínios tradicionais da antropologia acadêmica não se faria sem certa animosidade, bem patente na crítica severíssima de alguns dos primeiros trabalhos. O estudo que Spuhler (1954) faz dos índios do sudoeste norte-americano, por exemplo, é comentado por T. D. Stewart e Bertram S. Kraus de um modo duro, pouco usual nas páginas do **American Anthropologist**. Para Kraus, "**in the Spuhler's paper the data employed are neither reliable nor valid**". É bem verdade que a pressa com que certos especialistas se atiraram a um tipo de pesquisa para o qual não estavam preparados, exatamente porque lhe faltava a necessária informação sobre questões fundamentais de antropologia cultural, só poderia proporcionar, pelo menos inicialmente, resultados precários, mais por falta de advertência que por escassez de material.

Tornou-se evidente, de qualquer forma, que nada se poderia fazer com os materiais antigos, antes de submetê-los a uma crítica rigorosa, e que o planejamento de novas pesquisas de orientação genética deveria necessariamente tomar em conta as variantes culturais.

Clyde Kluckhohn (1955), por exemplo, faz uma revisão crítica dos estudos antropométricos e morfológicos da população norte-americana, antes de indicar as correções que deveriam ser impostas às pesquisas desse tipo.

Com relação aos dados até hoje reunidos, diz êle que "poderemos obter certas médias, distribuições e medidas de variabilidade, à custa de um arranjo de mensurações. É duvidoso, porém, tanto em termos de problemas de amostragem, como de genética e de outros aspectos da teoria



biológica, que êsses números possam satisfazer, de um lado a curiosidade popular comum, e de outro responder a questões científicas genuínas”.

Para que os antropólogos possam fornecer uma “descrição da população americana ao mesmo tempo numa dimensão comparativa e nos seus segmentos isoláveis”, seriam necessários, segundo Kluckhohn: 1. Novos estudos de orientação genética, com amostragem adequada, tanto no que se refere a tempo quanto a espaço. Isso significa, entre outras coisas, os dados obtidos fora de escolas e de outras “instituições”, conforme já acentuara Spuhler. A aplicação das técnicas de amostragem, por outro lado, não poderá deixar de ter em conta as variantes culturais; 2. re-análise, por parte de muitos especialistas, com treinamento e interesses variados, de toda a documentação existente, a fim de proporcionar: a) as mais extensas séries possíveis dos vários caracteres da população total, que possam ser obtidos pela combinação adequada das séries existentes; b) sub-séries crescentes, por períodos de tempo: idade, regional, étnica e de classe; c) análises que tomariam em consideração a estrutura de cruzamento da população; e 3) tentativas de todos os tipos, que ofereçam qualquer possibilidade de transformar materiais colhidos em moldes pré-mendelianos em materiais susceptíveis de análise genética”.

Os conceitos de seleção natural e adaptação exigiram um reexame, para que a validade da asserção corrente na literatura sociológica, médica e até mesmo biológica de que a seleção natural deixou de atuar na humanidade hodierna, sobretudo nas sociedades industriais avançadas, pudesse ser corretamente apreciada. Foi o que fez Dobzhansky, que advoga uma participação consciente do homem na orientação do seu progresso evolutivo.

“O homem, diz Dobzhansky, alcançou no seu triunfo evolutivo um cume solitário, graças ao fato de ter desenvolvido um novo método de adaptação ao ambiente, isto é, por meio da cultura. Tendo corrido riscos nessa experiência biológica, nossa espécie não pode por mais tempo permanecer inteiramente na dependência das forças da seleção natural, como ela atua no nível biológico. O homem deve supervisionar cuidadosamente o seu progresso genético. Poderia assim preparar-se para tomar os controles da natureza, se acaso se tornar necessário corrigir as deficiências da seleção natural. Só assim poderá assegurar-se um progresso evolutivo contínuo” (Dobzhansky e Allen, 1956).

Os estudos de micro-evolução realizados nesse período tornaram ainda mais evidentes as interrelações entre a antropologia física e a cultural. **“The relatively new science of population genetics is opening up a whole new era for cooperative research between cultural and physical anthropologists”**, afirmam Kraus e White (1956). Êsses mesmos autores em crítica muito bem fundamentada aos trabalhos anteriormente realizados mostram que a falta de certas condições essenciais na coleta e sele-



ção dos dados conduzem inevitavelmente aos seguintes resultados: primeiro, as frequências fenotípicas e genotípicas não são necessariamente representativas da população designada; segundo, a chamada "população" (ou nação, tribo etc.) não é necessariamente uma unidade biológica reprodutiva, uma vez que somente um estudo cuidadoso das instituições sociais, em particular dos grupos sociais como o clã, a comunidade local e o bando, podem possivelmente permitir a delimitação da verdadeira população reprodutiva".

Sem uma análise minuciosa das estruturas sociais, com atenção especial para os sistemas de parentesco, a escolha de cônjuges e os casamentos preferenciais, sem uma verdadeira quantificação dos dados para determinação da frequência do comportamento normativo e das alternativas possíveis, as pesquisas genéticas não podem oferecer nenhuma segurança. Considerando-se as falhas dessa natureza deve-se concluir, com Bertram S. Kraus e Charles White, que "classificações raciais (Boyd, 1950), inferências sobre proporções de inter-mistura (Boyd, 1939; Hanna, Dahlberg e Strandkov, 1953), o papel das migrações (Wyman e Boyd, 1953; Boyd, 1950; Candela, 1942) e variação das taxas de mutações (Gates, 1936), **can only be of a tenuous nature**".

Trabalhos como o de Kraus e White passaram a assumir uma significação fora do comum, porque não se limitaram a uma simples aplicação de fórmulas pré-estabelecidas, mas procuraram em cada caso concreto verificar a sua aplicabilidade e mantiveram em primeiro plano as questões de ordem teórica e metodológica, ainda não satisfatoriamente resolvidas. **"The primary conclusions of our study, concluem os autores, may be open to debate, but their implications for methodology seem of unquestionable importance"**.

Outras reuniões organizadas especialmente para a apreciação e debate dêsses temas de grande atualidade, mas ainda não esclarecidos de maneira satisfatória, proporcionaram avanços consideráveis da metodologia e da experimentação.

Em abril de 1957, por exemplo, um grupo de especialistas reuniu-se em Michigan para apreciação do problema da **Seleção Natural no Homem**. O trabalho de James F. Crow intitulado **"Some possibilities for measuring selection intensities in Man"**, e o de James V. Neel sobre **"The study of natural selection in primitive and civilized human populations"** mostram que certos problemas teóricos e metodológicos continuam a exigir novos refinamentos.

Fora da América do Norte os fatos não se passam de maneira muito diversa, pelo menos nos centros realmente ativos de pesquisa antropológica.

Na Inglaterra, por exemplo, as mesmas questões básicas relativas a re-definição de objetivos e renovação de métodos encontraram fácil ressonância.



Em novembro de 1957, exatamente há um ano, portanto, foi realizado em Londres um simpósio com o objetivo de apreciar **"The scope of Physical Anthropology and human population biology and their place in academic studies"**. Embora a Antropologia Física fôsse reconhecida como disciplina independente nas atividades universitárias inglesas desde longa data, tornara-se evidente que **"it has been so transformed in aim and method in the last few years that a redefinition of its scope has become necessary"** (Harrison, 1958).

A êsse simpósio compareceram nove anatomistas, seis antropólogos físicos, seis especialistas em genética humana, três antropólogos sociais, além de representantes de serviços públicos e de outros institutos interessados na parte aplicada dos conhecimentos em discussão.

O primeiro trabalho apreciado pelos membros dêsse simpósio foi exatamente sobre "Reorientação em Antropologia Física", tema desenvolvido por Le Gros Clark, que é o principal responsável pelo estímulo à pesquisa de feição moderna naquele país. Mesmo para Le Gros Clark, que é acima de tudo um morfologista, a conclusão é no sentido de que no futuro "as pesquisas deverão ser principalmente dirigidas para o estudo das populações atuais, para os problemas de genética humana, da relação dos caracteres físicos com o ambiente, o estudo do processo de crescimento e o estudo de fisiologia racial comparativa". A propósito da profissionalização, considera Le Gros Clark que "se o antropólogo físico deseja justificar o seu objetivo como uma disciplina científica autônoma, com os seus próprios problemas especiais e seus próprios métodos técnicos, êle deve ser primariamente um trabalhador de campo".

Trabalhos sobre "Variabilidade e adaptabilidade humana" (L. S. Penrose), "Estudos biológicos de pequenas comunidades" (A. C. Stevenson) puseram em evidência o fato de que o esforço para avaliar a direção e a velocidade das mudanças gênicas constitui uma das características mais destacadas do quadro atual de pesquisas.

Os problemas metodológicos mereceram atenção particular. Comunicações dos drs. N. A. Barnicot e A. E. Mourant sobre **"The experimental approach to Physical Anthropology"** e **"Organization for field research"**, respectivamente, encararam de maneira objetiva a questão relativa ao refinamento de certos métodos e técnicas de investigação. Mourant, particularmente, considerou o problema de coleta, transporte e exame do sangue humano, e em face da necessidade sempre maior de dados abundantes e fidedignos sobre grupos sangüíneos, concluiu que a tendência atual acentua cada vez mais a vantagem da cooperação de especialistas em diferentes campos, no estudo de determinadas populações.

O ensino e a organização da pesquisa foram também severamente encarados nesse simpósio. As comunicações dos drs. J. S. Weiner, sobre **"Courses and training in Physical Anthropology"**, de J. M. Tanner, sobre



**The place of Human Biology in Medical Education with particular reference to studies of Human growth and constitution**, de J. Z. Young sobre **Physical Anthropology as a liberal and scientific discipline** e de K. P. Oakley sobre **Physical Anthropology in the British Museum (Natural History)** revelam inequívoco propósito de renovação do quadro presente, por todos os motivos considerado desatualizado e improdutivo.

Segundo o dr. J. S. Weiner, existem na Inglaterra apenas dez centros ativos de pesquisa em antropologia física e o pessoal qualificado em associação com êsses centros provavelmente não excede de 25. Dos dez centros apenas cinco estarão em condições de proporcionar o tipo de ensino indispensável ao futuro progresso da especialidade, que se torna dia a dia mais complexa e exigente. Existe, entretanto, não só uma procura de antropólogos físicos profissionais para tarefas de pesquisa, pura ou aplicada, como para as atividades docentes. De acordo com a opinião do dr. Weiner, o ensino da antropologia física em nível elementar deveria ser ministrado não só aos estudantes de antropologia cultural, de arqueologia, etnografia e geografia humana, mas também aos de medicina e de odontologia. Em nível avançado, e com tópicos especiais, aos anatomistas humanos, zoólogos e estudantes de medicina social. Para o dr. Weiner a medida mais útil, prática e singela, que poderia ser imediatamente tomada na Inglaterra, consistiria apenas em estender o ensino da antropologia física, tanto em nível elementar como avançado, aos departamentos de anatomia.

Realizado exatamente há um ano, êsse simpósio revela claramente que ainda nos encontramos num período de franca transição, pelo menos no que se refere aos aspectos pragmáticos da ambicionada renovação, da qual nos fazemos pregoeiros vibrantes, mas quase impotentes realizadores.

Conforta-nos todavia verificar que, guardadas as devidas proporções, os problemas são os mesmos em tôda parte. Os nossos colegas ingleses chegaram mais cedo a uma formulação segura das necessidades básicas, representadas por equipamentos teóricos, metodológicos e instrumentais mais operativos, e com o imenso acervo do passado podem atingir mais depressa o objetivo final. Os nossos problemas, entretanto, não são diversos, pela natureza ou pelo significado. E temos ainda a nosso favor a facilidade de criar, ao invés de reformar e corrigir, tarefa sempre mais demorada e penosa.

Atentos ao movimento renovador, que anima os centros mais operosos de investigação antropológica, não só encontraremos estímulo como fontes de ensinamentos inestimáveis, todos já depurados pela experiência.

O que nos compete, antes de tudo, é realizar um esforço comum e corajoso, no sentido de uma tomada de consciência das nossas falhas, dos nossos erros e preconceitos. Isso feito, poderemos, também por meio de um esforço comum e corajoso, lutar com vantagem pela renovação do que



necessita ser renovado e pela criação do que nos falta para completa objetivação dos nossos propósitos.

A realização desta **1a. Reunião Brasileira de Genética Humana** representa um primeiro passo nessa direção. As possibilidades de trabalho interdisciplinar, que aqui foram desvendadas, poderão, certamente, frutificar e esperamos que numa 2a. Reunião geneticistas e antropólogos, como co-autores de trabalhos de alto nível, possam provar que assumiram de fato aquela posição de **supervisores** do progresso genético, de que fala Dobzhansky.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOYD, WILLIAM C.  
1939 — Blood groups of American Indians. **Amer. Journ. of Physical Anthropology**, 27:69-90.  
1950 — Genetics and the Races of Man. Boston.  
1953 — The contributions of genetics to anthropology. **Anthropology Today**, pp. 488-506. Chicago.
- CANDELA, P. B.  
1942 — The introduction of blood group B into Europe. **Human Biology**, 14:413-443.
- CROW, JAMES F.  
1958 — Some possibilities for measuring selection intensities in man. **A. A. A. Memoir** n.º 86. Natural Selection in man, 1-13.
- DOBZHANSKY, THEODOSIUS  
1950 — Human diversity and adaptation. **Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology**, vol. XV — Origin and evolution of man; pp. 385-400.  
1956 — The biological bases of human freedom. New York Columbia Univ. Press.
- DOBZHANSKY, THEODOSIUS and GORDON ALLEN  
1956 — Does natural selection continue to operate in modern mankind? **American Anthropologist**, 58 (4):501-604.
- GARN, STANLEY  
1954 — Cultural factors affecting the study of human biology. **Human Biology**, 26:81-90.
- GATES, R. R.  
1936 — Recent progress in blood group investigations. **Genetica**, 18:47-65.
- HANNA, B. L., A. A. DAHLBERG and H. H. STRANDSKOV  
1953 — A preliminary study of the population history of the Pima Indians. **Amer. Journ. Human Genet.**, 5:377-388.
- HARRISON, G. AINSWORTH  
1958 — A symposium on human biology. A report by... **Man**, LVIII (articles 118-153):92-93.
- HOWELLS, W. W.  
1952 — The study of anthropology. **American Anthropologist**, 54 (1):1-7.
- HUXLEY, JULIAN S.  
1955 — Evolution, cultural and biological. **Yearbook of Anthropology**, pp. 3-25.



- KLUCKHOHN, CLYDE and CHARLES GRIFFITH  
1950 — Population genetics and social anthropology. **Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology**, XV, Origin and evolution of man, pp. 401-408.
- KLUCKHOHN, CLYDE  
1955 — Physical Anthropology. **American Anthropologist**, 57 (6), Part I: 1280-1295.
- KRAUS, BERTRAM S. and CHARLES B. WHITE  
1956 — Micro-evolution in a human population: a study of social endogamy and blood type distribution among the western Apache. **American Anthropologist**, 58 (6):1017-1043.
- MARTIN, R.  
1901 — Anthropologie als Wissenschaft und Lehrfach. Iena.
- McCOWN, THEODORE D.  
1952 — The training and education of the professional physical anthropologist. **American Anthropologist**, 54(3):313-317.
- NEEL, JAMES V.  
1958 — The study of natural selection in primitive and civilized human populations. **A. A. A. Memoir** n.º 86, Natural Selection in Man, 43-72.
- SCHULTZ, ADOLPH H.  
1955 — Primatology in its relation to anthropology. **Yearbook of Anthropology**, pp. 47-60.
- SPUHLER, J. N.  
1954 — Some problems in the physical anthropology of the American southwest. **American Anthropologist**, 56 (4):604-625.
- STEWART, T. D.  
1951 — Three in one: physical anthropology, genetics, statistics. **The Journal of Heredity**, XLII:255-256; 260.
- TAX, SOL e outros.  
1953 — An Appraisal of Anthropology Today. Chicago.
- TAX, SOL  
1955 — The integration of anthropology. **Yearbook of Anthropology**, 313-328.
- THIEME, FREDERICK P.  
1950 — Problems and methods of population surveys. **Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology**, XV, Origin and evolution of man, pp. 25-33.
- WASHBURN, S. L.  
1951 — The new physical anthropology. **Transactions**, New York Acad. of Sciences, serie 2, vol. 13:290-304. Reproduzido em **Readings in Anthropology**, de E. A. Hoebel, Jesse D. Jennings e Elmer R. Smith, pp. 59-66.  
1955 — The strategy of physical anthropology. **Anthropology Today**, pp. 714-727.
- WYMAN, L. C. and W. C. BOYD  
1935 — Human blood groups and Anthropology, **Am. Anthropologist**, 37:181-200.
- ZULUETA, ADRIAN, P., S. J.  
1957 — Nociones de Antropología, Madrid.



## A IMAGEM DO HOMEM NA ANTROPOLOGIA DE KANT<sup>1</sup>

**Arnold von Buggenhagen**

Professor da Faculdade de Fiosofia, Ciências e Letras de São José do Rio Pardo

A Antropologia de Kant não é ciência em si fechada, mas estriba em peculiares pressuposições: em teses relativas à essência humana, teses apresentadas pela filosofia como resultado de seus esforços. Sentido e ethos, estrutura global e metódica da ciência antropológica são apenas plenamente compreensíveis se tomamos em consideração o fundo ideológico da filosofia que lhes serve de base.

Na secção da Antropologia, subordinada ao título “O caráter da espécie”, trata-se, de modo peculiar, da essência do homem e de seu destino, para sumariamente se esboçar uma imagem filosófica do homem (pp. 523-537)<sup>2</sup>.

O método de caracterização empregado por Kant é duplo. Um caminho para tirar a limpo algo sobre a essência humana, é a aplicação do pensamento classificatório. A espécie é “compreendida sob um conceito juntamente com outras espécies de nós conhecidas, mas o que entre si as distingue como propriedade (**proprietas**) é apontado e usado como fundamento de distinção” (p. 523). À medida que se avança na investigação, sensível se torna a falha do método classificatório. A característica, tomada como critério deste método, salienta uma peculiaridade da essência humana, tal como esta **aparece**, não pode todavia por sua natureza ir ao ponto de determinar os caracteres, que ao homem são atribuídos. O mecanismo elucidativo que explicita o precedente pensamento classificatório e completa, sob este respeito, o retrato humano, é descrito mediante fórmulas, como “intenção, sabedoria da natureza”, “providência” e outras semelhantes.

Que a aplicação do método classificatório, assim provado, ao objeto da natureza vegetal e animal signifique uma delimitação capaz de ser fixada em presença da maneira peculiar de ser da essência humana, é mais que manifesto, se no anterior conceito da discriminação da característica humana fôr incluída a “essência racional em geral”. “O supremo conceito específico (do homem) pode ser o de uma essência racional terrestre, no qual caso será impossível apontar qualquer caráter da mesma, pois que não possuímos nenhum conhecimento de essências racionais não-terrestres, que nos faculte indicar sua peculiaridade e, por esse meio, caracterizar em geral as essências terrestres entre as racionais” (p. 523). Kant cede acidentalmente, e precisamente em meio de sua pesquisa, à tentação de es-



hojar, mediante fictícia manobra mental, um estado angélico, para dêsse modo chegar a alguma conclusão sôbre a fisiognômica do gênero humano (por exemplo, a questão de discutir se a espécie humana como **species** de seres racionais terrestres em comparação com uma outra espécie existente noutros planetas é boa ou má em sua "raça", mas é óbvio que idéias de tal proveniência, longe de poderem reclamar para si a autoridade de uma declaração rigorosamente fundamentada, são antes a manifestação de um gracejo chocarreiro, cujas argumentações cada qual pode avaliar como muito bem lhe pareça (valeant quantum possunt)).

Ao invés, excelente é o método classificatório, para indicar ao homem o pôsto que lhe compete no **sistema da natureza vivente**. Perante o ser da natureza vivente ergue-se o animal, dotado da capacidade de razão, ao qual está subordinado um específico domínio de ação, mas que nem por isso deixa de permanecer em sua categoria de animal, isto é, o animal dotado de inclinação para não escutar os mandamentos da razão, e capaz de dar ouvidos passivamente à felicidade, aos atrativos da comodidade e da boa vida, como as molas propulsoras de seu comportamento.

Três são as notas distintivas que assinalam o homem em face da natureza privada de razão. O homem é dotado de uma disposição natural técnica, pragmática e moral. A disposição técnica permite-lhe servir-se da razão para operações mecânicas ligadas com a consciência no mundo das coisas. Fisicamente mostra-se esta disposição como animal racional na forma e organização da mão, a qual, não sendo feita para **determinada** espécie de manuseio das coisas, é ordenada **universalmente**, e **sem restrições**, a desempenhar-se de tôdas as funções possíveis. A disposição pragmática habilita-o a utilizar-se hábilmente dos homens seus semelhantes para seus fins. Graças à evolução das relações sociais, é êle apto para seguir a seu modo sua tendência natural, de sorte que no convívio social se desprenda da rudeza da mera violência própria e se converta em ser civilizado (embora não ainda moral), isto é, em ser destinado a viver em harmonia com outros. Sendo assim, mostra-se capaz de receber educação (tanto no sentido de instrução, como no de disciplina). A disposição moral, por outras palavras, o ser ingênitamente prendado de potências racionais práticas (que se manifestam na consciência da liberdade do livre arbítrio) constitui, tanto como as disposições técnica e pragmática, uma particularidade que distingue o homem do animal; é fato verificado, que se revela na consciência de sentir moralmente, mesmo no meio das mais obscuras representações, que ao homem ou pelo homem sobrevém a outros o bem ou o mal.

Estas três disposições encontram o estôfo essencial de suas manifestações em três domínios: 1) mercê das mencionadas disposições ingênitais mantém-se o homem e sua espécie; 2) exerce-se, instrui-se e educa-se para a comunidade humana; e 3) rege-se como um todo sistemático (ordenado segundo princípios racionais) pertencente à sociedade. Materialmente, pode



êle simultâneamente ter algo de comum com o reino animal, todavia a maneira como o estôfo bruto da comunidade é determinado por uma disposição técnica, pragmática e moral, participa do caráter peculiar que o contrapõe às estruturas sociais da atividade animal.

Quanto à subsequente caracterização do homem de acôrdo com pontos de vista classificatórios, é ela ultrapassada por Kant, quando êste reclama também, para a determinação do homem, a racionalidade que o habilite a **poder** ser animal racional, já que o homem **deve** desenvolver-se no sentido de vir a ser animal racional. Esta caracterização da espécie humana não se deve eximir à comparação de dados empíricos entre a natureza terrestre-humana e a terrestre-sub-humana; mas guia-se por um mecanismo explicativo de outra espécie, a saber, um mecanismo explicativo cujo conteúdo se expressa mediante fórmulas como “vontade” ou “intenção da natureza”, “providência” etc., como atrás fica dito.

O raciocínio, que leva a atribuir ao homem além da racionalidade (aptidão para a razão) a **destinação** para ser racional, é puramente especulativo nos possíveis resultados: não pode recorrer a dados como o método classificatório, cujas determinações se manifestam em dados do sistema natural humano e não-humano, mas carece de tal garantia. Desconhece todavia a capacidade operativa dêste método quem suponha que, pelo fato de ser especulativo, êle seja inteiramente livre de peias e abra caminho ao livre arbítrio subjetivo para dar lugar a qualquer determinação no ser humano. O processo especulativo pode estar ligado a princípios que o consolidem, como, por exemplo, a idéia de o destino de cada ser vivente já estar previamente dado em sua disposição ingênita. Justamente tal princípio é proclamado por Kant na proposição: a natureza quer “que cada criatura alcance sua destinação, desenvolvendo tôdas as disposições naturais em conformidade com o fim da mesma, de sorte que, senão cada indivíduo, ao menos a espécie cumpra a intenção da mesma” (p. 532). E logicamente êste mesmo princípio é também obrigatório, quando se trata de determinar o fim metafísico da espécie humana.

Como produto de uma especulação teòricamente fundamentada sôbre a essência do homem, é aceitável a proposição: deve êle desenvolver-se a partir de um animal capaz de razão (racionável) até ser animal racional. Podem todavia as duas disposições do homem contrárias: sua tendência animal e sua capacidade de razão, ser consideradas como provas de que a natureza quis ter o domínio do uso da razão sôbre a natureza animal.

Vão tôdas orientadas nesta direção as considerações de Kant sôbre a essência do homem. O homem não é primeiramente um ser, um animal dotado de razão, mas, como animal dotado de razão, é destinado a alguma coisa. E, em conformidade com isto, escreve: “O homem tem um caráter que êle se cria a si mesmo, enquanto dispõe do poder de se aperfeiçoar de acôrdo com seus fins, por si mesmo aceites, mediante o qual, como ani-



mal dotado de capacidade de razão que é (*animal rationabile*), por si mesmo se pode tornar animal racional (*animal rationale*)" (p. 523). Por outras palavras: "O homem é determinado por sua razão para viver com outros homens em sociedade, e nesta se cultivar, se civilizar e se moralizar pela arte e pela ciência, por maior que seja sua tendência animal para se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e da boa vida, que êle denomina felicidade; deve antes mostrar-se ativo, lutar contra os obstáculos decorrentes da rudeza de sua natureza, a fim de se mostrar digno da humanidade" (p. 523).

Entretanto, no texto das definições de Kant permanece implícito ou não totalmente claro o exato conteúdo real das considerações especulativas sobre a essência do homem.

A importância das declarações, contidas nas proposições acima mencionadas, torna-se explícita e visível, se tirarmos a limpo a peculiaridade do ser humano, mediante o confronto entre a essência do homem e a das restantes criaturas naturais por um lado e, por outro lado, entre a essência do homem e uma essência fictícia.

1) O mundo animal é dotado pela natureza com os automatismos de seus instintos; a natureza mantém êste domínio a cuidado das leis que a regem e com isso garante-lhe a finalidade, de maneira que não só a espécie como um todo, mas também cada indivíduo da espécie cumpra o destino que lhe é fixado. O mundo animal, por sua natureza, de maneira nenhuma pode cooperar para que ela cumpra seu destino.

Como consequência da atribuição de racionalidade ao ser do homem, a natureza retira sua mão protetora dêste. Em lugar do automatismo dos instintos inatos surge a faculdade de aperfeiçoamento, baseada na própria espontaneidade e liberdade. A natureza dotou de tal sorte o homem que êle é capaz de tudo executar para alcançar o fim de seu destino, intentado pela mesma natureza: mas a natureza não o determinou univocamente, a ponto de êle fazer tudo quanto está em suas possibilidades. A essência da espontaneidade da liberdade inata no homem como ser racional é tal que êle pode por si fazer tudo **para**, e também tudo **contra** a realização da exigência obrigatória da natureza.

2) O homem não é definido como animal racional (*animal rationale*), mas como animal capaz de razão (*animal rationabile*). Importa discriminar rigorosamente ambos os conceitos. A essência racional seria logicamente sempre também uma essência racionável. Mas se invertermos a proposição, chegamos a uma falsa conclusão: uma essência racionável não **deve** necessariamente, mas **pode**, sob determinadas condições, tornar-se racional. Quer isto dizer que a realização do próprio ser é executada, na essência racionável, à base de sua liberdade (livre arbítrio na decisão da possibilidade de escolha), mas não é determinada automaticamente no sentido da razão.



Se o homem fôsse uma essência inteiramente racional (**animal rationale**) e não apenas uma essência racionável (**animal rationabile**), sua organização constituiria um grau supremo na esfera ontológica da natureza, desde que a riqueza de caracteres fôsse o critério de superioridade do ser, mas nesse caso a sobrevivência da razão não significaria para êle nenhuma situação especial fundamental. Do mesmo modo que a natureza guia os animais pelo mecanismo dos instintos, guiaria, nessa hipótese, o homem pelo automatismo da razão. Na qualidade de essência racional por constituição, o homem não poderia proceder senão em conformidade com a razão e ficaria privado da liberdade de decidir contra a razão. Mas êle não é constituído de maneira que o mecanismo da razão opere nele como um automatismo. O específico do ser humano é a **capacidade** de razão (a racionabilidade): há nele um mecanismo de liberdade, tal que, mercê do próprio livre arbítrio (e não por causa de leis que lhe sejam inerentes), êle possa ser, mas não deva ser aquilo que lhe é determinado.

Mostra a elucidação das definições a seguir aduzidas por Kant, que ilustram a essência do homem em confronto com o ser animal e com o ser simplesmente racional, que, como momento principal na especulação da concepção do ser humano, não tanto é de importância sua determinação, quanto, ao invés, a liberdade de opção dada com a racionabilidade: o ser específico do homem é um ser em estado de liberação, um ser que se manifesta no estágio preliminar à realização de um ser bom ou mau na forma de realização empírica. Mediante a atribuição da liberdade de opção, a natureza levou a cabo a obra de arte, que consiste em o homem ter a responsabilidade de si próprio, e entregou-lhe nas mãos a tarefa de decidir por si, se se deve conformar com ela, natureza, e com sua finalidade, ou cair no nada, desviando-se de sua vocação. Portanto a essência do homem reside na espontaneidade da opção, cabendo-lhe decidir, também por motivo de sua origem, por aquilo que a natureza dêle exige.

Seu ser neste mundo é o ser de uma liberdade, mediante a qual êle decide seu destino no sentido de pleno cumprimento de sua determinação ou contra esta.

Temos aqui um ponto, no qual se torna clara, em Kant, a união entre filosofia e antropologia.

A importância das considerações precedentes, cuja força probativa por certo não basta para tirar à teoria o caráter de empreendimento puramente especulativo, é suficiente para que o Autor lhe atribua uma **certeza moral**, isto é, para que compreenda os processos mentais antropológicos sobre a essência do homem não já como pura teoria, mas como verdade praticamente obrigatória para o indivíduo. Se a teoria do homem como animal dotado de razão, determinado a tornar-se animal racional mediante o uso arbitrário de sua liberdade, goza de certeza moral, nesse caso é manifesta a necessidade de uma conversão do pensamento, de teo-



rético em prático, para cada indivíduo da espécie humana: eu, como indivíduo, encontro-me não mais na posição de quem teoriza livremente, mas sou, em meu pensar, um homem sotoposto às condições concretas, que irradiam do pensamento universal para a essência do homem. Certeza moral de uma teoria significa o mesmo que o dever de operar para o fim apontado pela teoria, ou, em termos concretos: “no caminho que leva ao melhor” (isto é, na possibilidade do reto uso da liberdade da vontade), “não desesperar, mas com prudência orientadora moralmente promover a aproximação a êste fim (na medida em que fôr possível a cada qual)” (p. 532).

As experiências da certeza moral da especulação sôbre a essência do homem introduzem a idéia da “Antropologia sob o ponto de vista pragmático”. Pois a “Antropologia sob o ponto de vista pragmático” não é mais do que a ciência que sentiu o apêlo da metafísica e, fazendo uso da universal capacidade de razão, compreende tôdas as disposições para guiar o homem sistematicamente, em geral e em particular, no reto uso de sua razão, a fim de realizar a intenção da natureza na consecução do destino premeditado.

#### NOTAS

1) O presente artigo, que talvez mais tarde deva ser completado nesta mesma revista por um segundo trabalho intitulado “A forma científica da Antropologia de Kant”, propõe-se apenas servir de pequena contribuição para a história da Antropologia.

De duas espécies são os motivos que nos levaram a expor o pensamento de Kant.

O célebre, mas geralmente pouco conhecido escrito de Kant, não tem, na realidade, importância maior na evolução do pensamento antropológico. Não contém nenhuma idéia revolucionária, capaz de ser tomada para ponto de partida da moderna Antropologia enquanto ciência positiva. Todavia, como escrito histórico, continua sendo notável não apenas como depoimento da expressão e formação mental da época, mas também como testemunho da intensidade de elaboração e da elevação do trabalho científico. A obra faz parte de um pensamento amplo, compreensivo, é obra curiosa quanto à clareza de método e riqueza de matéria apresentada, — para não falar da profundidade do conteúdo, por vêzes alcançada na maneira de apreender o caráter humano. A Antropologia não é o fruto de interesse acessório de momento; ao longo de trinta anos se dedicou Kant a elaborar esta ciência, cuja temática lhe dava assunto bastante de exposição num curso universitário público, durante um semestre em cada ano. A Antropologia não é, pois, apenas um testemunho representativo do pensamento da época, como também uma prova da mentalidade da mesma época; pelo menos é verossímil pressupor isto, dado que possivelmente muitas das influências anônimas sôbre a maneira de sentir dos coetâneos devem ter surgido de exposições que regularmente se repetiam. Tudo isto são qualidades que justificam um olhar retrospectivo, apesar de o escrito de Kant não ostentar nenhuma significação revolucionária num ramo res- trito do saber.



O contraste, relativamente grande, entre a Antropologia de Kant e a hodierna Antropologia como ciência positiva, pode todavia conferir à recordação histórica um caráter de atualidade, pois que o confronto de duas posições científicas, que, tendo o mesmo objeto comum, apresentam diferenças fundamentais na intenção epistemológica e nos elementos de conhecimento, pode muito bem aguçar a consciência do estado em que se encontra a moderna Antropologia.

2) As citações referem-se ao texto da "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" da edição de Inselverlag: **Immanuel Kant's sämtliche Werke in 6 Bänden**, 1.º Volume, Escritos vários, pp. 289-537 (sem data).

(Tradução de Antônio Pinto de Carvalho)







## DO ESTUDO TIPOLÓGICO EM LISTAS DE VOCABULOS INDÍGENAS BRASILEIROS

**J. Mattoso Camara Jr.**

(Div. de Antropologia, Setor Lingüístico, Museu Nacional, Rio de Janeiro)

Desde os primórdios da lingüística, na primeira metade do século XIX, foi um dos objetivos da nova ciência uma classificação sistemática e racional das línguas do mundo. À classificação puramente geográfica, e sem maior sentido científico, substituíram-se outros critérios — os raciais de Friedrich Müller<sup>1</sup> e Finck<sup>2</sup>, e o tipológico dos irmãos Schlegel<sup>3</sup> e depois de Schleicher<sup>4</sup>. Em breve, entretanto, a lingüística firmou-se numa solução que pareceu definitiva: a classificação genética, ou seja, a distribuição das línguas na base de uma origem comum.

E' óbvio que as classificações de fundo racial tinham de ser superadas com a progressão dos estudos lingüísticos, os quais evidenciaram na língua uma instituição puramente cultural, sem nenhuma dependência do tipo físico dos homens que as falam. O critério tipológico merecia, porém, a atenção da ciência e foi um mal ter sido minimizado e afinal abandonado. A maneira defeituosa por que foi adotado de início, partindo da estrutura isolante, aglutinante ou flexional do vocábulo, exclusivamente, e sem uma delimitação rigorosa entre aglutinação e flexão, poderia ter sido pouco a pouco melhorada. Mas sucedeu que o sentido tipológico, na medida em que a classificação tipológica deve servir para caracterizar descriptivamente as línguas, foi desvirtuado pela apresentação das três estruturas vocabulares como uma sùmula da evolução da linguagem humana do simples para o complexo. A ênfase emprestada a êste ponto de vista, obscurecendo todos os outros aspectos da classificação, prejudicou-a irremediavelmente, quando a hipótese evolutiva, de que partia, se tornou insustentável.

Para fins de lingüística histórica é, em verdade, muito mais operacional a classificação genética. Ela se aplicou, com os brilhantes resultados que todos conhecemos, às línguas da Europa e da Ásia ditas, por isso, indo-européias. E tornou-se um propósito declarado da lingüística a extensão do método às demais línguas do mundo, a fim de reuni-las em grandes classes genéticas ou famílias.

\*      \*

\*



Ora, a técnica para a classificação genética exige certos dados preliminares, de que dispuseram os indo-europeístas, mas que nem sempre se encontram em outros âmbitos lingüísticos. Por isso, A. Meillet advertia que é desconhecer os princípios essenciais da classificação genética querer utilizá-la em quaisquer condições<sup>5</sup>.

A base da comparação lingüística, de que emerge a classificação genética, está antes de tudo nos elementos gramaticais, que estruturam os vocábulos, e nas correspondências rigorosas entre consoantes e vogais; além disso, faz-se mister uma documentação de estados lingüísticos pretéritos que permitam estabelecer certas cadeias evolutivas. E' o que se pode resumir em três itens: 1) segmentos mórficos, de valor gramatical definido, abundantes e nítidos; 2) correspondências fonéticas, ou leis fonéticas, mostrando a evolução divergente, conforme a língua, de vogais e consoantes a partir de um som uno originário; 3) formas intermediárias, documentadas, permitindo associar duas ou mais atuais, que aparecem como desconexas.

Compreende-se, assim, como foi precária a utilização do método de classificação genética a um setor como o das línguas índias sul-americanas, onde faltam essas três espécies de dados. A pesquisa lingüística limitou-se aí, até recentemente, a coletas de palavras que particularmente consultavam o interesse etnológico. Em tais listas não há preocupações de análise mórfica, que é indispensável para se conseguir destacar os elementos gramaticais aludidos; apenas se individualizam, e nem sempre explicitamente, certas partículas aglutinadas como os possessivos nos nomes de parentesco e de partes do corpo. Também não há, muitas vèzes, a preocupação de rigor fonético: listas levantadas por Castelnau<sup>6</sup>, Martius<sup>7</sup> e vários outros pesquisadores, para as línguas indígenas do Brasil, adotam a grafia francesa, alemã ou portuguêsã no registro dos vocábulos indígenas, procurando adaptar os sons nativos aos fonemas definidos que as letras latinas em cada uma dessas grafias representam. Quando, ao contrário, houve maior rigor de transcrição e o pesquisador usou um sistema gráfico especial, o registro foi muito impressionístico e subjetivo para uma cabal dedução de leis fonéticas. E' quase inútil frisar a inexistência de documentação de fases lingüísticas pretéritas para relacionar formas que no seu aspecto atual estão profundamente dissociadas.

Bem indica a precariedade de aplicação da classificação genética às línguas indígenas sul-americanas o fato de que até hoje não se tentou seriamente uma reconstituição da protolíngua de cada uma das famílias encontradas. Ora, a reconstrução teórica da estrutura lingüística originária é essencial, nos primeiros estágios da pesquisa, para o estabelecimento de um ponto de partida concreto que possibilite ampliar a família lingüística, levando-a a abarcar línguas cuja evolução só se esclarece quando se remonta à situação primitiva.



Daí as classificações genéticas que se têm obtido para as línguas indígenas sul-americanas, e em particular para as línguas indígenas brasileiras, assentarem apenas na coincidência ou semelhança de forma de um dado conjunto de itens de vocabulário, o que é uma prova muito precária de associação genética. Por isso, cada família lingüística, nitidamente firmada, é apenas, na realidade, uma única língua *lato sensu* com suas múltiplas variedades dialetais. Quando as diferenças se extremam um pouco mais, a interpretação da língua como pertencente a esta ou aquela família se torna para logo incerta e acompanhada de ressalvas, como faz Chestmir Loukotka (“família Kamakan, com intrusão de Jê”, “Kaingang, com os vestígios de Aruak”, “língua mesclada com Kaingang”, etc.)<sup>8</sup>.

A conseqüência, já assinalada por Mason<sup>9</sup>, é o aumento, antes que a redução, do número de famílias lingüísticas nas classificações mais recentes, o que é paradoxal, dentro do espírito teórico da classificação genética, que visa justamente relacionar, cada vez mais, línguas aparentemente desconexas, simplificando a complexidade dos grupos na base de um parentesco que cada vez mais se amplia.

Só novas pesquisas, procedidas noutros moldes e com outra orientação técnica, poderão futuramente proporcionar melhores condições para a comparação lingüística e permitir uma classificação genética em linhas mais ortodoxas.

\* \*  
\*

A realidade atual é que se pediu às listas vocabulares, de que quase exclusivamente dispomos (pois os textos seguidos, as análises mórficas e os esboços gramaticais são em regra raros, falhos e até inadequados), um serviço muito acima do que elas poderiam fornecer, quando sôbre elas se erigiram sistemas de classificação genética.

Nesta conjuntura, é o caso de nos perguntarmos se a classificação genética é a única que deva ser colimada.

A importância dada atualmente em lingüística aos estudos descritivos, independentes da lingüística evolutiva ou histórica, pôs de novo em foco o critério da classificação tipológica como meio de se chegar a uma taxonomia lingüística<sup>10</sup>. Sapir, como se sabe, tentou uma revisão da classificação tipológica de Schleicher, tirando-lhe as insustentáveis implicações evolutivas e dando maior nitidez e hierarquização aos conceitos fundamentais classificatórios<sup>11</sup>. O seu esforço não foi, a princípio, devidamente apreciado pelos descritivistas norte-americanos que não queriam ascender aos problemas taxonômicos gerais<sup>12</sup>; mas recentemente Greenberg pôs no devido relêvo o trabalho sapiriano, e, inspirado nêle, procurou chegar a uma classificação tipológica, — de natureza mórfica — precisa, cômoda e facilmente manipulável<sup>13</sup>. O mesmo Greenberg, num



artigo teórico posterior, debateu o tema da classificação tipológica, apontando as múltiplas diretrizes — fonéticas, mórficas, sintáticas, semânticas — aí possíveis<sup>14</sup>.

Foi também, em última análise, um critério tipológico que orientou W. Schmidt na aplicação dos seus “círculos lingüísticos” (*Sprachenkreise*) às línguas sul-americanas<sup>15</sup>. O seu trabalho, neste sentido, foi obscurecido por três preocupações concorrentes: a manutenção de uma classificação genética, cujas famílias recebem secundariamente a caracterização de um “círculo” de traços tipológicos; a hipótese difusionista de que êsses traços passaram de um grupo inicial a outros, sustentada com vistas para a tese do monogenismo da linguagem; a correlação entre os traços lingüísticos e os traços culturais que constituem os “círculos culturais” (*Kulturkreise*) da sua escola antropológica.

Não obstante, para fins puramente descritivos, os traços lingüísticos — fonéticos, mórficos, sintáticos — por êle escolhidos são expressivos para a classificação tipológica de uma língua.

Nestas novas diretrizes é plenamente possível utilizar as listas vocabulares de que dispomos, para delas obter dados tipológicos precisos. Um levantamento geral dêsses dados poderá, por sua vez, fundamentar, em seguida, uma classificação tipológica das línguas indígenas sul-americanas, e particularmente do Brasil.

Aqui, limitar-me-ei a enumerar os dados dessa espécie que é capaz de nos fornecer o exame das listas vocabulares, mesmo as menos satisfatórias em referência ao registro fonético e à análise da composição dos vocábulos colhidos. Valer-me-ei na exemplificação, por isso, da lista de Martius para o Akroá, a qual na sua imperfeição é o único documento de que dispomos sobre essa língua indígena desaparecida<sup>16</sup>.

\* \*  
\*

No âmbito fonético, é importante — como ressaltou W. Schmidt — apurar a existência, ou não, das vogais que êle chama imprópriamente “anormais” e em fonética se costuma designar como “mistas” (vogais anteriores, ou palatais, arredondadas, isto é — emitidas com arredondamento dos lábios, à maneira do *u* francês, e vogais posteriores, ou velares, não arredondadas, isto é, emitidas com distensão dos lábios, à maneira do *y*, /*ĩ*/, “gutural” tupi). Os coletores de vocabulários assinalam, em regra, a presença dessas vogais, quando elas existem, embora nem sempre distingam a série palatal e a velar. A Martius, cuja língua nativa, o alemão, distingue em seu sistema vocálico uma série de vogais “mistas”, anteriores arredondadas, não escapou a presença delas no Akroá, onde podemos registrar /*ö*/ “misto”, oposto a /*o*/, e /*ü*/ “misto”, oposto a /*u*/:



“farina — **cuüt** — **patschú**”, “nox — **macraüi**” (com clara distinção entre /ü/ e /u/ e /i/), “frigidus, a, um — **itöde(i)**”, etc.

E' não menos importante depreender a existência, ou não, de um /a/ francamente palatal, em face do /a/ de articulação central, porque com essas duas espécies de /a/ o sistema de vogais adquire a configuração típica que Trubetzkoy chamou “quadrangular” (**Vierecksystem**)<sup>17</sup>. Nas listas dos coletores alemães o /a/ palatal vem assinalado por **ä**, distinto de **a** e **e**, e consta da lista Akroá de Martius: “eo, ire — **ktoroguanä**”, em face de — “edo, ere — **wassattá**”, “os, ossis — **thahické**”, por exemplo.

Para as consoantes, são dados de monta saber, pelo menos, se há na língua — !) um contraste entre oclusivas surdas e oclusivas sonoras (cuja indistinção W. Schmidt assinalou em várias línguas sul-americanas)<sup>18</sup>; 2) consoantes geminadas, (as quais, quando aparecem, impressionam logo o coletor, fazendo-o dobrar a letra consoante); 3) a aspiração, e se é apenas inicial, ou também medial, ou ainda final. Com efeito, êsses três aspectos do consonantismo determinam a configuração tipológica do sistema de consoantes.

Nas lista Akroá de Martius, não é evidentemente possível estabelecer oposições bimembres por um método de comutação ortodoxo (como port. **pote**, **bote** etc.) para provar a existência de consoantes sonoras como fonemas. Entretanto, o registro ora de letra de consoante sonora, ora de letra de consoante surda, em qualquer posição, parece indicar a presença dêsses dois tipos de fonemas, destacando o Akroá da linha geral das línguas Jê, que não raro se enquadram na observação acima citada de W. Schmidt: “calceus — **baracutschá**”, “longus, a, um — **packüséde**”; “filia — **dewakonó**”, “maritus — **tamarorhä**”; “asso, are — **iguakrorú**”, “dens — **aiqué**”. Quanto à geminação consonântica, pode-se deduzi-la em face de diferenças de registro como: “brevis, e — **uttudü**”, “frigidus, a, um — **itöde(i)**”; “sagitta — **tikkite**”, “calidus, a, um — **rowacroké**”; “puella — **tabba**”, “soror — **aitiba**”. Finalmente, a aspiração aparece em posição inicial (“coelum — **höuate(i)**”), final (“capillus — **assaih**”), medial intervocálica (“coquo, ere — **pisäuhul(r)i**”), pós-vocálica (“volo, velle — **ihtsche**”), depois de /r/ (“maritus — **tamarorhä**”).

Os tipos normais de sílaba, sobre cuja importância é inútil insistir para a estrutura lingüística, podem ser deduzidos através de uma análise dos vocábulos, adotando-se o critério da silabação mais natural. Ter-se-á então em Akroá sílabas simples (V) e compostas (C V, C V C), bem como os ditongos (VV); ex.: “asso, are — **iguakrorú**” (i-); “infans — **aikutä**” (—ku—, —tá—); “sol — **putdöti**” (put-), “venter — **aintúbü**” (—tub—). Quanto ao tipo CCV, é preciso pôr de parte evidentemente os grupos de letras **tsch**, **tz**, **ng**, que devem corresponder a consoantes simples (os dois primeiros a africadas e o terceiro a uma nasal velar, assim representadas em alemão), mas o grupo **muta cum liquida** é indubitável (haja vista o



monossílabo: “domus — **kli**”) e mesmo **muta cum muta** (“eo, ire — **kto** **guanä**”). Por outro lado, há indícios esporádicos de um tipo silábico CVCC, como em: “tonitrus — **thauawabscádi**” (—wabs—). Note-se, finalmente, o indício da existência de /r<sub>o</sub>/ silábico, ou em função vocálica, no vocábulo “calcaneus — **aipāraertade**, cuja silabação deve ser **ai — pa — ra — cr — ta — de**, com uma sílaba /kr<sub>o</sub>/.

Não tem menor significação tipológica o aspecto normal do início e do fim de vocábulo, conforme é vocálico ou consonantal. Sendo o alemão uma língua eminentemente de final consonântico, é expressivo que Martius tenha sempre registrado uma vogal final; êle a põe entre parênteses em “multus, a, um — **uarorütet(i)**”, sugerindo um som vocálico reduzido mas suficiente para não se interpretar o segundo **t** como final. Ao contrário, se separarmos as partículas de posse, prefixadas a muitos nomes, e de natureza vocálica, observaremos uma grande predominância do início vocabular consonantal.

A posição normal do acento tônico é outro índice tipológico, que em regra os coletores registram. No Akroá, há acentuação aguda, em regra, e, esporadicamente, grave.

Já a distinção entre vogal longa e vogal breve, à maneira latina, por exemplo, não parece ter funcionado em Akroá. Martius, só uma vez usa sinais de quantidade breve e longa, respectivamente sôbre a vogal **a** de — “calcaneus — **aipāraertade**” e “(digitus) pedis — **aipārāiki**”, e tudo indica que se trata de um mesmo elemento mórfico radical **para** —, cujas vogais se abreviaram e alongaram mecânicamente na composição (talvez, aliás, o alongamento em **aipāraertade** seja compensatório em face da sílaba seguinte reduzida a — **cr** — /kr<sub>o</sub>/).

No âmbito mórfico, é possível em regra, nas listas vocabulares de que dispomos, um estudo do sistema de pronomes pessoais **lato sensu**, para deduzir se as partículas usadas como sujeito de vocábulos verbais são as mesmas, ou não, que as partículas possessivas afixadas a nomes de parentesco ou de partes do corpo, pois isso evidencia, dentro da língua, a distinção nítida ou apagada, entre os verbos e os nomes. Também importa verificar se umas e outras são prefixadas ou sufixadas, como indicação das condições sintáticas gerais para a posição de um determinante em relação ao seu determinado, o que W. Schmidt considerou, com razão, sintaticamente típico<sup>19</sup>.

Em Akroá, a partícula pronominal é prefixada (ao contrário, por exemplo, do Torá)<sup>20</sup>, e o pronome pessoal absoluto (cf. “ego — **wa**”) é que normalmente figura como sujeito verbal: “edo, ere — **wasattá**”; “oro, are — **wameremäüllohö**”. Deve haver, não obstante, verbos de natureza nominal, que recebem a partícula possessiva para nomes, como sugere um item: “mori, i — **aiektol(o)ö**”<sup>21</sup>.



Finalmente, é possível explorar certos aspectos de relação semântica para certas áreas vocabulares, como as partes do corpo, o parentesco, as cores, os nomes de números, no sentido de verificar homonímias, derivações e heteronímias, que podem ser muito expressivas, tanto do ponto de vista lingüístico como cultural.

Em Akroá temos os seguintes casos, neste particular: homonímia entre “tio materno” e “pai” (“avunculus — **jungamá**”; “pater — **injungama**”); homonímia para “azul” e “negro” (“caeruleus — **schikutzacráng**”; “niger — **schikutzacráng**); heteronímia para “sol”, “lua” e “estrêla”, que opõe o Akroá a outras línguas indígenas brasileiras, sendo que a palavra para “sol” é um composto do elemento **put** (“sol — **putdöti**”), que, em outras línguas classificadas como Jê, aparece isolado no mesmo sentido. Infelizmente, a ausência dos nomes de números, na lista Akroá de Martius, não permite deduzir o sistema numeral pela natureza simples ou composta dos nomes de número a partir de 2, interpretando-se a forma composta como indicação da base numeral ali contida (assim, a base dual no Apinayé se evidencia na lista de Snethlage: “1 — **puti**”, “2 — **adkrute**”, ao lado de “3 — **adkrunati**”, “4 — **adkrunadkru**”, “5 — **adkrunadkruputi**)<sup>22</sup>. Da mesma sorte, a associação mórfica entre “5” e “mão” ou “pé” sugeriria uma base numeral quinária.

\*       \*

\*

Vê-se, assim, como o aproveitamento das listas vocabulares, nas línguas indígenas sul-americanas, não só permite utilizar essas fontes de maneira mais consentânea com o que elas nos podem oferecer, mas também prepara elementos para uma classificação tipológica dessas línguas.

Foi uma exploração neste sentido que aqui se quis sugerir.

Não se trata de abandonar os esforços para uma classificação genética, mas apenas de aguardar para isso um material lingüístico mais adequado do que as precárias listas vocabulares, com que essencialmente se tem até aqui operado, e de aproveitar estas últimas, por sua vez, para as finalidades de uma classificação tipológica.

E com isto também se estará indiretamente trabalhando para a classificação genética, no pressuposto de que uma família lingüística, por mais diferenciadas que se apresentem as línguas componentes, sempre traz em si uma vaga marca tipológica, a qual a põe em contraste com as famílias completamente distintas.

#### NOTAS

- 1) Em “**Grundriss der Sprachwissenschaft**” (1876).
- 2) Em “**Die Haupttypen des Sprachbaues**” (1910).



3) Em "Über die Sprache und Weisheit der Inder" (Fr. Schlegel, 1908) e "Observations sur la langue et la littérature provençale" (A. Schlegel, 1918).

4) Em "Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen" (1861).

5) "Introduction" em: Meillet — Cohen, *Les Langues du Monde*, Paris, 1924, p. 9. Na 2a. edição (1952), essa Introdução de Meillet, toda dedicada à classificação genética, foi substituída por outra, da responsabilidade de M. Cohen, onde se insiste na importância da classificação tipológica, ao lado da genética (p. XXXIII ss.).

6) "Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud", tome V, Paris, 1851.

7) *Wörterammlung brasilianischer Sprachen*, Leipzig, 1867.

8) Chestmir Loukotka, "Línguas Indígenas do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal*, LIV, São Paulo, 1939, pp. 150, 151.

9) "The Languages of South American Indians". *Handbook of South American Indians*, vol. 6, Washington, 1950, p. 165.

10) R. Jakobson, "Typological Studies and their Contribution to Historical Comparative Linguistics". *Reports for the Eighth International Congress of Linguists*, Oslo, 1957.

11) Em "Language, introduction to the study of speech", New York, 1921.

12) R. Jakobson, cit., p. 4.

13) "A Quantitative Approach to the Morphological Typology of Language". *Method and Perspective in Anthropology, papers in honor of Wilson D. Wallis*, Minneapolis, 1954.

14) "The Nature and Use of Linguistic Typologies". *IJAL*, Bloomington, Ind., 1957, vol. 23, n. 2. Tr. port. em *Revista de Antropologia*, 1958, vol. VI, n. 1.

15) *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Heidelberg, 1926, p. 209 ss.

16) Martius, cit., pp. 145-146.

17) "Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme". *TCLP*, I, Prag, 1929, p. 88.

18) W. Schmidt, cit., p. 285.

19) W. Schmidt, cit., p. 381 ss.

20) Curt Nimuendajú, "As Tribos do Alto Madeira". *Journal de la Société des Américanistes*, XVII, Paris, 1925, p. 148 ss.

21) A indistinção entre /l/ e /r/ intervocálicos, assim assinalada por Martius, contrasta na lista com a nítida diferenciação entre as duas líquidas como segundo elemento de um grupo consonântico.

22) Snethlage, "Unter nordostbrasilianischen Indianern". *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 62, Berlin, 1931, p. 196.



# MATRIMÔNIO E SOLIDARIEDADE TRIBAL TERÊNA: Uma Tentativa de Análise Estrutural

**Roberto Cardoso de Oliveira**

(Museu Nacional, Rio de Janeiro)

## Introdução

Os índios Terêna vivem em mais de uma dezena de aldeias no sul de Mato Grosso, entre os paralelos de 20° e 22° e os meridianos de 54° e 58°, e orçam em cerca de 5.000 indivíduos<sup>1</sup>. Provenientes do Chaco paraguaio, êsses Aruák vêm mantendo com a sociedade brasileira um contacto contínuo de mais de século e meio. Ainda que se possa afirmar, hoje, que se acham integrados<sup>2</sup> à estrutura sócio-econômica regional, não se pode dizer que tenham sido assimilados<sup>3</sup> por nossa sociedade.

Neste artigo nos limitaremos ao estudo da sociedade Terêna, como era ao tempo do Chaco e como sobreviveu às mudanças operadas na área de desbravamento em que se achava instalada, e tentaremos apreender as matrizes de seu sistema social<sup>4</sup> ou, em outras palavras, os elementos formais que lhe são inerentes. Para melhor alcançarmos êsses objetivos, procuraremos construir o que se poderia chamar de um modelo<sup>5</sup> abstrato da estrutura social Terêna, naturalmente baseado em dados empíricos, quer naqueles obtidos em campo, quer naqueles colhidos em fontes bibliográficas. A êsse respeito não será demais lembrar aqui as palavras de Lévi-Strauss: "It should also be kept in mind that what makes social structure studies valuable is that structures are models, the formal properties of which can be compared independently of their elements" (1954:528).

A aparente contradição de caráter metodológico que emerge da formulação de nossos propósitos, quando se coloca a questão de construção de modelos (que implica numa abordagem atemporal), juntamente com o registro das mudanças por êles sofridas (quando se reintroduz a noção de tempo), fica superada diante do uso que passaremos a fazer dos conceitos de estrutura social e de organização social. Se o conceito de **estrutura** indica um padrão de uniformidades altamente estáveis (J. Marion Levi, Jr., 1952:58), no conceito de **estrutura social**, "the qualities recognized are primarily those of persistence, continuity, form, and pervasiveness through the social field. But the continuity is essentially one of repetition. There is an expectation of sameness, depending upon how the concept is phrased. A structural principle is one which provides a fixed



line of social behaviour and represents the order which it manifests" (R. Firth, 1955:2). Usado como um conceito heurístico, estrutura social permitirá caracterizar o sistema social Terêna para fins taxionômicos ou, ainda, para uma análise estrutural, com "alto grau de comparatividade" (Cf. Nadel, 1957:125). Todavia, não esgotará a realidade social. É o que nos ensinam os trabalhos de Raymond Firth, notadamente, que já em 1936, com sua obra, hoje clássica, **We, The Tikopia**, até seus mais recentes artigos (1954, 1955), mostrava a necessidade de se estudar como procedia o grupo social quando, ao se tornar incapaz de atender aos requisitos estruturais, se via na contingência de apelar para alternativas. Tomando-se como exemplo as relações entre o Irmão-da-Mãe e o Filho-da-Irmã, quando devidamente reguladas por um princípio estrutural, pergunta-se: o que acontecerá na falta do Irmão-da-Mãe? (Cf. Firth, 1954:12-13). Problemas concernentes à herança, nominação, controle social etc., passam a surgir quando um dos termos da equação Irmão-da-Mãe/Filho-da-Irmã deixa de existir ou, na família estudada, nunca existiu. O registro das respostas que o grupo acha nessa emergência e que passam, inclusive, a ser institucionalizadas em certos casos, tratando-se de grupos em transição, oferece tanto interesse ao pesquisador quanto aquelas respostas consideradas do tipo convencional. Para responder a essa ordem de problemas, é que o especialista passa a operar com o conceito de **organização social**. "It (o conceito de organização social) recognizes adaptation of behaviour in respect of given ends, control of means in varying circumstances, which are set by changes in the external environment or by the necessity to resolve conflict between structural principles" (Firth, 1955:2). Comparando finalmente ambos os conceitos, de estrutura social e de organização social, Firth esclarece: "If structure implies order, organization implies a working towards order — though not necessarily the same order" (ibidem).

A precisa definição operacional desses conceitos nos mostra que a abordagem estrutural, embora se caracterize pelo registro e análise das "uniformidades altamente estáveis", para permitir, baseando-se nelas, a construção de modelos, nem por isso deve deixar de incluir em seu escopo os aspectos dinâmicos dos sistemas sociais, quer aqueles ditos anômicos<sup>6</sup>, quer aqueles pertinentes aos processos "normais" de mudança social ou, simplesmente, de desenvolvimento. O estudo que faremos do complexo matrimonial Terêna e de seu papel na trama de relações intra e intertribais, tendo em vista sua função no fortalecimento da solidariedade tribal, recomenda esse tipo de abordagem que se deve considerar o mais adequado para a análise sistemática do que se poderia chamar "conformidade" e "desvio", a respeito da estrutura social.

Quanto ao material Terêna, objeto de análise estrutural, quer o obtido por nós, quer o obtido por terceiros, foi coletado graças à técnica de forçar a "memória tribal", por meio dos velhos informantes, uma vez que



a estrutura social Terêna, i. é, tribal, há muito deixou de existir. Por outro lado, dados de valor etnológico, anteriores ao século XIX, praticamente não existem. Mesmo a obra clássica de Sanchez Labrador, escrita no século XVIII, trata dos índios Guaná ou Txané, dos quais os Terêna constituem um sub-grupo, sem, contudo, mencioná-los especificamente. Castelnau, Taunay e J. Bach, somente um século depois, vão aparecer como seus principais cronistas. Mas, embora representem as melhores fontes etnográficas do século passado, são insignificantes as informações que fornecem sobre o sistema social Terêna, então vigente. Contribuições dessa ordem só começam com o missionário Alexander Rattray-Hay, que conviveu com os Terêna da aldeia do Bananal, de 1917 a 1920, quando o grupo já estava bastante aculturado<sup>7</sup>. As pesquisas de Kalervo Oberg e de Fernando Altenfelder Silva, realizadas também na aldeia do Bananal, em 1946, juntamente com os estudos fragmentários de Herbert Baldus, a respeito de complexos culturais Terêna — como a mitologia e a hereditariedade de chefia —, são os únicos trabalhos, resultados de observação direta, que antecederam às nossas investigações (1955, 57, 58) e que, neste artigo, foram de grande utilidade para nós.

### 1. Estratificação Social e Estratificação Étnica

Max Schmidt, estudando o processo de expansão dos povos de língua Aruák, indica que a presença de “cativos” ou, simplesmente, capturados de guerra, é um elemento constante em suas comunidades. Assim, pergunta ele: “seria interessante saber por que meios a sociedade Aruák (que ele trata como um todo — RCO) soube obter para si, na base da cultura do solo, a posição de senhor sobre outra classe de população, que se sujeita a trabalhar para o interesse de seus amos, auxiliando-os na obtenção dos necessários meios de produção. Para criar, nas condições atualmente existentes, uma camada étnica subalterna, as tribos Aruák deverão preencher duas condições. Deverão entrar em relações com a população das tribos vizinhas e, em seguida, essas relações devem ser dirigidas de maneira a resultarem em uma condição de dependência” (1917, cap. III). Se não ocorreu precisamente isso entre os Terêna, ou entre os Guaná como um todo — por haverem recebido dos Mbayá-Guaikurú técnicas mais eficazes de captura (de indivíduos Txamakoko, Txikito, Guató etc.), eles permaneceram fiéis a uma certa forma de organização social que compreende a integração de prisioneiros de guerra — e seus descendentes — no grupo e o seu aproveitamento como mão-de-obra servil.

Os reflexos dessa situação de dependência na estrutura social Terêna se fariam sentir pelo estabelecimento de relações assimétricas entre esse grupo Aruák e os Kauti (neologismo Txané criado para designar os “cativos” obtidos na guerra ou nas sortidas especialmente organizadas para



a captura). Nem sempre, é verdade, êsses Kauti podiam ser aproveitados nos trabalhos agrícolas, pois que muitos dêles vinham de tribos adestradas sòmente nos misteres da caça e da coleta. Ficavam, então, ligados às tarefas auxiliares ou, mesmo, domésticas. E a se julgar pelos depoimentos dos cronistas, como Taunay (1931:21) ou Castelnau (1949:247), o tratamento dado aos Kauti era o mais suave possível, revelando relações protecionistas, mais do que de exploração. Para um povo agricultor como os Terêna, os Kauti econômicamente significavam muito pouco; podendo-se dizer que êles representavam muito mais uma fonte de prestígio (político e secundariamente econômico), não apenas no seio da própria comunidade, como também — e principalmente — nas relações entre esta e os grupos Mbayá-Guaikurú, seus vizinhos e aliados. Êstes, sim, ocupavam mais seus “cativos” e, sobretudo, viam nêles uma forma de incremento de sua população, tão desgastada pelo hábito do aborto e do infanticídio, bastante desenvolvido no período posterior à conquista espanhola do Chaco. Conquanto os Terêna também praticassem o infanticídio, jamais êle atingiu as proporções verificadas entre os Mbayá-Guaikurú, notadamente entre os Kadiwéu. Há indicações de que o lugar dos Kauti na sociedade Terêna correspondesse ao de estrangeiros, étnicamente diferentes e, portanto, tratados com certa distância e passíveis de troca, i. é, de entrarem como bens de comércio tribal (Taunay, 1931:21). Todavia, pode-se dizer que os Kauti, como “classe”, estavam integrados na estrutura social Terêna, uma vez que esta possuía mecanismos de absorção do indivíduo ao grupo dominante e étnicamente diverso, como veremos adiante.

Examinando-se a estrutura social Terêna, verificar-se-ia com facilidade que ela estava dividida em dois grupos distintos e socialmente sobrepostos: o grupo dos cativos (Kauti) e o grupo tribal dominante, os Terêna. Êstes, por sua vez, subdividiam-se em dois outros grupos: um, o dos chefes e suas parentelas, denominados Naati, e outro, o dos homens comuns ou o povo, denominado Waherê-Txané. O primeiro termo é derivado da palavra Unati que quer dizer **bom**, enquanto o segundo etimologicamente quer dizer **gente ruim** (Txané — gente, Waherê — ruim), mas significa, realmente, **gente comum**. Como se vê, ocorreram duas formas de estratificação: uma **étnica** e outra **social**, de acôrdo, aliás, com a teoria de Thurnwald (apud Baldus e Willems, 1939, verbete **Estratificação Social**). O resultado disso — conforme indica a figura I — foi o aparecimento de uma estrutura tríplice e assimétrica, como uma das características do sistema social Terêna.

## 2. Divisão dual: “moities”

Dividem-se ainda os Terêna (naturalmente com a exclusão dos Kauti), em duas metades não localizadas, Sukirikionó e Xumonó, tendo cada uma



delas os mesmos direitos sociais, resultando assim serem simétricas suas relações. O processo de estratificação que determinou a estrutura triíplice e assimétrica acima esboçada, não teve lugar aqui, embora se possa reconhecer uma diferenciação dos papéis desempenhados pelos indivíduos pertencentes a cada uma das metades, ao menos durante os cerimoniais do Oheokoti.

Êsses cerimoniais eram constituídos de rituais xamanísticos, inicialmente, e completados por práticas profanas. O personagem central era o Koixomuneti ou o médico-feiticeiro, conhecido também por "Padre". Por ocasião do aparecimento da constelação das 7 estrêlas (as Plêiades), ou melhor, quando estas atingiam sua altura máxima no céu, isto por volta do mês de abril, realizavam-se as festividades em homenagem aos mortos, ao mesmo tempo que elas marcavam o início do tempo da colheita. Aos rituais mágico-religiosos seguia-se uma coleta cerimonial de alimentos dirigida pelo Yanakalu, um Terêna Xumonó todo paramentado e mascarado, que, acompanhado pela multidão, ia de maloca em maloca apontando com um bastão o que desejava para o banquete. Organizava-se o repasto coletivo e, ao fim dêste, passavam os Xumonó a provocar os Sukirikionó que deveriam resistir passivamente a tôdas as brincadeiras que aquêles lhes faziam. Depois de algum tempo, dava-se oportunidade à reação, através do "jôgo" denominado Mootó: em filas, os Sukirikionó, de um lado, e, os Xumonó de outro, passavam a lutar uns contra outros, trocando socos uma metade contra outra, entrando inclusive mulheres e crianças, naturalmente circunscrevendo-se as lutas nos respectivos grupos de idade e de sexo.

Essa caracterização sumária dos cerimoniais ligados ao Oheohoti serve para mostrar o papel das metades na regulamentação do comportamento mágico-religioso e nos indica que a cada uma delas se atribuíam determinadas qualidades, segundo as quais seus membros deveriam se comportar. Dos Sukirikionó esperava-se que fôssem "mansos", cordatos e calmos, enquanto dos Xumonó se esperava que fôssem "bravos", provocadores e violentos. Êsses diferentes comportamentos impressionaram tanto ao missionário evangélico Alexander Rattray-Hay que êle, piedosamente, identificava os primeiros como "bons" e os segundos como "maus". Parece-nos mais provável a interpretação de Altenfelder Silva que sugere representarem os segundos a juventude, irrequieta e brincalhona, e os primeiros a maturidade, séria e tranqüila (1949:319).

Êsse mesmo missionário, que conviveu com os Terêna na segunda década, dêste século, diz o seguinte a respeito da origem dessas metades: "How the divisions originated we have not been able to discover, though we surmise that they are related in some way to good and bad brothers of their mythology" (ibidem:109). O mito conta a história de Yurikoyuvakái, o herói civilizador, que tirou os Terêna do fundo da terra e lhes deu o fogo (tokeoré), bem como todos os instrumentos necessários à sua sobre-



vivência em cima da terra. Quanto à sua origem, conta o mito — segundo uma versão de Kalervo Oberg — que “In the begining **Yurikoyuvakái** was just one being. He lived with his sister **Livéchechevéna**. When his sister planted a garden, **Yurikoyuvakái** stole the fruits. **Livéchechevéna** then became very angry and cut **Yurikoyuvakái** in two, both halves later growing into the twins” (1949: 42). Essa versão não sugere nenhuma superioridade de um gêmeo diante de outro. Entretanto, a versão que colhemos, revela que uma hipótese sobre a preponderância de uma metade sobre a outra — à medida que cada uma delas corresponderia a cada gêmeo — não seria de todo absurda. De acordo com um velho informante Terêna, “Yurikoyuvakái tinha um irmão Tapuyukê, um pouco inferior a êle; um dia começaram a cortar nuvem para matar a todos porque não queriam que nós vivêssemos. Mas quanto mais cortavam, mais a nuvem crescia. Então os dois largaram de cortar, porque se cansaram. E cada um tomou seu caminho”. As versões obtidas por Herbert Baldus, contam-nos que “Antigamente Orekajuvakái eram um só e quando moço a sua mãe ficou brava pois Orekajuvakái não queria ir junto com ela à roça, foi à roça, tirou foice e cortou com ela Orekajuvakái em dois pedaços. O pedaço da cintura para cima ficou gente, e a outra metade gente também (1950:218). Baldus indica ainda que haveria um outro mito de herói-civilizador Terêna, que corresponderia a um personagem malicioso e nem sempre bem intencionado, diferindo consideravelmente da figura do Yurikoyuvakái: seria o herói Pitanoé que é o equivalente do Taipuyukê, de que nos falou o informante da aldeia Cachoeirinha. Parece que o mito por nós colhido concilia os dois personagens Yurikoyuvakái e Taipuyukê (ou Pitanoé), que seriam originalmente um só e que, posteriormente, divididos em dois, deram vida a duas personalidades distintas e que corresponderiam às metades Sukirikionó e Xumonó. As outras versões, obtidas por nós e por outros pesquisadores, não são outra coisa que variações do tema que aqui estamos expondo. Quanto à superioridade de um sobre outro, Altenfelder Silva vem em apoio dessa hipótese, dizendo que, depois de Yurikoyuvakái ter sido cortado ao meio, “da parte de cima cresceu um Yurikoyuvakái; da parte de baixo cresceu outro. Mas o primeiro era quem mandava” (1949:349).

Nas conversas com os Terêna, a impressão que elas deixam ao etnólogo é de que os Sukirikionó são considerados ligeiramente superiores aos Xumonó, embora essa superioridade jamais se refletisse na conduta social. Provavelmente, essa diferença de “ethos” somente teve lugar nos cerimoniais mágico-religiosos e nos jogos profanos descritos linhas atrás, sem chegar, contudo, a influir na regulamentação da vida social. Nesta, o papel que as metades vieram a desempenhar, juntamente com as camadas, foi o de regular o matrimônio, como passaremos a ver.



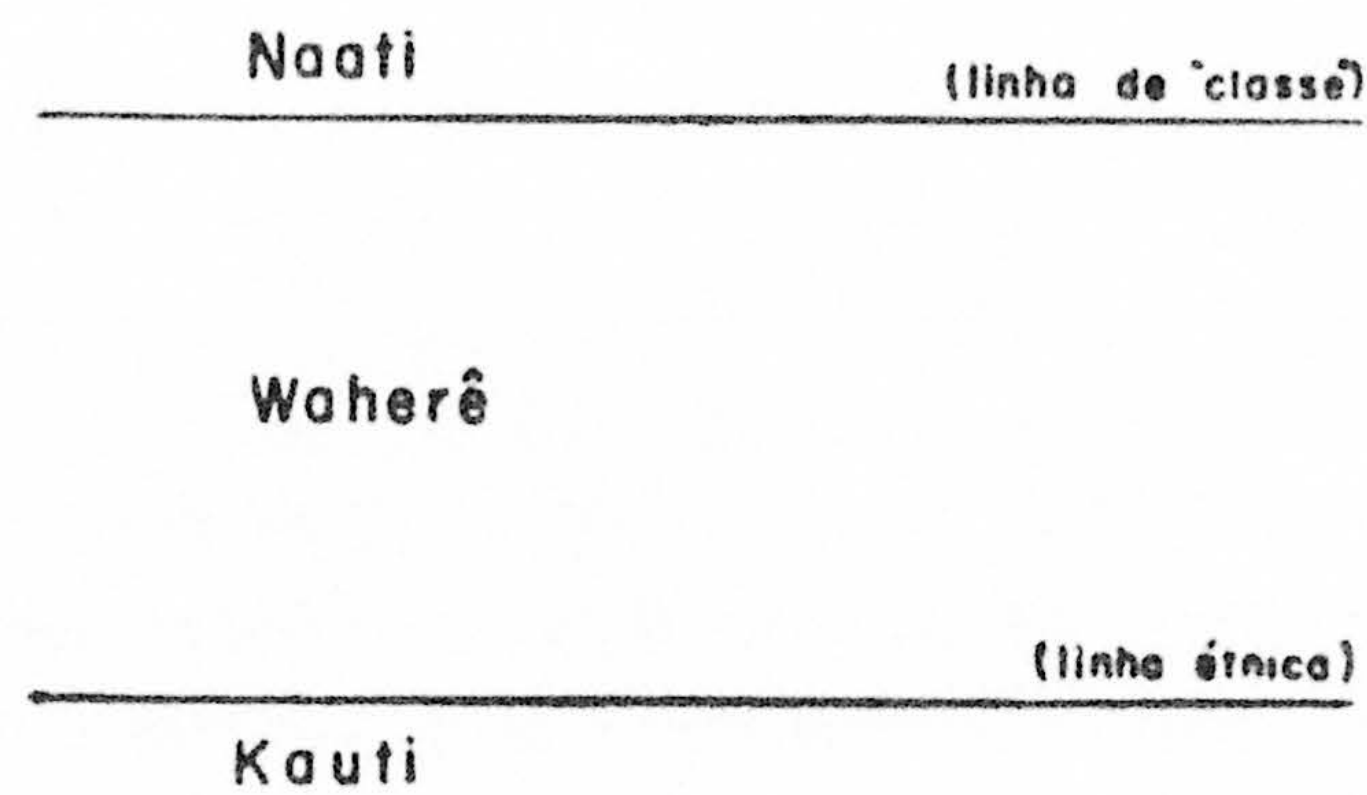


FIG. I

FIG. II: Êste esquema ilustra a atomização da estrutura social Terêna, determinada pela endogamia das metades e das camadas: as linhas seccionais (a), (b) e (c) compartimentam a estrutura social em cinco áreas onde o matrimônio é possível, como indicam os círculos pontilhados.

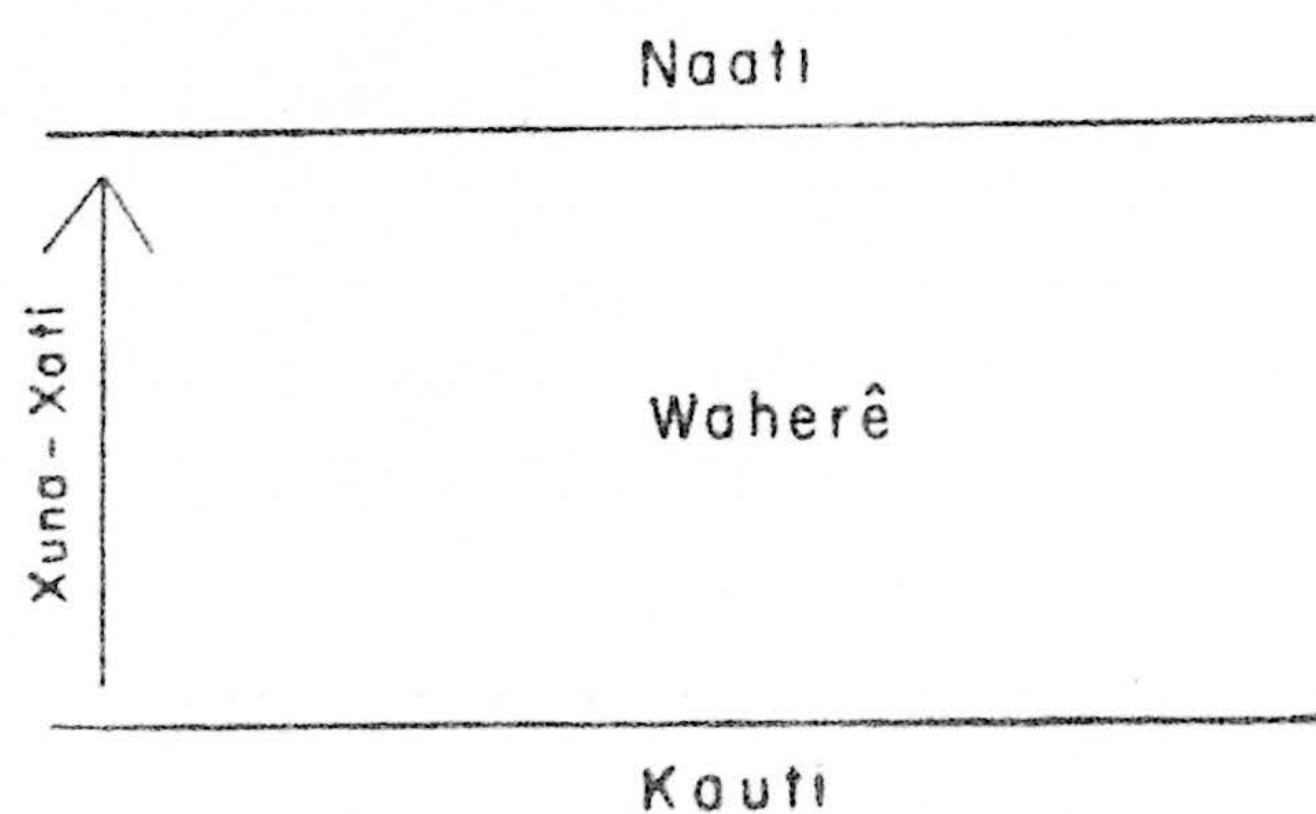
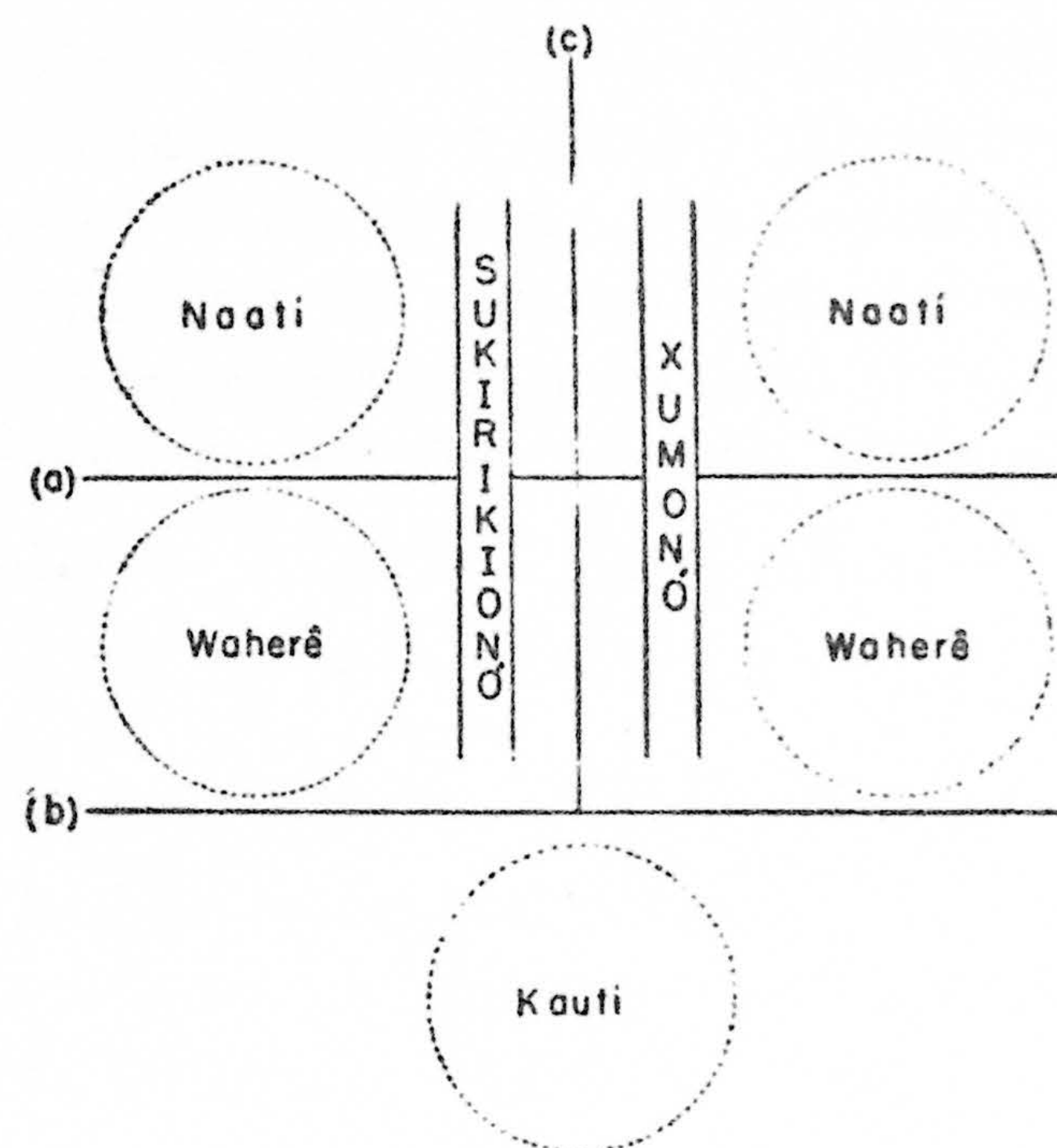


FIG. III

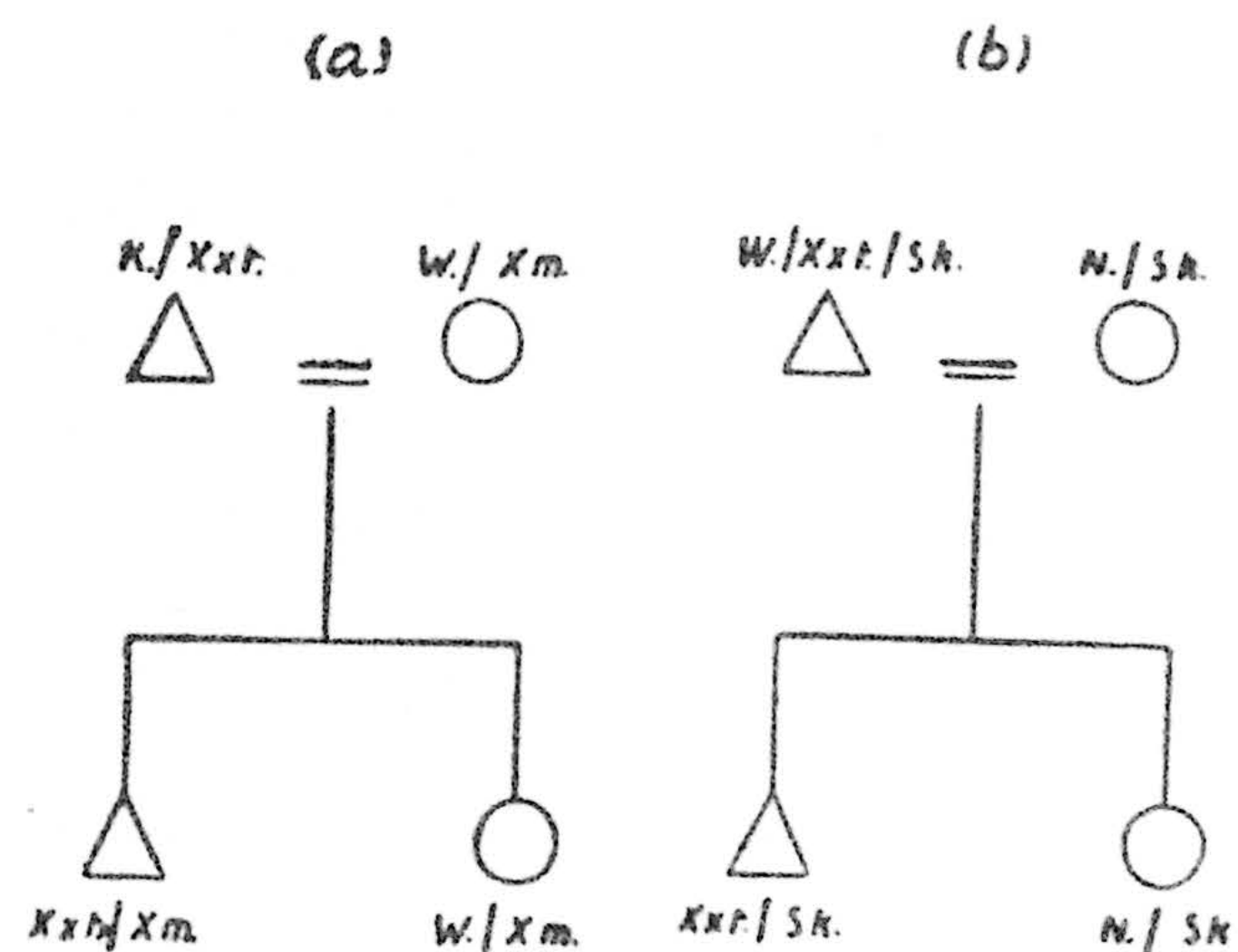


FIG. IV



### 3. Endogamia das metades e das camadas

O antigo sistema social Terêna não permitia o matrimônio fora das camadas e fora das metades. Um Naati, por exemplo, só podia casar-se com uma Naati (ou vice-versa) e, assim mesmo, desde que esta pertencesse à mesma metade. Assim, fôsse ele um Sukirikionó, apenas se casaria com uma Sukirikionó. Isso ocorria também com os Waherê-Txané, como uma camada imediatamente inferior. Mas, enquanto êstes também estavam divididos em duas metades, Xumonó e Sukirikionó, os Kauti — que compunham a camada mais baixa no sistema Terêna — não apresentavam a mesma divisão, uma vez que pertenciam a grupos tribais de cultura diferente, tendo por separá-los uma linha **étnica** e não **social**, como vimos no parágrafo I. Sendo metades e camadas endogâmicas, não cabe aqui falar de sua transmissão genealógica, pois, pertencendo Pais e Mães a um mesmo grupo social, seus descendentes só poderiam acompanhá-los (veja-se figura II). Entretanto, com a mudança que se processou nas comunidades Terêna, resultando em casamentos entre membros de camadas e metades opostas, os filhos passaram a receber a camada e a metade por linha paterna, até que, tornados os grupos sociais enfim agâmicos, institucionalizou-se a herança patrilinear.

A permanência, até hoje, da divisão da sociedade Terêna em metades, embora essas metades estejam em processo rápido de desaparecimento, deve-se à sua função cerimonial, ao passo que as camadas, por não contarem com formas — sequer rituais ou lúdicas — de atuação, passaram a ser completamente esquecidas pelos componentes das comunidades, excetuando-se, naturalmente, os velhos, sobretudo os Naati, como veremos adiante. Apesar disso, quando o Terêna jovem ou adulto era argüido sobre a camada a que pertencia, procurava rememorar se seu pai era Naati ou Waherê (não encontramos descendentes de Kauti), demonstrando apoiar-se, igualmente, em critérios patrilineares. Apenas nos casos de matrimônios intertribais ou interétnicos é que o filho ou a filha seguia a linha materna, evidentemente no caso do pai não ser Terêna. Entenda-se, entretanto, que essa última alternativa ocorria quando o jovem ou a jovem Terêna continuava na aldeia, sendo-lhe, por isso, conveniente identificar-se e ser pelo grupo identificado como Terêna.

Se tomarmos como exemplo a situação de Cachoeirinha — a aldeia Terêna de características as mais arcaicas (R. C. Oliveira, 1958 (b):2) — veremos que de um total de 208 casais, 78 (37,5%) sabiam a que metade pertenciam, enquanto 130 (62,5%) nada souberam nos informar. Em relação às camadas, então, o índice de desconhecimento era bem maior. Há aldeias, todavia, que apresentam índices ainda mais elevados, reveladores da variação da intensidade com que atuam os fatores deculturativos na população Terêna global.



Mas nós nos enganaríamos, se tomássemos essas cifras como conclusivas a respeito da permanência mais curta das camadas como formas reguladoras do matrimônio Terêna. Ao contrário. Pois, embora esquecidas mais rapidamente pelo conjunto da população, não o foram pelo grupo que realmente tinha interesse na continuidade de sua superioridade social, a saber, os próprios Naati. Um dos casos mais comentados pelos Terêna e que ilustra a vitalidade da estrutura tríplice e assimétrica, conta que por volta de 1910 uma família Waherê-Txané pediu a mão de uma moça Naati para que ela casasse com um de seus membros jovens, argumentando que ambos estavam enamorados. A avó da moça (Mãe da Mãe) negou-se a dar o consentimento, alegando que o pretendente não era um Naati. Somente acabou cedendo diante da pressão de sua própria família: seu genro (pai da moça) instou junto a sua mulher para que pedisse a sua mãe (avó da moça) para que esta desse o consentimento, alegando que alimentar três filhas era demasiado para ele. Algumas conclusões se podem tirar daí: 1) a importância da mulher na família Terêna, praticamente como a guardiã das tradições tribais (inúmeros exemplos comprovam essa assertiva); 2) situação típica de transição em que se achava a instituição das camadas; 3) a importância dos velhos no sistema social Terêna, quase podendo-se aceitar a existência de uma gerontocracia (a sobrevivência do poder dos velhos nos modernos "Conselhos da Aldeia" torna pertinente essa hipótese)<sup>8</sup>. Há certas famílias Naati, em Cachoeirinha, que continuam mantendo a endogamia de camada, casando-se entre si, preferencialmente, e apenas tolerando o casamento de um de seus membros com indivíduos Waherê-Txané.

Isso leva-nos a concluir que, enquanto a estrutura dual e simétrica desapareceu completamente, como elemento regulador do matrimônio, permanecendo apenas na memória do grupo como "regra cerimonial", a estrutura tríplice e assimétrica, apesar de pouco lembrada pelo grupo total, continua a ter certa atuação, precária, é verdade, na regulamentação do matrimônio dos Naati, como um grupo social inclusivo.

#### 4. O herói guerreiro: o Xuna-Xati

A dinamização da estrutura tríplice é alcançada graças ao Xuna-Xati. A interpretação de Oberg (1948:284, 1949:28/9) e Altenfelder Silva (1949:319), baseados, provavelmente, em Rattray-Hay (1928:108/9), segundo a qual os Xuna-Xati representariam uma "classe" social situada entre os Naati e os Waherê, parece-nos destituída de fundamento, uma vez que tanto os primeiros como os segundos e, ainda, os Kauti poderiam se tornar um Xuna-Xati, desde que **matassem um inimigo na guerra**. Xuna-Xati era, em suma, o **matador**, o guerreiro que se destacava no campo de batalha matando um adversário. Contam os Terêna que depois de ma-



tar o inimigo, o guerreiro punha o pé sobre o seu peito e tocava uma buzina, anunciando seu feito ao mesmo tempo que reclamava o título de Xuna-Xati. Do grupo social formado pelos Xuna-Xati, i. é, desse grupo de "titulados", é que eram recrutados os "Chefes de Guerra", sem levar em conta sua origem **social** ou **étnica** — embora fôsse raro (segundo nossos informantes) um Kauti, tornado Xuna-Xati, chegar a ser "Chefe de Guerra". Precisaria ser excepcional para competir com o poderoso grupo dos Xuna-Xati, Terêna de nascimento. Parece que a "chefia" ficava mesmo entre os Xuna-Xati/Naati e os Xuna-Xati/Wahêre, o que revela ser a linha **étnica** menos permeável que a linha **social**, na sociedade Terêna. (Cf. Fig. III).

Na esfera matrimonial o papel desempenhado pela instituição do Xuna-Xati foi de suma importância. Veio a quebrar uma endogamia de camada, que, em termos estruturais, tendia a ser absoluta. Os Kauti/Xuna-Xati passavam a ter direito de se casar com mulheres Wahêre (Wahêre-Seenó), do mesmo modo que os Wahêre/Xuna-Xati podiam casar-se com uma Naati (Naati-Seenó). O indivíduo de uma camada inferior podia procurar uma companheira na camada imediatamente superior. Embora estruturalmente nada impedisse que um Kauti/Xuna-Xati se casasse com uma Naati-Seenó, parece que isso dificilmente ocorria em face da maior resistência à exogamia que os Naati demonstravam, como grupo inclusivo. Os mesmos mecanismos que dificultavam — ou quase impediam — a ascensão do Kauti/Xuna-Xati ao posto de "Chefe de Guerra", funcionavam aqui na manutenção de sua endogamia de grupo. Para a sociedade Terêna, como um todo, era suficiente a admissão dos Kauti/Xuna-Xati e seus filhos, homens, como membros da tribo. Formalmente, quebravam com isso a linha **étnica** que até então os separavam. Mas nem assim, a parentela dos caciques ou dos "Chefes do Povo", i. é, os Naati, aceitava sem relutância admiti-los como membros de seu grupo inclusivo. Pode-se atestar isso pela diferenciação de status existente entre os "Chefes da Guerra" e os "Chefes do Povo", sendo que o prestígio dos últimos era bem maior que o dos primeiros (Altenfelder Silva, 1949:319-320). Quanto aos Wahêre/Xuna-Xati pode-se dizer que eram aceitos normalmente pelo grupo dos Naati, como consortes de suas mulheres<sup>9</sup>. Para os Naati a vantagem em tornar-se também Xuna-Xati era poder pretender ser um dia escolhido "Chefe da Guerra", pois que para "Chefe do Povo" já possuía as condições de nascimento indispensáveis. Esclareça-se que num grupo-local Terêna havia somente um "Chefe do Povo" e um "Chefe da Guerra".

Com a dinamização da estrutura tríplice e assimétrica, graças à ocorrência de mobilidade vertical, a sociedade Terêna teve que encontrar meios de ajustar os filhos dos Xuna-Xati (fôssem Kauti ou Wahêre) na sua estrutura social total, i. é, não apenas na estrutura tríplice como também na estrutura dual e simétrica. Assim, o casamento de um Kauti/Xuna-



Xati com uma Waherê/Xumonó, por exemplo, resultava em descendentes Xuna-Xati/Xumonó, quando se tratava de filhos homens, e Waherê-Seenó/Xumonó, quando se tratava de filhas. Os filhos seguiam a linha paterna, quanto ao título de **matador** (ou guerreiro), e a linha materna quanto à metade; as filhas herdavam somente de sua mãe os nomes da camada e da metade (Cf. Fig. IV, a). Tratando-se de descendentes de um Waherê/Xuna-Xati/Sukirikionó, por exemplo, casado com uma Naati-Seenó/Sukirikionó, os filhos igualmente acompanhavam o pai, enquanto as filhas acompanhavam a mãe (Cf. Fig. IV, b). No primeiro caso, a filiação tende a ser regulada pelo princípio de dupla descendência, e, no segundo, pelo de bilinearidade. A descendência Terêna, que, com exclusão do Xuna-Xati, era bilateral por força da endogamia de camada e de metade, com sua introdução passou a ser alternativamente patrilinear e matrilinear, de acordo com os exemplos examinados. Alguns aspectos, todavia, não conseguiram ficar muito claros. Um deles se refere à extensão do Xuna-Xati não apenas aos filhos verdadeiros de Ego masculino, mas a todos aqueles incluídos no termo classificatório de Djê-á, i. é, aos filhos homens, dos componentes masculinos de seu grupo de "siblings". O desaparecimento da estrutura social estudada, torna esse problema praticamente insolúvel.

Enfim, a existência do Xuna-Xati, como mecanismo de ascensão social (através da ampliação do mercado matrimonial ou da integração ao grupo tribal dominante), bem como de elevação política ("Chefe da Guerra"), criava na antiga sociedade Terêna uma série de expectativas, partilhadas por todas as camadas da população. O status de **herói guerreiro** passava a ser almejado igualmente pela população masculina em seu conjunto, dando ao Xuna-Xati uma função altamente integradora no grupo-local, através da correspondência e ajustamento dos papéis guerreiros e dos direitos sociais adquiridos. Por outro lado, estimulando a eficiência e a bravura nos combates, a sociedade Terêna preservava-se a si própria.

## 5. O Sistema de Parentesco

Com ligeiras modificações — que não afetam a sua estrutura — o sistema de parentesco Terêna por nós registrado corresponde aos apresentados por Oberg (1949) e Altenfelder Silva (1949). Portanto, nos limitaremos a classificá-lo como pertencendo ao tipo "havaiano", aliás, de acordo com Murdock (1951:64), e a analisar algumas relações importantes para a compreensão dos problemas centrais deste trabalho.

Examinando-se o sistema de parentesco, verificamos que fica vedado ao grupo o casamento consanguíneo. Não é permitido nem o casamento entre primos, sejam paralelos ou cruzados, nem o casamento tios sobrinhos (Cf. Fig. V). Sendo os filhos (as) dos irmãos e irmãs dos pais considerados irmãos, também as relações sexuais entre eles passam a ser consideradas incestuosas. Por aí se vê que a sociedade Terêna, dando ên-



fase à solidariedade ao grupo de irmãos (ãs) — de conformidade com o princípio de unidade de grupo de “siblings” (Radcliffe-Brown, 1952:64-67) —, reduz ainda mais a área onde o matrimônio é permitido, já tão limitada face à endogamia das metades e das camadas. O casamento aparentemente permitido ou, talvez, desejado, entre os filhos (as) dos irmãos (ãs) do sexo oposto a Ego (masculino ou feminino), i. é, aqueles indivíduos classificados sob o termo Nevongé, torna-se impossível diante da ênfase dada pelos Terêna à solidariedade do grupo de “siblings”. Se algum dia

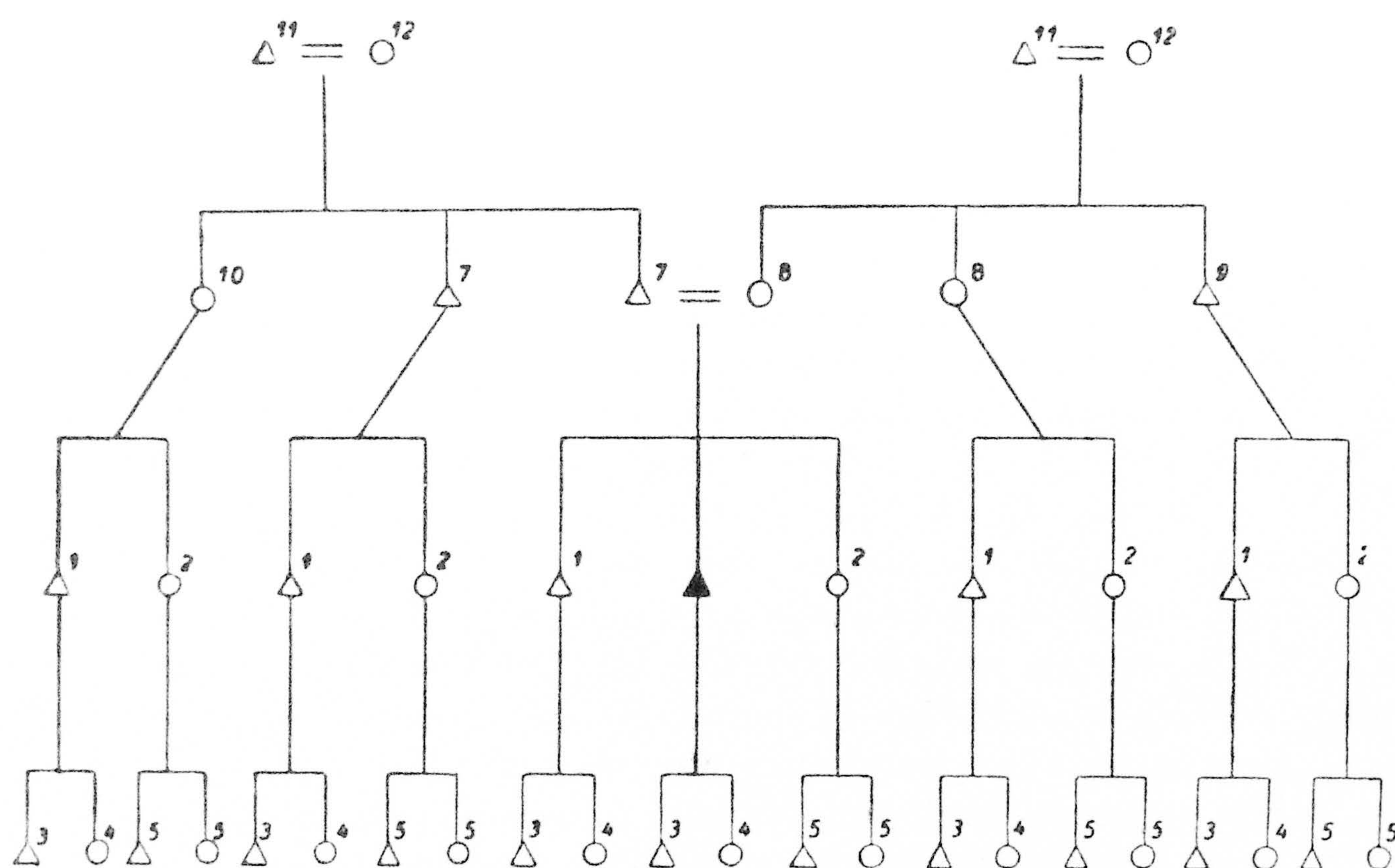


FIG. V: (1) Andi, (2) Mongetxá, (3) Djê-á, (4) Inziñé, (5) Nevongé, (6) Amori, (7) Zaá, (8) Eenó, (9) Eungó, (10) Oongó, (11) Onzú, (12) Onzé. Todos os termos enumerados, constantes do esquema de parentesco consanguíneo, são **elementares**, quanto à sua estrutura lingüística, e de **referência**, quanto ao seu modo de uso. Esses dois critérios é que nortearam nosso levantamento da terminologia de parentesco. Entretanto, há algumas discrepâncias se o compararmos com os publicados por Oberg e Altenfelder: com relação ao Tio Materno (9) e à Tia Paterna (10) eles preferem usar os termos **descritivos** Ayo-Eenó e Mongetxa-Zaá, respectivamente Irmão-da-Mãe e Irmão-do-Pai; Ayo é o termo que designa Irmão, falando Ego feminino; e enquanto Oberg prefere o termo Ayo-Eenó, Altenfelder liga Ayo ao **vocativo** Lulu (Titio). Esclareça-se, ainda, que os Irmão-do-Pai e as Irmãs-da-Mãe são respectivamente designados pelo termo **derivativo** Poi-Zaá (outro Pai) e Poi-Eenó (outra Mãe); por outro lado, são chamados pelo **vocativo** Taatá (Papai) e Meemé (Mamãe), juntamente com o Pai e a Mãe, verdadeiros. O sistema de parentesco também faz distinção entre Irmão mais velho (Enjovi) e Irmão mais moço (Andi), falando Ego masculino.



tal relação foi possível — como a terminologia de parentesco parece indicar — é uma questão que não se pode tratar sem recorrer a conjecturas. Os Terêna atuais, por exemplo, o negam terminantemente. E nem mesmo a mitologia tribal nos auxilia nesse sentido, como o faz em relação ao casamento entre cunhados.

Entre os parentes afins, o casamento preferencial parece ter sido aquele entre um homem ou uma mulher e o cônjuge de sua falecida irmã ou irmão, i. é, ocorrência de **sororato** e de **levirato**. A essas relações, embora sem serem preferenciais, coexistiam as formas de **poliginia** simples e de **poliginia sororal**. Algumas dessas formas até hoje persistem, apesar de serem em regra combatidas pela comunidade, notadamente um caso, em Cachoeirinha, de poliginia sororal<sup>10</sup>. Já quanto ao sororato e ao levirato, sobretudo ao primeiro, encontramos vários casos, não só em Cachoeirinha, como em outras aldeias Terêna. O certo é que o interesse sexual entre cunhados é tema mitológico, como passaremos a ver no seguinte mito Terêna, hoje transformado em mera lenda: “Um velho gostava da cunhada dêle. (Estamos transcrevendo as palavras do informante). A cunhada dêle fazia farinha, fazia Xiripá (tanga feita de algodão). Morreu a cunhada e o velho, chamado Viily, enterrou no cemitério. Então o tatu foi mexer na cunhada dêle e então o velho achou ruim. Aí, Viily mandou fazer uma tarimba (um estrado levantado acima da sepultura) para esperar o tatu”. O mito continua a relatar a façanha de Viily cuidando do corpo de sua cunhada, falando com seu espírito (koipihapati), recorrendo a um velho Koixomuneti (médico-feiticeiro) para adquirir poderes mágicos e, por fim, perdendo tais poderes porque manteve relações sexuais com uma mulher (o mito não esclarece qual o seu parentesco com essa mulher). Sem entrar na análise do mito, pois não é o caso aqui, basta-nos assinalar o lugar da cunhada no mundo moral Terêna, como objeto de interesse sexual e matrimonial.

Nesse último aspecto, é interessante registrar o tipo de explicação dada por um Terêna, quando argüido sobre o motivo que o levou a casar-se com a irmã de sua finada esposa. Disse êle que depois do falecimento de sua mulher, seu sôgro procurou-o e lhe pediu que se casasse com outra sua filha, porque gostava muito dêle, a êle já estava habituado, e sua filha precisava de um “bom homem”. Parece que aí, como noutros casos vistos, há interferência indireta da sogra que age através do marido (sôgro) ou de um filho mais velho.

Por outro lado, a estrutura social Terêna não admite a forma de **poliandria fraternal**. A forma admitida, **levirato**, i. é, o casamento da viúva com o irmão do marido, ainda subsiste, podendo-se encontrar só em Cachoeirinha dois casos. O casamento **poligínico**, de um homem com várias mulheres não aparentadas entre si, parece ter sido uma forma permitida dentro da organização social tradicional, passando a ser apenas tolerada



há cerca de vinte anos atrás — quando o homem dispunha de muito prestígio ou era um Naati (como o penúltimo “Capitão” de Cachoeirinha e último chefe realmente Naati) —, para tornar-se hoje uma forma proscrita. A êsse respeito, comenta o “Capitão” Timóteo, sucessor (mas não herdeiro) dêsse último chefe Naati, que uma das causas que levou êsse “Capitão” a abdicar do poder foi a “bebedeira” e o fato de ter muitas mulheres...<sup>11</sup>. Entretanto, a forma comum é a monogâmica, acompanhada de matrilocidade e, modernamente, de bi-localidade e neo-localidade.

## 6. A Exogamia de Grupo-Local

Reduzida a área da estrutura social Terêna, onde o matrimônio é possível, com a endogamia de metade e de camada, e com a unidade de grupo de “siblings”, relações essas acima examinadas, tiveram os grupos-locais Terêna de voltar-se para fora, buscando mulheres onde existissem e cujos casamentos fôssem sancionados pelas respectivas comunidades. Isso ocorria principalmente entre os Naati, não apenas por ser uma camada mais ciosa da defesa de seus direitos de supremacia e prestígio, como também pelo fato de ser minoritária, e contar, por êsse motivo, com um mercado matrimonial menos extenso que o dos Waherê-Txané. Por outro lado, o casamento entre os Naati dos diversos grupos-locais existentes resultava no fortalecimento das relações intergrupais, contribuindo para uma unidade tribal que, de outro modo, dificilmente seria alcançada nas condições em que vivia a população Terêna, em seu conjunto.

Várias vezes ouvimos de nossos informantes idosos e, sobretudo, do velho “Capitão” Timóteo (falecido em 1958), comentários saudosistas a respeito de um tempo em que era comum o casamento entre indivíduos de aldeias diferentes. “Antigamente a gente visitava mais os nossos patriícios de outras aldeias”. “O povo era mais unido”. “Hoje já não se tem muitos parentes por aí”. É evidente que outros fatores, econômicos e políticos, intervieram nessa **mudança** proclamada e lamentada pelos velhos informantes. Todavia, fica-nos a idéia de que uma população distribuída em vários grupos-locais e sem nenhuma chefia comum ou, em outras palavras, sem unidade política, somente alcançava um certo estado de solidariedade tribal através do intercâmbio de mulheres, sobretudo na camada dos Naati. Nessa camada, onde regularmente não se seguia a norma matrilocal, em se tratando de casamentos intercomunitários, o homem trazia a mulher para sua aldeia, passando ela a pertencer ao seu grupo-local. Entre os Waherê-Txané, embora ocorresse a exogamia de grupo-local, ela era menos freqüente não só devido ao maior mercado matrimonial com que contava essa camada (ampliado ainda graças aos casamentos de Waherê/Xuna-Xati com Naati-Seenó), como também pela resistência do jovem Waherê-Txané a sair de sua comunidade, deixando seus parentes e amigos.



Tudo indica que a unidade entre os grupos-locais Terêna era alcançada por meio da solidariedade existente entre os Naati, como grupo inclusivo que era. A presença dessa camada em todos os aldeamentos, a par da exogamia de grupo-local, pode-se dizer que era função da solidariedade tribal. Comprova-se isso pelo desmoronamento da estrutura social diante da dispersão da população Terêna, face à desarticulação dos grupos-locais, por ocasião da guerra do Paraguai. Durante êsse tempo — e o que a êle se seguiu, até a reorganização das aldeias, já em princípios dêste século —, os Terêna tiveram de sobreviver em condições de extrema penúria, inclusive como cativos nas fazendas que começaram a proliferar depois daquele conflito, com a desmobilização, na região, das tropas governamentais. O resultado disso, pode-se verificar hoje, foi o desaparecimento de contactos freqüentes e sistemáticos entre as comunidades, agora distribuídas em Reservas Indígenas, com o conseqüente desinterêsse do Terêna por seu patrício de outra aldeia. Embora não seja difícil a um indivíduo encontrar um parente em qualquer das aldeias hoje existentes, êsse parentesco é tão distante e tão frouxo que não o compele a estreitar suas relações. O Terêna continua a identificar-se com sua comunidade de origem, como antigamente se identificava com seu grupo-local, sua camada e sua metade; continua também a tratar seus patrícios de outras aldeias como pertencentes ao seu povo; mas a antiga trama de relações intercomunitárias, de comércio de bens e de troca de mulheres desapareceu completamente, enfraquecendo-se a solidariedade tribal a ponto de as comunidades formarem, elas mesmas, unidades discretas e alheias ao destino das demais.

#### NOTAS

1) Êste trabalho é um dos resultados de uma pesquisa realizada sob os auspícios do **Serviço de Proteção aos Índios** e da **Divisão de Antropologia do Museu Nacional**, cujo projeto foi publicado nesta Revista de Antropologia, em seu vol. 5, n.º 2, de dezembro de 1957.

2) Estamos usando o termo **integrado** no sentido proposto por Darcy Ribeiro (1957:13) quando classifica aquêles “grupos que, tendo experimentado tôdas as compulsões referidas (epidemias, chacinas, desorganização social — RCO) e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de artigos para comércio”.

3) Num ensaio recém-terminado (**O Processo de Assimilação dos Terêna**), a ser publicado pelo Museu Nacional, mostramos que a população Terêna, aldeada, e que vem a perfazer 4/5 da população total dêsse grupo, continua resistindo aos mecanismos de assimilação que nela vêm operando cada vez com maior intensidade. A população restante, destribalizada e, uma parte, em processo de urbanização, pois residente em cidades, apresenta forte tendência à assimilação, considerando-se o comportamento das primeiras e segundas gerações das famílias emigradas de



suas comunidades de origem. (Cf. **Ms.**, capítulos VII e VIII; também nossa comunicação, 1958 (a): 16-18).

4) Nossa concepção de **sistema social** aproxima-se, em termos gerais, da formulada por Talcott Parsons, como "...in a plurality of individual actors interacting with each other in a situation which has at least a physical or environmental aspect, (...) is defined and mediated in terms of a system of culturally structured and shared symbols" (1952:5-6), e completada por J. Marion Levi Jr. como "any patterned collection of elements" (1952:20). Esse último autor, correlacionando o termo "sociedade" (e nós ajuntaríamos "tribo") ao conceito de sistema social, esclarece que ela é "one particular type of social system, but it is only one of an infinite (or at least a very large) number of conceivable types". (**Ibidem**).

5) Usamos **modelo** num sentido menos particular que o de Lévi-Strauss (1954:528), pois não identificamos "modelos" com "estruturas", para nós conceitos afins, mas distintos. Modelo, para o uso que dêle iremos fazer, é uma "generalized description of the system of phenomena concerned — a description that states the component parts of the system and at least some of their interrelationships". (J. Marion Levi Jr., 1952:29-30). Comparando esse conceito com o de estrutura adiante (e no texto) formulado, podemos dizer que nosso objetivo é construir um **modelo da estrutura social Terêna**.

6) Durkheim, em **De la division du travail social**, tratando da "Division du travail anémique" (livre III), observa que um dos procedimentos mais adequados para determinar com maior precisão as condições de existência do estado normal de um fenômeno, é o estudo de suas formas "desviadas" ou anômicas. Adverte, ainda, que essas formas patológicas determinam a quebra da solidariedade social.

7) O conceito de aculturação permite uma manipulação dupla: (a) enquanto **processo**, quando assume um caráter mais explicativo; e (b) enquanto **estado** ou "degrees of acculturation", quando passa a ser usado para fins mais descritivos como o presente caso. (Cf. Ralph Beals, 1954:627).

8) O "Conselho da Aldeia", como uma instituição criada pelo SPI, aproveitando o prestígio dos velhos, para, através dêles, melhor intervir nas comunidades, foi inicialmente formado apenas por indivíduos Naati; posteriormente seriam aceitos aqueles Waherê-Txané de maior importância no grupo-local.

9) Se admitirmos a tese de Lévi-Strauss, segundo a qual o matrimônio é um intercâmbio de mulheres (1949), o grupo dos Naati ficaria prejudicado, pois, dando mulheres aos Waherê/Xuna-Xati e dêles nada recebendo, tinha que buscar suas companheiras noutros grupos-locais, como veremos adiante.

10) Hoje é muito raro esse tipo de matrimônio. Soubemos apenas dêsse caso, e de mais um, na aldeia Brejão. Em ambos, os maridos e suas mulheres são objeto de críticas pela comunidade, evitam confessar publicamente sua situação, embora habitem a mesma casa e formem uma única unidade econômica.

11) Em condições normais, i. é, de acordo com a estrutura social Terêna, o "Capitão" Timóteo não poderia ser o "Chefe do Povo", uma vez que não era Naati, mas sim Waherê-Txané. Entretanto, o título de "Capitão", malgrado procure substituir o de "Chefe do Povo", não o consegue integralmente em razão do menor prestígio que desfruta, face aos mecanismos "artificiais" de acesso: o "Capitão" é, em regra, escolhido pelo Serviço de Proteção aos Índios, sem levar em conta os mecanismos culturalmente sancionados.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTENFELDER SILVA, FERNANDO

- 1949 — "Mudança cultural dos Terêna", Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. III, pp. 271-379, São Paulo.

BACH, J.

- 1916 — "Datos sobre los indios Terena de Miranda", Anales de la Sociedad Científica Argentina, LXXXII, pp. 87-94, Buenos Aires.

BALDUS, HERBERT

- 1973 — "A sucessão hereditária do chefe entre os Tereno", in Ensaaios de Etnologia Brasileira, Coleção Brasileira, pp. 70-85, São Paulo.  
1950 — "Lendas dos índios Tereno", Revista do Museu Paulista, Nova Série, IV, São Paulo, pp. 217-232.

BALDUS, HERBERT e EMÍLIO WILLEMS

- 1939 — Dicionário de Etnologia e Sociologia. Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

CASTELNAU, FRANCIS DE

- 1949 — Expedições às regiões centrais da América do Sul, col. Brasileira, vol. 266 A, Cia. Editôra Nacional, São Paulo (vol. II).

DURKHEIM, EMILE

- 1922 — De la division du travail social, 4a. ed., Paris, Alcan.

FIRTH, RAYMOND

- 1936 — We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. London.  
1954 — "Social Organization and Social Change", Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 84, pp. 1-20.  
1955 — "Some Principles of Social Organization", Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 85, pp. 1-18.

HAY, ALEXANDER RATTRAY

- 1928 — The Indians of South America and the Gospel, New York.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1949 — Les structures élémentaires de la parenté. Presses Universitaires de France, Paris.  
1954 — "Social Structure", in Anthropology Today (ed. Kroeber), pp. 524-553, Chicago.

LEVY Jr., J. MARION

- 1952 — The Structure of Society, Princeton University Press.

MURDOCK, GEORGE P.

- 1951 — Outline of South American Cultures. Human Relations Area Files, New Haven.

NADEL, S. F.

- 1957 — The Theory of Social Structure. The Free Press, Glencoe, Illinois.

OBERG, KALERVO

- 1948 — "Terena Social Organization and Law", American Anthropologist, vol. L, n.º 2, pp. 283-291.  
1949 — The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication n. 9, Washington.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE

- 1957 — "Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terêna", Revista de Antropologia, vol. 5, n.º 2, pp. 173-188.



- (a) 1958 — "Urbanização sem Assimilação: Estudo dos Terêna destribalizados", in *Resumo das Comunicações à X Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, pp. 16-18.
- (b) 1958 — Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade Terêna. *Boletim do Museu Nacional*, n.º 18, N. S., Antropologia. Rio de Janeiro.
- Ms. — O Processo de Assimilação dos Terêna.
- PARSONS, TALCOTT  
1952 — *The Social System*. The Free Press, Glencoe, Illinois.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.  
1952 — "The Study of Kinship Systems", in *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 49-89.
- RIBEIRO, DARCY  
1957 — *Culturas e Línguas Indígenas do Brasil*. Separata de *Educação e Ciências Sociais*, n.º 6. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Rio de Janeiro.
- SANCHEZ LABRADOR, JOSE' (P.)  
1910 — *El Paraguay Católico, con sus principales provincias convertidas a la Santa Fé y vassalláge del Rey de España por la predicación de los misioneros celosos de la Compañia de Jesús, en gran parte arruinadas por los mamelucos del Brasil y restabelecidas por los mismos misioneros* — año de 1770. Ed. Hermanos, Buenos Aires, vols. I e II.
- SCHMIDT, MAX  
1917 — *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Studien zur Ethnologie und Soziologie*. (Tradução manuscrita existente no Museu Nacional).
- TAUNAY, ALFREDO D'E.  
1931 — *Entre os nossos índios*. Cia. Melhoramentos de São Paulo.



## RELATÓRIO SÔBRE A SITUAÇÃO ATUAL DOS ÍNDIOS KAYAPÓ

**Carlos de Araújo Moreira Neto**  
(Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém)

### NOTA PRELIMINAR

Em 13 de fevereiro de 1958, durante a III Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Recife, foi criada, como órgão da Associação Brasileira de Antropologia, uma Comissão Coordenadora de Pesquisas Etnológicas e Lingüísticas, "com a incumbência de planejar, estimular e promover a realização de um amplo programa que permita prontamente uma documentação básica sôbre as culturas e línguas indígenas do Brasil, especialmente aquelas mais imediatamente ameaçadas de descaracterização e desaparecimento". (V. Revista de Antropologia, vol. 6.º, pág. 82; 1958). Do sr. Prof. Darcy Ribeiro, presidente dessa Comissão, recebemos, para publicação, o relatório aqui reproduzido. Embora não se trate de trabalho com pretensões estritamente científicas, julgamos oportuno divulgá-lo, por nêle se discutirem, com evidente conhecimento de causa, uns tantos problemas relativos à aplicação prática dos dados antropológicos e aos obstáculos que se lhe opõem em território brasileiro. Somos de parecer que o espírito construtivo das críticas que encerra poderá ser de utilidade para o desenvolvimento de uma política indigenista mais eficiente.

**A Redação**

\* \* \*

Ao Sr.

Prof. Darcy Ribeiro

Presidente da Comissão de Incentivo às Pesquisas Etnológicas e Lingüísticas no Brasil

**Rio de Janeiro, D. F.**

Na qualidade de etnólogo da Divisão de Antropologia do Museu Paraense Emílio Goeldi, órgão do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, tive, no decorrer dos últimos dois anos, oportunidade de manter contacto freqüente com diversos grupos indígenas Kayapó. Justamente preocupado com as atuais condições de vida e as perspectivas de sobrevivência cultural e biológica dessas comunidades tribais, encaminho a V. S. e demais destinatários as considerações que se seguem.

Os problemas relacionados com as formas concretas de assistência prestada aos grupos tribais de modo algum se divorciam das questões que deve formular o trabalhador em etnologia mais adstrito aos temas de sua



função. A longa convivência do pesquisador de campo com os grupos com que trabalha leva-o necessariamente ao estabelecimento de relações muito estreitas com o objeto de seu estudo. E cedo adverte-se de que o conhecimento adquirido em suas atividades funcionais traz em si implícita uma certa responsabilidade com respeito ao destino das populações que estuda. A questão poderia ser colocada em outros termos: os da adequação entre a atividade prática, especificamente assistencial, e o conhecimento mais metódico e ordenado da realidade tribal, fornecido pelas ciências sociais. Da necessidade de tal relação advertiu-se o Serviço de Proteção aos Índios, criando a Secção de Estudos, onde etnólogos, recrutados entre os melhores do país, realizaram até há alguns anos atrás uma obra cuja importância científica e humana não foi ainda suficientemente valorizada. Em virtude da atual carência de assistência técnico-científica é razoável que etnólogos de outras instituições, como no meu caso, evidentemente interessados no destino dos povos que estudam, sintam o dever de discutir publicamente os acertos e os erros do órgão oficialmente incumbido de prestar amparo às populações indígenas brasileiras.

A maioria dos problemas aqui discutidos refere-se às atuais atividades de pacificação desenvolvidas pelo SPI entre os Kayapó e tribos hostis circunvizinhas. A seriedade dos conflitos registrados entre êsses grupos tribais e as populações neo-brasileiras da enorme região que se estende da bacia do Tapajós ao Araguaia-Tocantins determinou, em 1950, a constituição de uma comissão de estudos encarregada de fixar normas básicas de atuação em face do problema, considerado justamente pelos especialistas como uma das mais sérias questões indígenas do país. A comissão foi presidida pelo etnólogo Darcy Ribeiro, então chefe da Secção de Estudos do SPI, e integrada por consultores e representantes do governo do Estado do Pará e do Ministério da Guerra. A experiência acumulada pelo SPI em dezenas de anos de trabalho juntou-se a contribuição de especialistas, integrando-se os dados em um contexto cientificamente coerente que estabelecia as medidas preliminares necessárias ao desenvolvimento concreto das tarefas de pacificação. Ênfase especial foi posta nos problemas de contaminação dos grupos recém-pacificados por moléstias estranhas à sua experiência patológica e nas graves tendências à desorganização sócio-cultural dos grupos por efeito de sua aproximação forçada com a sociedade nacional. Estabelecia o plano, entre outros cuidados fundamentais, um pressuposto básico para a pacificação: o problema da propriedade tribal dos territórios ocupados pela tribo. No restante das áreas abertas à expansão da sociedade nacional previa-se o estabelecimento de colônias de penetração, cuidadosamente planejadas, através das quais os contactos entre os mundos nacional e tribal se fariam com o abrandamento das graves tensões até então aí existentes.

Largo tempo foi consumido nessa planificação. Um de seus resultados concretos foi o asseguração de verbas necessárias, fornecidas pela Su-



perintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, para os trabalhos de pacificação e assistência a grupos indígenas da área delimitada. Uma súmula das atividades da comissão pode ser encontrada nos relatórios e conclusões publicados nos anuários "SPI 1953" e "SPI 1954". Paralelamente o presidente da comissão contribuiu de forma altamente esclarecedora para o entendimento dos sérios processos de desorganização causados por epidemias em grupos tribais com restrita experiência de contacto ("Convívio e Contaminação: Efeitos Dissociativos de Depopulação Provocada por Epidemias em Grupos Indígenas", Sociologia, vol. XVIII, n.º 1, São Paulo, 1956). O referido trabalho, elaborado durante a permanência do prof. Darcy Ribeiro à frente dessa comissão de planejamento, além de constituir uma clara advertência sobre os perigos da exposição de tribos arredias a contactos não controlados, tem importância científica das mais relevantes, abrindo novo campo de cogitações a todos quantos, pesquisadores ou encarregados de tarefas assistenciais, se dedicam ao tratamento de temas indígenas.

Todos os dados da experiência histórica e científica estavam a valorizar a justeza das medidas indicadas como necessárias no plano de pacificação das tribos hostis do Pará. Valerá talvez lembrar como exemplo que, dos Kayapó, a horda do Pau d'Arco extinguiu-se totalmente, passando de dois a três mil indivíduos em fins do século XIX, a uma única sobrevivente conhecida vivendo hoje entre os Gorotire. Êstes, quando pacificados entre 1936 e 1937 junto à foz do Riozinho, integravam um grupo de mais de mil índios. Quando, em 1947, o inspetor Cícero Cavalcanti conduziu os remanescentes para os campos de Novo Horizonte, salvando-os de extinção total, os Gorotire estavam reduzidos a 89 sobreviventes. Cálculos razoavelmente corretos darão hoje aos diversos grupos Kayapó um total de pouco mais de 3.000 indivíduos, o que não representará talvez um terço de seus efetivos calculados em fins do século. Tal porcentagem de depopulação será no entanto benigna se comparada às taxas atribuídas aos Timbira ou aos Mundurukú.

Nos casos concretos e atuais, relacionados a seguir, ver-se-á como, por um conjunto complexo de causas, o SPI não consegue impedir que os mesmos e dramáticos processos depopulativos voltem a ocorrer entre as populações tribais entregues à sua responsabilidade.

I. A atual direção do SPI, no que se refere às suas atividades em território paraense (2a. Inspeção Regional) estabeleceu, como critério de ação, uma prioridade absoluta aos projetos de pacificação, dirigida especialmente aos grupos Kayapó que se dispõem entre o Jamaxim e a margem esquerda do Xingu. Se se faz exclusão dos rarefeitos grupos locais Mentuktire-Kayapó do Jarina e do Liberdade e dos Djóre-Xikrí do Cate-té, no alto Itacaiunas (que já mantiveram contacto aliás com o Pôsto Indígena Las Casas e são arredios, mas não abertamente hostis), aqueles



Kayapó constituíam os últimos grupos da tribo gozando de autonomia cultural plena. Em sua maioria pertencem à sua tribo Menkrangnotí. Os restantes distribuem-se entre os Kararaô do Riozinho do Anfrísio e os dois bandos Kokraimôro da margem direita do Iriri. Êstes últimos são uma fração dos Kubenkrankégn que, por um processo de segmentação do grupo local, bastante comum entre os Kayapó, tomaram individualidade própria e se transferiram da antiga aldeia tribal da Cachoeira da Fumaça, no Riozinho, para a margem esquerda do Xingu. Separados do grosso da subtribo, tentaram, a princípio, estabelecer contacto pacífico com as populações extrativistas do Xingu. Numa dessas aproximações, em 1944, segundo nos consta, foram atraídos a uma emboscada pelo seringalista Ignácio Silva, perdendo nove homens. Em consequência disso, o bando passou a hostilizar abertamente os ocupantes neo-brasileiros da região. A maioria, se não a totalidade dos ataques dirigidos nos últimos anos contra seringais entre o Iriri e o Xingu devem ser atribuídos aos Kokraimôro. Quando foram pacificados, encontravam-se cindidos em dois grupos, que mantinham entre si relações de hostilidade. O primeiro, com um total de 39 indivíduos, foi atraído por turma volante do SPI em abril de 1957, na margem direita do rio Iriri, em uma ocupação explorada pelo seringalista Isaac Benarroch. O segundo bando, com 78 integrantes, foi pacificado em novembro do mesmo ano nas proximidades do Riozinho do Icatã, afluente da margem direita do Iriri. Em março do ano em curso fui encontrá-los aldeados pelo SPI em uma ilha alagadiça do Xingu dois dias acima de S. Felix, nas proximidades da Serra Encontrada, onde se localiza um seringal. Estavam então reduzidos a cerca de 100 índios. As condições de higiene e de saúde eram péssimas. A limitação do espaço, a ausência de roças e de embarcações adequadas, a falta de equipamento para a caça ou a pesca, todos êsses fatores haviam submetido os Kokraimôro a uma séria carência de alimentos. Estavam doentes em sua maioria, já a essa época. Uma viagem feita pouco tempo antes a S. Félix, em busca de farinha, de que participaram dois ou três índios, foi, segundo encarregados locais do SPI, a causa de sua contaminação por gripe. De qualquer modo, o contágio estava de antemão assegurado pela imprevidente localização do aldeamento que teria de ser necessariamente, como se tornou, ponto de passagem e mesmo de reunião para quantos seringueiros existissem nas proximidades. Em março foram encontrados no local três ou quatro trabalhadores do seringal da Serra Encontrada, além de um enfermo de uma ocupação neo-brasileira próxima, que aí fôra em busca de medicamentos. A essa época a gripe já se havia generalizado e foram registrados, em cinco dias de permanência no posto, três ou quatro óbitos, que se somaram a alguns outros, verificados anteriormente. Alguns meses após, funcionários do SPI lotados na Ajudância do Xingu (Altamira) reportavam a mortalidade de cerca de 50% do total dos Kokraimôro. A manutenção das atuais condi-



ções implica, para o grupo, em um processo de extermínio total a breve curso.

II. Aproximadamente na mesma época da atração dos Kokraimôro foi pacificado um grupo Menkrangnotí no lugar denominado Limão, no Curuá, afluente do Iriri. Calculados em pouco mais de cem índios, êsses Kayapó foram aldeados às margens do Curuá e repetiram, em seus mínimos detalhes, o processo depopulativo que agiu entre os Kokraimôro. A proximidade de ocupações neo-brasileiras associada à sensível queda de resistência orgânica por desnutrição, favoreceu o desenvolvimento rápido e letal da gripe entre os índios do Curuá. Como no caso dos Kokraimôro, foram mobilizados recursos locais e enviados ao posto de atração do Curuá funcionários do SPI com a medicação disponível e alguma quantidade de alimentos. Informes posteriores indicavam que a taxa de mortalidade fôra pelo menos tão severa quanto a estimada para os indígenas da Serra Encontrada. Um funcionário do órgão assistencial declarou que o próprio posto teve de ser transferido de localização, não por medidas profiláticas que defendessem os sobreviventes contra a reiteração do processo epidêmico, mas porque a decomposição dos cadáveres, enterrados à flor da terra, tornava o local inabitável. Dados oficiais da 2a. Inspeção Regional estimam em mais de cinquenta o número de óbitos registrados entre os Menkrangnotí do Curuá. Deve-se atentar para o fato de que essas epidemias de gripe, ainda que com resultados depopulativos tão graves, são consideradas benignas em confronto com surtos de outras moléstias, como o sarampo. Esta afecção, amplamente disseminada na planície amazônica, é responsável pelo extermínio de inúmeros grupos tribais. A ocorrência de uma epidemia de sarampo entre os Kayapó recém-pacificados do Xingu representaria, com toda a probabilidade, sua extinção total.

III. Os explorados de riquezas florestais nas bacias do Xingu e do Tapajós, apoiados no executivo estadual, em órgãos de classe, na imprensa e em parlamentares, desenvolvem uma contínua e muito forte pressão, a fim de que o SPI leve a cabo os projetos de pacificação de grupos tribais ainda hostis na área. Na verdade, em nenhuma outra parte do território nacional, os conflitos interétnicos assumiram, modernamente, formas de hostilidade tão aberta ou disseminaram-se por regiões tão vastas. De Mãe Maria, na margem direita do Tocantins, ao Jamaxim, no Tapajós, extensões estreitamente amplas eram, ou são ainda hoje, ocupadas por indígenas hostis. Quando o SPI propôs através de seu pessoal especializado o plano de pacificação já referido, tinha em mente não só a urgência de tal cometimento, como, e principalmente, o senso da gravidade das questões a serem enfrentadas. Como entidade oficial a cujo cargo estava confiada a sorte dos grupos tribais do país não poderia, como não o fizeram os autores do plano original, sacrificar à urgência do programa as reais possibilidades de sobrevivência sócio-cultural e mesmo física das popu-



lações indígenas sob sua guarda. Tampouco ignoravam que assim agindo teriam que enfrentar, necessariamente, a incompreensão, o desfavor e a hostilidade de grupos dotados dos instrumentos do poder econômico e político, que se julgavam prejudicados por sua defesa intransigente dos direitos e interesses dos povos tribais.

O testemunho histórico indica que, dos primeiros tempos coloniais aos dias de hoje, diferenças de grau e não de qualidade marcam, no país, as técnicas usuais de exploração, de opressão e de extermínio adotadas no tratamento aos grupos indígenas pelas frentes de expansão da sociedade nacional. Curt Nimuendajú revela em um de seus relatórios ao SPI os processos habituais seguidos por seringalistas e exploradores de castanhais do Xingu em suas relações com os índios da região. Tais atitudes com respeito aos grupos tribais podem ser classificadas em duas únicas categorias. Na primeira modalidade, a nota dominante é o extermínio puro e simples dos indígenas hostis ou simplesmente arredios. Veja-se como Nimuendajú ilustra o fato com o caso de um seringalista do Xingu que “se convencera do seu papel de amansador dos bichos. Pode-se mesmo dizer que tem prazer neste mister. As suas primeiras vítimas foram aqueles míseros restos dos Yuruna, dantes tão numerosos, que tinham fugido até acima da Cachoeira de Martius. Constantino (o seringalista) mandou buscá-los por um mateiro, tripulou logo uma embarcação grande com 15 canoeiros Yuruna e desceu a Altamira, onde 13 deles morreram miseravelmente; eu mesmo assisti esta tragédia em 1915. Quando os que haviam ficado no barracão souberam o que acontecera, o seu velho chefe Máma fugiu com o resto rio acima, levando uma canoa de Constantino. Este perseguiu os fugitivos, alcançou-os e massacrou-os. Debaixo das gargalhadas dos seus cabras ele mesmo me contou esta façanha”. (“Os Gòrotire”, Revista do Museu Paulista, NS, v. VI, p. 432, São Paulo, 1952). A alternativa é a exploração brutal do trabalho indígena e sua liquidação lenta pela miséria, os maus tratos, a contaminação: “Naturalmente, apesar da aparente confraternização, as relações entre os Gòrotire e os civilizados (habitantes da Nova Olinda, no rio Fresco, para onde foram transportados êsses Kayapó recém-pacificados) não podiam ser verdadeiramente boas. A desmedida presunção destes, seu ódio e sua repugnância contra os “bichos”, tudo isto revestido de uma vergonhosa falta de sinceridade, tornaram impossível um sentimento leal de amizade e solidariedade” (“Os Gòrotire”, p. 430).

Essa longa digressão tem aparentemente pouco a ver com a problemática atual do SPI dentro de seu esquema prático de atividade na área considerada. Dois fatos recentes, recolhidos quase ao acaso dentre uma quantidade de outros similares, atestam entretanto a atualidade do testemunho de Nimuendajú, demonstrando que a violência e a impunidade são ainda as constantes mais definidoras do comportamento de seringalistas e assemelhados com os grupos indígenas da região. Em correspondência da-



tada de 31 de agosto do ano em curso, o jornalista José Reimão, que acompanhava a expedição do inspetor Meirelles ao alto Iriri, informava do posto Curuá: "Informações colhidas pelo inspetor Francisco Meireles e Walter, ainda não confirmadas em definitivo, dizem que foi encontrado ao sabor das águas daquele rio um cadáver de índio crivado de facadas. Dizem ter sido uma das vítimas do massacre do pessoal de Raimundo Oliveira, o seringalista, dono de 'Laranjeiras'... A atitude tomada pelo seringalista Raimundo Oliveira não se justifica, uma vez que este já havia recorrido ao SPI solicitando auxílio, tendo seu gesto colocado em perigo grande número de vidas". ("Folha do Norte", Belém, setembro de 1958). É curioso notar que o jornalista, expressando bem os estereótipos e as atitudes mentais existentes na região com respeito aos índios, não verbera a atitude do seringalista como responsável pelo massacre, mas por fazer correr risco de represálias os membros da expedição. Outro fato, de caráter mais grave, ocorreu no Tapajós em junho de 1956. Um pequeno bando Kayapó, originário provavelmente das cabeceiras do Jamaxim ou do Iriri, encontrou entre as localidades de S. Luís e Pimentel, sobre aquele rio, um barracão sem ocupantes da Companhia Alto Tapajós, que controlava praticamente toda a extração e comércio da borracha na região. Os índios apossaram-se de alguma mercadoria existente no depósito, entre ela sacos de farinha e munição, para escaparem logo após. Conhecido o fato, os dirigentes da companhia enviaram ao encalço dos Kayapó uma expedição punitiva bem armada, chefiada por um certo Paxiúba, mateiro empregado para tarefas dessa ordem. Após alguns dias de busca, os índios, que viajavam sem pressa, foram surpreendidos em um acampamento noturno nas imediações do Jamaxim. Cercados pelos empregados da Alto Tapajós, os componentes do grupo foram mortos enquanto descansavam ou dormiam. Nem um só escapou. Um inquérito posterior realizado pelo SPI esclareceu o número de indígenas mortos (cerca de 20) e a responsabilidade indiscutível dos mandantes e executores do massacre. O inquérito e demais providências tiveram andamento lento e mesmo depois da apresentação do relatório pelo inspetor encarregado nenhuma medida foi tomada pelo SPI para responsabilizar judicialmente os autores do ato criminoso. Pressões poderosas fizeram-se sentir sobre a 2a. Inspeção Regional e a própria direção do SPI, contribuindo para que qualquer ação naquele sentido fôsse impossibilitada. Cs srs. David Arruda e R. Pinto, ex-sócios e atuais sucessores da Alto Tapajós, evidenciam, ao que se informa, absoluta tranquilidade com respeito ao arquivamento definitivo do inquérito e, conseqüentemente, das ações penais a que deveria dar lugar.

Tradicionalmente as relações entre funcionários do SPI no Pará, especialmente nas áreas Kayapó, e os dirigentes das atividades extrativistas ou quaisquer outras que aí se exerçam eram inamistosas e tensas ao ponto de, por vezes, eclodir em atos de hostilidade aberta e violenta. Alguns desses funcionários, como é o caso do inspetor Cícero Cavalcanti, paci-



ficador dos Kubenkrankégn, e a quem estava afeta a assistência aos diversos grupos Kayapó, não raro eram alvo de ameaças as mais sérias. Êsse e outros funcionários que reagiam às tentativas de expoliação de territórios tribais e denunciavam de público violências e crimes praticados contra índios eram acusados, como o são ainda hoje, de armar e dirigir ataques de grupos Kayapó hostis contra seringais e outras ocupações neo-brasileiras. Já se viu que o plano original de pacificação das tribos hostis do Pará foi abandonado em benefício de uma tendência praticista que se orienta para a atração indiscriminada de quantos grupos tribais arredios ou hostis puderem ser atingidos. Êsse fato e o afastamento de funcionários mais inimizados com os dirigentes das frentes de ocupação neo-brasileira da área contribuem para um entendimento mais amistoso, na atualidade, entre o SPI e os seringalistas e assemelhados. O fato é, sem dúvida, significativo se comparado com outros que participam de um mesmo contexto de mudança de orientação, sem entretanto querer-se tirar d'êle quaisquer conclusões, mesmo as mais aparentemente óbvias. Por outro lado, o abrandamento da tensão que existia de longa data entre o SPI e os seringalistas estaria não só justificado como seria plenamente desejável, se não se fizesse, como todo um encadeamento de circunstâncias infelizmente leva a crer, com o abandono de certas posições da mais absoluta importância para a sobrevivência dos grupos tribais.

IV. Em face à dramática experiência sofrida pelos Kokraimôro e Menkrangnotí do Curuá, era justo esperar-se que a atração de novos grupos arredios fôsse protelada até que o SPI, com base crítica nesses lamentáveis insucessos, pudesse rever suas técnicas de pacificação e aldeamento e equipar-se convenientemente para novos cometimentos. Não se compreende, na verdade, que processos patológicos de conseqüências tão graves tenham sido enfrentados com medidas rotineiras. Não mobilizou o SPI, durante os surtos epidêmicos, médicos que um convênio com o Ministério da Saúde põe à sua disposição. Nem, aparentemente, qualquer solicitação de transporte aéreo foi feita à Aeronáutica para a condução de socorros médicos e de equipamentos de emergência. A mobilização conjugada de tais recursos salvara, entretanto, de extermínio total por epidemia as tribos do alto Xingu em 1953. E aqui é o próprio setor especializado do SPI que demonstra com dados estatísticos mais que expressivos que a assistência terapêutica e alimentar é essencial no controle de surtos epidêmicos (Dr. João Leão da Mota, "A Epidemia de Sarampo no Xingu", em "SPI 1954").

Encontravam-se ainda em pleno curso tais processos patológicos no Curuá e na Serra Encontrada, quando nova expedição pacificadora foi organizada. Não se tratava desta vez de atingir pequenos bandos isolados e mais ou menos arredios. Visava agora o SPI a mais densa concentração Kayapó existente, os Menkrangnotí das cabeceiras do Iriri, onde, segundo



informações fidedignas, existiria cerca de um milhar de índios. Entre 150 a 200 outros Kayapó deveriam ser atraídos de sua localização no Riozinho do Anfrísio, na margem esquerda do médio Iriri. São êsses os Kararaô, grupo destacado da antiga aldeia da Cachoeira da Fumaça, na bacia do rio Fresco. As providências assentadas pouco ultrapassaram o recebimento das verbas de pacificação da SPVEA e a aquisição de equipamento para uso das turmas volantes de atração. Os recursos postos à disposição da equipe do SPI eram tão exíguos, aliás, que as turmas de pacificação encontravam-se algum tempo após, mesmo antes de estabelecer contacto com os grupos tribais, submetidas a condições aflitivas pelo esgotamento dos víveres de que dispunham. Seja dito em benefício da verdade que, em tôdas as fases do fatigante e arriscado trabalho de atração, o inspetor Francisco Meirelles, pessoalmente à frente das equipes volantes, e seus integrantes, portaram-se com bravura e espírito de sacrifício dignos de tarefa melhor ordenada. Difícilmente poderá aliás ser atribuída a êsse antigo funcionário do SPI, cujo nome está indissolúvelmente ligado à pacificação dos Xavante, a causa dos problemas e desacertos atuais do SPI.

A fixação da política indigenista e sua tradução em termos de atividade prática geral compete aos órgãos centrais do Serviço de Proteção aos Índios. E' na indigência metodológica de tais organismos diretivos e da estrutura ministerial que os suporta, em sua falta de visão coerente, ampla e unificada, do problema tribal, em seu alheamento burocrático da vivência de questões fundamentais atinentes às comunidades indígenas, que repousa a causa primeira dos descaminhos por que incide o SPI. Falta a tais chefias, ao lado da exigüidade irrisória de verbas e meios de trabalho, a necessária flexibilidade para transformar em atividade fecunda a experiência acumulada por seus trabalhadores de campo mais antigos e capazes. Ao mesmo tempo, a anulação dos quadros e das funções da Secção de Estudos submete o órgão protecionista oficial a um empirismo tateante que lhe transforma a política indigenista em uma palavra vazia de conteúdo e os atos concretos em dolorosos experimentos de tentativa e êrro. Tais hipóteses explicarão, talvez, a persistência do SPI em manter seus projetos de pacificação em massa no Pará, a despeito das seríssimas conseqüências de tais métodos sobre as populações tribais atingidas.

O "Diário Carioca", em sua edição de 5 de outubro do corrente ano, anunciava a pacificação, pelas equipes volantes do SPI, dos grupos Kayapó do alto Iriri: "...O inspetor Meirelles está chefiando uma expedição que visa a pacificar os Mencronotíres, aos quais pertencem os temíveis Caiapós. A expedição entrou ontem em contacto com os índios, sendo recebida pelo cacique mais poderoso, Airuti, que é chefe Caiapó... Os indígenas pacificados por Meirelles são mais de mil. Dêles, 250 acompanharam o inspetor no seu regresso e ficaram alojados no acampamento do SPI. Ficou acertado entre Meirelles e o chefe Caiapó que os índios se deslocarão para um pôsto fundado recentemente nas margens do rio Pitiatia, afluente do



Curuá". Informações posteriores de membros da expedição que estiveram parlamentando na própria aldeia tribal Menkrangnotí, indicam que o número total de integrantes do grupo foi um tanto exagerado, devendo com mais juseza ser estabelecido por volta de 600 ou 700 índios. Com esta atração deixam os Kayapó de existir como grupo hostil ponderável. Note-se aqui, igualmente, a repetição da técnica de transferência de agrupamentos recém-pacificados para lugares alheios à sua localização tradicional. Essa tendência, que envolve um conjunto de conseqüências absolutamente danosas ao equilíbrio biótico e sócio-cultural do grupo transferido, é comumente explicado por funcionários do SPI como medida facilitadora do abastecimento do Pôsto Indígena (êsse é quase sem exceção localizado à margem de rio francamente navegável) e do escoamento da produção tribal. Alguns outros explicam a transferência afirmando ser de tôda a conveniência tal localização, pois, nos locais escolhidos, as possibilidades de contacto com grupos neo-brasileiros são mais freqüentes, tendo a virtude de apressar o processo de "civilização" dos indígenas assistidos. Não será necessário insistir na soma de condições favoráveis à desintegração dos sistemas sociais e culturais do grupo possibilitada por tais métodos de aldeamento. O abandono das roças tribais conduz quase necessariamente a epidemias de fome, de vez que as possibilidades de assistência concreta por parte do SPI são muito restritas, ao mesmo tempo que os contactos, mesmo esporádicos, com membros da população neo-brasileira leva à contração de novas experiências patológicas, de efeito quase sempre amplamente depopulativo. Tôda a literatura brasileira sôbre temas tribais, das primeiras cartas jesuíticas ao mais recente documentário etnológico, repete sempre renovado o leitmotiv da depopulação indígena: convívio, contaminação.

A continuarem as causas que aqui vêm sendo discutidas e as técnicas da atuação que lhes dão origem, não será certamente uma atitude alarmista o prever-se uma rápida e intensa diminuição de número dêsses Menkrangnotí-Kayapó agora pacificados. A experiência letal de outras subtribos do mesmo grupo étnico é, nesse sentido, uma grave e sombria advertência: Kayapó do Pau d'Arco (Irã-amráire), Gorotíre, Djóre-Xikrí do Las Casas, Kokraimôro, Menkrangnotí do Curuá.

V. O deslocamento intenso de funcionários experientes, verbas e preocupações para os projetos de pacificação, submetidos a um regime de estrita prioridade, acarreta dificuldades mais ou menos graves aos grupos indígenas que vinham sendo assistidos pelo SPI no Pará. A contínua transferência de funcionários de um a outro Pôsto Indígena põe a perder a familiaridade com traços lingüísticos e culturais, penosamente acumulada por encarregados e auxiliares, e submete os índios assistidos a novas e desnecessárias tensões e tentativas de adequação aos hábitos e peculiaridades individuais dos novos servidores. Essas transferências atingem o



máximo de mobilidade no postos Kayapó. Nesses grupos a desorganização causada com a limitação de verbas e as substituições freqüentes de funcionários foi acrescida por outros fatores, que passarão a ser examinados.

Entre os Gorotire verificou-se no corrente ano uma epidemia de gripe e sarampo. Usualmente tais surtos são benignos entre eles pela familiaridade desenvolvida com respeito às moléstias durante mais de vinte anos de contactos com populações neo-brasileiras. Más colheitas, entretanto, e a ausência quase total de recursos medicinais acarretaram a fome e a impossibilidade de socorros terapêuticos adequados. São essas as causas lembradas por um informante para explicar os vinte ou mais óbitos ocorridos no grupo. A suspensão dos vôos regulares pela linha do Correio Aéreo aos postos Las Casas (Xikrí-Djóre), Gorotire e Nilo Peçanha (Kubenkrankégn) limitou ainda mais as possibilidades de assistência efetiva aos grupos citados. Nenhum grupo indígena do Pará, com exceção de um tratto de terra atribuído aos Gaviões em Mãe Maria, possui áreas territoriais a título definitivo. Aos Gorotire isso acarreta transtornos permanentes na exploração dos cauchais e castanhais do rio Fresco, por serem os mesmos disputados por um ou vários dos ocupantes neo-brasileiros do rio Fresco. Não terminam aí os problemas dessa subtribo Kayapó. Segundo um informante ligado ao SPI, anuncia-se naquela área uma corrida de faiscadores de ouro, que, se efetivada, ameaçará as mais imediatas vizinhanças do aldeamento Gorotire. No local encontrar-se-ia já um aventureiro francês, que, segundo se informa, mostra-se entusiasmado com as perspectivas da lavra. Notícias dêsse teor tendem a espalhar-se rapidamente e a afluência de mineradores dos garimpos do Araguaia-Tocantins dificilmente poderia ser detida ou controlada com os meios de que dispõe o SPI na região. A situação da reserva dos Gorotire agrava-se pela ausência de títulos legais de validade indiscutível. Em várias regiões do país, posses tribais mais antigas e aparentemente mais sólidas e pacíficas tem sido contestadas ou mesmo anuladas por indivíduos nelas interessados. Vale como exemplo a situação angustiosa em que se encontra a reserva dos Pataxó em Itahuna, na Bahia, ou os conflitos pela posse do território Kadiwéu no sul de Mato Grosso.

Ao lado disso, acentua-se a disposição francamente contrária à concessão de áreas territoriais a grupos indígenas demonstrada pelo atual governo paraense, que, entre outras manifestações, negou-se a autorizar a transferência de uma reserva na zona fronteira com o Estado de Mato Grosso para integrar o Parque Indígena do Xingu. Ao mesmo tempo, as facilidades de crédito abertas pelo Banco da Amazônia e a SPVEA, conjugadas à expansão de grandes companhias imobiliárias que requerem e loteiam grandes tratos de terras no Araguaia-Tocantins e no alto Xingu e, ainda, a intensificação do interesse por áreas virgens no sul do Pará, cujo acesso será imensamente facilitado pela abertura da rodovia Belém-Brasília, são fatores de séria periculosidade não só para a manutenção das atuais reservas indi-



genas como para a própria sobrevivência dos grupos que as ocupam. Várias tribos localizadas no Pará encontram-se já diretamente ameaçadas pela penetração em seus territórios de exploradores de produtos florestais e garimpeiros. Tal é o caso dos Tupí-Mudjetire, das cabeceiras do Sororozinho, na margem esquerda do baixo Araguaia, do grupo Asuriní aldeado no Pôsto Trucurá, no Tocantins, e dos Xikri-Djóre do Alto Itacaiunas. Outros grupos, como os Tapirapé, tiveram suas terras requeridas por companhias imobiliárias, como informa o etnólogo Roberto Cardoso de Oliveira, antigo integrante da Secção de Estudos do SPI.

A região paraense a que se faz referência, caracterizada tribalmente pela presença dominante de grupos Kayapó, vem sendo conhecida entre os trabalhadores em etnologia amazônica como a última grande fronteira de expansão da sociedade nacional. Não há de fato, em todo o país, área tão vasta em territórios tribais contínuos. Largas porções das bacias que se estendem do Tocantins ao Tapajós são, ou eram ainda muito recentemente, interditadas pela hostilidade indígena à penetração de grupamentos pioneiros civilizados. Se se observam, entretanto, em perspectiva histórica os limites dessa área tribal, os cem anos precisos que separam os dias atuais dos primeiros contactos com os Kayapó Setentrionais do Araguaia paraense revelarão uma nítida tendência de deslocamento dêste e de outros grupos tribais em direção ao oeste. Não só as subtribos Kayapó mostraram-se, àquela época, amistosas e cooperantes com os colonizadores do Araguaia, como os atuais territórios Kayapó que se dispõem entre o Xingu e o Tapajós não registravam, em fins do século passado, a presença permanente de membros da referida tribo. Os testemunhos de Coudreau e E. Snethlage, que, entre fins do século XIX e começos do atual, percorreram tôda a extensão que se alonga entre o Xingu e o Tapajós, não deixam dúvidas quanto à ausência de tais grupos hostis naquelas áreas. Só a pressão posterior exercida por seringalistas e exploradores de castanhais, que, a partir de Altamira e do Araguaia-Tocantins, ocuparam partes das bacias do Pau d'Arco, do Fresco e do Trairão, fêz deslocarem-se para os altos cursos de afluentes do Xingu as grandes massas hostis hoje aí localizadas. Tais grupos originaram-se por fracionamento da subtribo Gorotire, que ocupava tradicionalmente as cabeceiras do Riozinho, afluente do Fresco. Entre êsses devem ser mencionados especialmente os Menkrangnotí e os Mentuktíre.

A expansão da sociedade nacional, que se vai paulatinamente alargando por êsses territórios tribais, tende a desenvolver um processo de compressão crescente dos grupos indígenas que aí se localizam. A elas deve ser atribuída a causa mais determinante dos conflitos crônicos que se registram entre índios e agrupamentos neo-brasileiros da região. Os ataques de bandos indígenas têm, fundamentalmente, dois móveis: defesa das áreas tribais, cada vez mais restritas, e modo expedito de conseguir armas e outros instrumentos civilizados, a cujo uso se adestraram, e que



se vão tornando cada vez mais indispensáveis à própria sobrevivência do grupo. As sensíveis diferenças quantitativas entre os grupos Kayapó hostis e pacificados evidenciam dramaticamente os efeitos depopulativos da atração e do conseqüente convívio forçado de massas tribais com populações neo-brasileiras. As mais importantes tarefas do órgão assistencial devem orientar-se, portanto, de modo necessário, para medidas tendentes a tornar menos danosas as conseqüências do contacto. As pacificações ora em curso na bacia do Xingu ignoram quaisquer pressupostos básicos, apoiados nos dados da experiência, que protejam os grupos tribais dos perigos da desintegração sócio-cultural e dos processos depopulativos por epidemia a que se encontram expostos. Nenhuma dessas atividades prevê, como medida necessária, a garantia às comunidades indígenas da posse dos territórios que ocupam. O que se verifica então é que às próprias equipes de pacificação se associam seringalistas e exploradores de castanhas que vão imediatamente ocupando as áreas tornadas acessíveis pela atração de grupos hostis. Dessa forma, as atuais medidas pacificadoras serão não só desaconselháveis como de todo inconvenientes se se têm em conta os mais elementares interesses e direitos dos grupos indígenas por elas atingidos.

Não se restringem aos Kayapó os esforços de pacificação desenvolvidos pelo SPI no Pará. Um grupo de cerca de 60 índios Gaviões foi atraído nas proximidades de Itupiranga, margem direita do Tocantins, em face a Marabá. Não tardou a ocorrência, entre eles, de moléstias que, conjugadas à lamentável miséria a que se viram abandonados, os levou ao extermínio praticamente total. O fato pode ser explicado pela injustificável e arbitrária atração dos Gaviões para a margem do Tocantins, em lugar aberto à curiosidade e às constantes visitas de habitantes da região. Como em tantos outros casos, o contágio não se fez esperar. Novas medidas de atração vem sendo adotadas com a mesma ausência de medidas acauteladoras, funcionando atualmente turmas de pacificação dos Gaviões junto às equipes que trabalham na abertura da estrada Belém-Brasília no trecho que se estende da margem direita do Tocantins, abaixo de Imperatriz, ao curso médio do Gurupi. O grosso da tribo está, assim, pelo menos tão ameaçado por processos desintegrativos quanto os diversos grupos Kayapó do Xingu.

VI. A maior parte da tribo Asuriní (Tupí) localiza-se nas cabeceiras do Bacajá, afluente oriental do baixo Xingu. Nesta região tem resistido às investidas de grupos neo-brasileiros de extratores de produtos florestais e lutado contra ataques de bandos Kayapó, seus inimigos tradicionais. Um grupo local Asuriní, ao que parece separado de longa data das comunidades do Bacajá, foi atraído pelo SPI na margem esquerda do Tocantins, pouco abaixo de Tukurui. Há indícios de que outra fração maior da tribo se localiza mais para o interior, nas proximidades do Jacundá e



do Pacajá de Portel. A situação dos Asurini aldeados no Pôsto do Trucará (Tucuruí) não pode ser considerada boa. Os recursos de que dispõe o pôsto são muito limitados. Além disso, boa parte dos índios aí assistidos foi retirada do aldeamento por um aventureiro da região, ex-trabalhador do SPI, que com ela percorre os municípios vizinhos, apropriando-se dos donativos que consegue em nome dos indígenas e submetendo-os a toda sorte de explorações e perigos de contágio, que vão do uso de bebidas alcoólicas ao favorecimento de intercuro sexual entre índias e indivíduos neo-brasileiros. O SPI planeja, ao que parece, a atração dos grupos Asurini ainda arredios, pretendendo iniciar os trabalhos a partir de Portel. Como sempre, não há em andamento qualquer tentativa prévia de resolver o problema do asseguramento da posse às áreas que êsses índios ocupam.

A situação dos Parakanã (chamados Paraitunga pelos Asurini) será mais ou menos semelhante. Os Parakanã são outro grupo Tupi do Tocantins e se localizam na região das nascentes do Pacajá. Membros da tribo têm aparecido com largos intervalos de tempo no pôsto de atração Tucuruí, estabelecido no quilômetro 68 da Estrada de Ferro do Tocantins, acima de Tucuruí. Os recursos do pôsto são insuficientes para qualquer medida assistencial mais séria e permanente e a questão da reserva de terras tribais não foi resolvida.

VII. O grau de higidez das populações Kayapó assistidas tem diminuído sensivelmente nos últimos anos. As mortes registradas por sarampo, gripe, tuberculose e malária entre os Gorotire e Kubenkrankégn no ano em curso são indícios eloqüentes de suas precárias condições de saúde. Há algum tempo o fisiologista Noel Nutels, ex-médico do SPI, indicava a presença de taxas alarmantes de tuberculose entre os Gorotire. Entre outras medidas de controle e debelação do mal, encarecia a necessidade de impedir-se a todo custo o contacto entre os grupos afetados e os ainda indenes, como os Kubenkrankégn. Nada foi feito nesse sentido e o intercuro entre as aldeias é hoje amplo e freqüente. O mesmo especialista afirma que as mortes atuais registradas entre os Kubenkrankégn, tidas como causadas por pneumonia ou gripe, devem ser em grande parte atribuídas à contaminação por tuberculose.

Os Kubenkrankégn, originários de um fracionamento ocorrido em 1936 entre os Gorotire, localizam-se tradicionalmente em sua aldeia da margem direita de Riozinho, pouco acima da Cachoeira da Fumaça, onde foram pacificados. O curso acidentado dêsse tributário do rio Fresco os vinha protegendo de contactos indesejáveis com grupos neo-brasileiros da região. O SPI, entretanto, motivado pela parca produção tribal de castanha e borracha de caucho, tenta agora transferir o grupo, calculado em mais de 600 pessoas, para o rio Vermelho, na mesma bacia do Fresco, onde os acessos e contactos são facilitados pela navegabilidade plena do curso d'água.



A tendência atual em considerar as comunidades indígenas, não como agrupamentos humanos mas como unidades produtivas despersonalizadas, compelidas por agentes coatores do chamado órgão assistencial à extração de mercadorias comerciáveis, tem conseqüências práticas certamente ameaçadoras para o futuro dos grupos tribais. Parece óbvio que tal visão utilitária do problema indígena pouca diferença de propósitos estabelece entre os dirigentes atuais do SPI e as técnicas coloniais de descimento e aldeamento compulsório de grupos tribais. As conseqüências, guardada a distância histórica, serão também aproximadamente semelhantes.

Como CONCLUSÃO, são condensados a seguir os problemas aqui discutidos que tenham maior atualidade ou importância.

1) A atual ofensiva de pacificação Kayapó inicia-se em 1957 com a atração dos Kokraimôro da Serra Encontrada e dos Menkrangnotí do Curuá. A ausência de condições mínimas necessárias à preservação desses grupos contra epidemias e outros processos de desintegração física e sócio-cultural os leva rapidamente a uma depopulação que atinge ou mesmo ultrapassa a taxa de 50% de seus efetivos.

2) A defesa dos territórios tribais é a premissa básica necessária ao estabelecimento de qualquer política indigenista coerente. As violências que se cometem contra grupos indígenas têm por base, fundamentalmente, sua expulsão das áreas que ocupam. Massacres como os referidos no texto são ainda freqüentes e estão a exigir do órgão protecionista a promoção da responsabilidade criminal de seus autores e mandantes.

3) O grande grupo Menkrangnotí-Kayapó, recentemente pacificado nas cabeceiras do Iriri, a exemplo das trágicas experiências sofridas por outras subtribos da área, está ameaçado de forma séria e atual por processos desintegrativos violentos. A exigüidade dos recursos com que conta o SPI em verbas, equipamento e pessoal qualificado dificilmente conseguirá impedir a continuação desses fenômenos.

4) Grupos pacificados há mais tempo, como os Gorotire e Kubenkrangkén, estão sofrendo contínuas baixas em sua população por moléstias, falta de assistência eficiente e desorganização de suas formas de vida social, além de estarem ameaçados na continuidade da posse de seus territórios tribais.

5) Atribui-se a causa última dessas questões à ausência de uma visão unificada e coerente do problema tribal por parte dos atuais dirigentes do SPI, a crédito de cujo empirismo desprovido de sensibilidade com respeito aos mais fundamentais problemas dos povos indígenas devem ser associados tais dramáticos insucessos.



Tais eram as considerações que me sentia no dever de tornar públicas com o objetivo de contribuir para uma pronta tomada de consciência, dada a gravidade e a urgência evidente de tais questões, acreditando participar da problemática e das apreensões de todo trabalhador em etnologia que, ao elaborar os dados de interesse científico, colhidos em suas pesquisas de campo, deve também discutir as ameaças que se antepõem ao destino dos povos que estuda.

(ass.) **Carlos de Araújo Moreira Neto**  
Divisão de Antropologia  
Museu Paraense Emílio Goeldi

Belém, 29 de dezembro de 1958.

**Nota:** Foram enviadas cópias aos dirigentes das seguintes instituições: Serviço de Proteção aos Índios, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Sociedade Brasileira de Antropologia, Comissão de Incentivo às Pesquisas Etnológicas e Lingüísticas no Brasil, Museu Paraense Emílio Goeldi.



## COMO INTERPRETAN LOS CHIRIPÁ (AVÁ GUARANÍ) LA DANZA RITUAL

León Cadogan

(Villarrica, Paraguai)

“Na superfície da terra não há, por certo, povo ou tribo a que melhor se aplique do que ao Guaraní a palavra evangélica: O meu reino não é deste mundo. Toda a vida mental do Guaraní converge para o Além. Desejos de prosperidade econômica, ambições políticas ou quaisquer outras aspirações terrenas pouco significam para êle e não o preocupam. O seu ideal de cultura é de outra ordem: é a vivência mística da divindade, que não depende das qualidades éticas do indivíduo, mas da disposição espiritual de ouvir a voz da revelação. E como as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam, nem recolhem em celeiros, o Guaraní vai vivendo a sua vida, sem preocupar-se com necessidades econômicas que por ventura lhe possam sobrevir. Por êsse motivo somente, e não por preguiça inata, como tantas vêzes se afirma, é que não o seduz o trabalho como nós o entendemos na economia ocidental”. Egon Schaden, “O estudo do índio brasileiro — ontem e hoje”, AMÉRICA INDÍGENA, México, Vol. XIV, N.º 3, 1954.

### NOTAS PRELIMINARES

En 1952 pasé dos semanas en Yvy Pytã, cerca de Bella Vista, a doce leguas al N. E. de Yhũ, sobre el camino a Curuguaty e Itakyry, obteniendo algunos datos del “Capitán” Juan Pablo Vera y del ñanderú u oporaíva (padre, cantor — dirigente espiritual) del grupo de Chiripá allí radicados, Eligio Vargas. Los informes obtenidos, comunicados al Prof. Dr. Herbert Baldus y por su intermedio al XXXI Congreso Internacional de Americanistas reunido en São Paulo, motivaron la Moción VI aprobada por dicho Congreso, firmada por Bejarano, Schaden y Baldus, referente a la recopilación metódica de los mitos tupí-guaraníes en las ramas puras de la lengua en que aún son conservados. En Noviembre del año pasado me visitaron Juan Pablo Vera y Ceferino Vargas, hermano de Eligio, y en los ocho días que pasaron en mi casa pude ampliar mis conocimientos de la lengua y las tradiciones del grupo, aprovechando para el mismo objeto una visita que me hizo posteriormente el “Capitán” Basilio Benitez, de Ka'ikué o Mbocayaty, distrito de Itakyry. En Abril de este año pude, mediante la ayuda del Ministerio de Educación y Culto y el de Defensa Nacional visitar Itakyry, a fin de cerciorarme de los efectos sobre la población autóctona, de la Resolución N.º 391 del Ministerio del Interior de Defensa del Indio, y la Resolución N.º 1 de la Corte Suprema de Justicia



en el mismo sentido, ambas dictadas el año pasado. Simultáneamente, me proponía obtener todos los datos que me fuera posible para la dilucidación de un problema que me interesaba: el significado que para el Chiripá encierra la danza, único rasgo cultural aborigen que, a juzgar por los datos que se me había proporcionado, conservaría este grupo en estado de mayor o menor pureza. Permanecí veinte días en Itakyry y sus alrededores, asistiendo a una reunión de **capitanes** y **tenientes** de la zona, de las del Alto Paraná, Laurel, Yvyraovaná y del Departamento de San Pedro; participé en una danza celebrada por la gente del Capitán Basilio Benitez con motivo de mi llegada, es decir, de la llegada de un funcionario cuya misión era averiguar cómo eran tratados los Chiripá por las autoridades de la zona, primera vez que, en la historia del grupo, tal cosa ocurría; durante doce días charlé, en casa del Capitán Basilio, con los indios de los alrededores, quienes se turnaban en visitarme; y visité a cinco **ñanderú** u **opo-raíva**, pasando un día con cada uno de ellos en sus casas. Consigno estos datos para justificar el no haber resuelto sino en parte el problema que me había propuesto dilucidar, para cuya solución integral se requieren de trabajos de campo más minuciosos de los que he podido realizar.

#### LOS CHIRIPÁ, AUTO-DENOMINACIÓN: AVÁ GUARANÍ = HOMBRES GUARANÍES

De las tres parcialidades guaraníes cuyos restos dispersos sobreviven aún en la Región Oriental del Paraguay: los Chiripá, los Mbyá y los Pãi, Cayuá o Tavyterã<sup>1</sup>, aquellos son considerados como los más aculturados, y no faltó quien me asegurara que, entre los Chiripá, los de Itakyry y sus alrededores son los más "aparaguayados"; y nadie, efectivamente, juzgándolo por su indumentaria, comportamiento en presencia de extraños, manera de hablar el guaraní, rasgos fisionómicos en la mayoría de los casos, diría que un Chiripá fuese "indio". Y a juzgar por los informes que me suministraron los capitanes de Laurel, Yvyraovaná, Mbarakajá, Pindó y otros puntos aún más septentrionales, como también por tres **ñanderú** oriundos de Curuguaty, Bella Vista y Yvyraovaná, diría que tanto la cultura material como la espiritual del grupo es más o menos uniforme. — Hasta la fecha de escribir, han sido censados por el Capitán Juan Pablo Vera para la Asociación Indigenista del Paraguay, 279 familias y 50 hombres solteros, diseminados en pequeños grupos através de la zona comprendida entre Hernandarias-Yerbal-Santa Teresa-Ygatimí-Curuguaty-Santaní (San Estanislao)-Yhũ.

#### DATOS HISTÓRICOS

Por confirmar lo que dicen Azara y Anglés y Gortari considero que, a lo escrito sobre la historia del grupo podría agregarse la leyenda de Paraguá y Guairá (conservada, según he podido comprobar, por los tres gru-



pos mencionados) según la cual los Chiripá, encabezados por Paraguá, habrían colaborado con los españoles para el sometimiento de los Mbyá, sin duda para el poblamiento de las Misiones del Tarumá: San Joaquín y San Estanislao (V. mi "Las Reducciones del Tarumá...", ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS, México, 1954. Después de escrito este trabajo comprobé que los Tavyterá del Ypané (Pãi) también conservan la misma leyenda). También el Archivo Nacional, Asunción, contiene datos interesantes relacionados con el tema: he consultado una "lista de los indios apóstatas del cacique Juan Manuel Guiraá, son 35 hombres, 35 mozas y 58 criaturas", indios esos que se fugaron de Santaní. Años antes se había expedido un "auto sobre que se recojan los indios fugitivos del pueblo de San Joaquín", quienes, según consta en el citado documento, en parte se fugaron hacia Curuguaty. A juzgar tanto por el habitat de los Chiripá como por los rastros de cristianismo evidentes en su mitología y culto, es de presumir que ambos documentos se refieren a antepasados de este grupo. A ello puede agregarse que Paraguá es un apellido bastante común en los registros parroquiales antiguos. — El último gran dirigente **oporaíva** (que cantaba) que a la vez ejercía el cacicazgo del que conservan memoria tanto los de Bella Vista como los de Curuguaty e Itakyry, es el "General" Lorenzo Benítez, el que vivió y murió en Yvy Kaigüé — Tierra Quemada — lugar situado en el triángulo Bella Vista-Curuguaty-San Joaquín. Hablan también de un Capitán Tikú "que mandó en tiempo de Lopez" y de un General Casimiro Fernandez. Posiblemente relacionado con aquel, son los topónimos Tikú-kué y Tikú Pirú, de la zona Carayaó-San Joaquín. Referente a las migraciones a Yvy Marã'Eỹ, de las que tanto se ha hablado, el ñanderú Pablo Ramos, de Formosa (Itakyry), pero oriundo de Santaní, dijo haberle hablado su padre Mariano Ramos de tres grupos de Guaraní (Chiripá) que habían partido con **aguyjé** (perfección, bienaventuranza) de Santaní, Curuguaty y San Blas Ruguá respectivamente, en demanda de Yvy Marã'Eỹ; y que un grupo de Apyteré (Mbyá) había partido de Yvyra'ity, cerca de Estancia Morombí, encabezados por el Capitán Avelino, **en busca de aguyjé**, y perecieron todos: ha oñeundí pa. Tanto Pablo Ramos como Eligio Vargas recalcaron el hecho de que, mientras los Mbyá salían rumbo a Yvy Marã'Eỹ **en busca de aguyjé** y perecían todos por el camino, los Guaraní o Chiripá salían **con aguyjé**, en estado de perfección y bienaventuranza, dirigiéndose directamente a la Tierra sin Mal, los Campos Eliseos de la mitología guaraní. — Varios ñanderú me aseguraron que "los que obtenían **aguyjé** en la antigüedad, en la época en que los desobedientes eran convertidos en animales, vivían en casas techadas con hojas de yvíra" (Bromeliaceas).

#### COMPOSICIÓN ÉTNICA

Las uniones maritales de paraguayos con mujeres chiripá son frecuentes; constaté también un caso de unión de mujer paraguaya con chi-



ripá; y entre mis informantes hubo muchos, entre ellos un hombre y una mujer de Yvyraovaná, que en cualquier parte pasarían por europeos. El ñanderú Manuel Ramos, de Formosa, al que ya he hecho referencia, es albino. Es frecuente el cruzamiento chiripá-mbyá y vice versa. Del cruzamiento chiripá-mbyá, conservan reminiscencias en sus tradiciones desde el tiempo de las Misiones (V. "Las reducciones del Tarumá...", ya citado); y hallándome durante el decenio 1920-30 en el Alto Monday, escuché quejas de los Mbyá acerca de irrupciones de los Chiripá, quienes raptaban mujeres. Quizás a ello se deba uno de los nombres que aplican a los Mbyá: ñande rovajá = nuestros cuñados. — Conservan memoria de desertores que "Lope tiempo pe" se internaron entre ellos, como también de hombres que lo hicieron durante la guerra del Chaco y las revoluciones, se unieron con mujeres de la tribu, dejaron descendencia y, en un caso, convirtiéndose en jefe de grupo.

#### SITUACIÓN ECONÓMICA

Hay Chiripá que mediante su laboriosidad y frugalidad han alcanzado una situación comparable con la del campesino paraguayo medianamente acomodado, pero son casos excepcionales, ponderados por todos. De 279 familias y 50 hombres solteros censados por Juan Pablo Vera para la Asociación Indigenista del Paraguay, solamente 39 poseen caballos y/o vacas, en la mayoría de los casos, un caballo o una yegua. Las siguientes cifras, obtenidas en la zona de Itakyry por Vera y verificadas en algunos casos por mí, reflejan la situación económica del Chiripá:

En Cacique, 9 familias, con algo más de una hectárea de cultivos diversos cada una; aves de corral: de 5 a 20 gallinas y patos; 1 a 10 cerdos cada familia; ninguno posee vaca o caballo.

En Mbocayaty, englobando Ka'ikué, Caballero-cué, Angelito, Formosa, Guajayví y Colorado: 36 familias y seis solteros, de los que cinco tienen ganado mayor, generalmente un caballo, y poseen también cultivos, aves y cerdos; 21 tienen cultivos y aves de corral; 13 tienen cultivos solamente; tres carecen de todo.

En Marcelina, de 9 familias, 1 tiene caballo, cultivos, aves y cerdos; cuatro tienen cultivos, aves y cerdos; tres tienen cultivos y aves; 1 no tiene nada.

En Moreira-cué, 2 familias tienen cultivos y aves de corral; 2 carecen de todo. Todos, en tiempos normales, trabajan a destajo en yerbales y cbrajes, ganando buenos jornales, pero debido a la crisis que actualmente azota la zona, están obligados a aceptar cualquier jornal que les ofrecen los pequeños hacendados de la zona. En su mayoría, suplementan su producto de sus chacras y sus jornales con la caza, la recolección de miel y la pesca, pero, como no es sino lógico, la cantidad de caza obtenible ha dis-



minuído grandemente (V. "Gobierno" — exposición del ñanderú Faustino Barrios). — Las viviendas por mí visitadas pueden compararse con la del paraguayo pobre, pero en vez de la mesa, la cama y una que otra silla que generalmente tiene el paraguayo, tienen sobrados de **takuá** (guaraní: **takuapí** = *Merostachys Clausenii*) o de palos para dormir; casi todos ellos una hamaca; un banco y asientos consistentes en trozos de madera. Vi un torno para rallar mandioca (muy rústico) en Cabellero-cué, y un trapiche a mano para caña dulce en Mbocayaty; y en casa de Alejandro Larrosa, bancos largos para asientos de los visitantes y asistentes a la danza. Las viviendas de los **ñanderú** cuentan con los elementos del culto (v. "Mitología"), constituyendo una excepción, entre las que visité, la de Zenón Benítez, que carecía de ellos porque un paraguayo se había establecido muy cerca de su casa, obligando a Zenón a acudir a la casa de su colega Faustino Barrios para la danza. Silverio Vargas también carecía de estos elementos, porque acababa de instalarse en Caballero-cué y aún no había amueblado su vivienda. — La indumentaria del Chiripá no difiere de la de los demás habitantes de la zona y muchos van calzados; pero debido a la crisis, he visto a algunos harapientos. — La palabra **avá** utilizada en la zona para designar al Indio encierra desprecio; está gradualmente siendo sustituida por la palabra **guaraní**, pero muchos le consideran aún como un ser inferior cuya explotación es completamente lícita. Esta discriminación (absurda, casi podría decirse criminal, porque pocos son los paraguayos por cuyas venas no corre sangre guaraní) se debe en gran parte al fanatismo religioso, porque la mayoría de nuestra gente considera al Indio como animal por no haber sido bautizado por la iglesia, como ya lo dijera Moisés S. Bertoni hace más de tres décadas. Obtuve informes fidedignos acerca de dos patrones cuyos establecimientos podrían compararse con feudos medievales y los Chiripá, con los siervos de la gleba. No es sino justo reconocer, sin embargo, que este estado de cosas está siendo gradualmente modificado mediante las disposiciones ya mencionadas adoptadas por el gobierno, y no es en manera alguna exagerado decir que la situación del Chiripá ha mejorado grandemente durante el último decenio. Cuando la iglesia, como se le ha pedido, intervenga para combatir la inhumana discriminación de la que es víctima por causas religiosas, mucho hará por asegurar el éxito de la campaña emprendida por fin para rehabilitarlo<sup>2</sup>. De los traumas psíquicos atribuibles a siglos de discriminación y explotación, no entro en detalles por tratarse de un fenómeno hartamente conocido de todo estudioso.

## GOBIERNO

Cada grupo cuenta con un "capitán" o "teniente" el que, a su vez, tiene un sarjento y soldados, los que deben servir en calidad de mensajeros, agentes de policía, como también ayudar al "capitán" a cultivar su



chacra, privilegio del que antaño gozaba el "ñanderú". Responden nominalmente al cacicazgo de Juan Pablo Vera cuya autoridad, sin embargo, fué seriamente minada por haber aceptado el encargo de realizar un censo del grupo para la Asociación Indigenista del Paraguay. Tanto los "capitanes" como los **ñanderú**, convencidos de que Vera había entrado en tratativas con el gobierno para llevarlos a una Reserva o Colonia, habían comenzado a sublevar-se contra él, y hasta se llegó a hablar de una migración, en masa, al Brasil, y personas ignorantes o inescrupulosas, deseosas de sustituir a Vera, los azuzaron contra él. Al informarles sin embargo, en la reunión de dirigentes a la que he hecho referencia, que no se tomaría ninguna medida relacionada con la Reserva o Colonia sin la anuencia de ellos, se apaciguaron los ánimos y ratificaron su adhesión a Vera. — El rol de "capitán" requiere mucho tacto: no debe chocar con los **ñanderú** cuya influencia, aunque ha mermado, continúa siendo grande; tampoco puede faltar a sus obligaciones para con los patrones y las autoridades paraguayas, siendo su principal tarea la de apresar y devolver a su patrón al indio endeudado que haya abandonado el trabajo, como también, poner a disposición de las autoridades a los autores de raterías, etc. de las que fueren víctimas paraguayos. Es de incumbencia del "capitán" juzgar los delitos cometidos por ellos en detrimento de otros indios, generalmente después de consultar la opinión del **ñanderú**. — La opinión de los siete **ñanderú** cuyo parecer sobre el actual estado de cosas obtuve, se halla sintetizada en forma sui generis en la siguiente exposición de Faustino Barrios, conocido **oporaíva** y médico de Guajayví, exposición que hizo, no en respuesta a una pregunta sobre el tema, sino al solicitarle informes sobre los cuatro elementos eternos del **Tupã Kotyú** (V. "Danza"). Confirmó y amplió los informes que ya había recogido acerca del **Okavusú**, la **Uruku Poty** y la **Pindo-vy-jú**; pero referente a la flor del algodónero: **Mandyjú Poty** excusó su ignorancia, diciendo:

El, como todo el mundo, sabía que **Mandyjú Poty** era cosa primigenia existente en el Más Allá: **mba'é ypy**, **Ñande Rovái re oi va'é**, **Mamoranguá oi va'é** como lo eran el **Urukú-jú**, la **Pindovy-jú**, la **Ka'avó-jú** (Hierba Eterna). Pero que él no quería engañarme dándome informes cuya veracidad no hubiera verificado personalmente, "porque él no podía cantar (recibir endechas o cantos) del Dueño del Algodonero Eterno: **nda poraí ri Mandyjú Járy gui**". Y agregó:

— Nosotros los **ñanderú** de hoy en día **roporaí mo'ã mo'ã mbá reí**, sentencia cuya traducción aproximada sería: no realizamos sino esfuerzos esporádicos por cantar, o: los esfuerzos que realizamos por cantar, en su mayoría se frustran. De los dueños de muchas cosas **mamoranguá** (del Más Allá) no recibimos cantos (inspiración). ¿Cómo podemos cantar? Una mañana amanezco yo en mi hamaca y comienzo a cantar lo que me viene del Más Allá. ¿Qué haces? dice mi mujer. No hay grasa ni sal para la comida. Y debo levantarme, porque estoy con **pochy** (cólera, maldad), y con **pochy**



no se puede cantar. ¿Cómo podemos cantar, cómo podemos recibir inspiración (arandú rogueno'ã = recoger sabiduría) de los dueños de muchas cosas del Más Allá, si en vez de cantar nosotros los ñanderú debemos cultivar personalmente nuestra chacra para no pasar hambre con nuestras familias, porque ya no se nos respeta (**mboeté**); debemos trabajar para vestirnos como los paraguayos, porque nuestros mismos paisanos se mo- fan hasta de los adornos rituales que utilizamos en la danza. En vez de cantar, debemos trabajar para comprar carne, porque **Tajasú Járy**, el Dueño de los Cerdos Grandes, hace que los **tajasú** y otros animales no se acerquen a nuestras trampas, por más que dance yo al saber que un paisano ha armado trampas. **Ore ramói rekokué ndo-roupity véi ri aé ma** = en ninguna manera volveremos a ocupar la situación que ocupaban nuestros abuelos (antepasados). Nuestros abuelos cantaban de todo, de los dueños de todas las cosas eternas del Más Allá recibían **porái** (cantos) porque a ellos se les respetaba (**oñemboeté**). En tiempos de nuestros abuelos había abundancia de **guarumbé** (especie de poroto), de **mbakukú** (xiquima, según Montoya, jícama, otra planta comestible cultivada antiguamente), de **mangará** (Aroidácea comestible también cultivada antiguamente), y todo el mundo se los traía. Cada ñanderú tenía sus **yvyra'ijá** (dueños de la vara — ayudantes) que cultivaban sus sembrados y le traían miel; toda la caza que se cogía le era traída para que él la soplara y, una vez aderezada, se le traía la porción que le correspondía. El **oporaíva** permanecía en su hamaca y cantaba y, cuando tenía que danzar, llamaba a las dos mujeres que le servían constantemente y cuya obligación era acompañarle con el **takuá** (bambú), llamaba a sus **yvyra'ijá**, y danzaban.

Sobre los peligros a que se exponía el **oporaíva** que faltara a sus obligaciones me informó también Faustino, al pedirle informe sobre el **Eirá Jaguá** y otros monstruos de la mitología guaraní que llevan el sobrenombre de **jaguá**, como sigue:

— Había un **oporaíva** como yo. Tenía numerosos **yvyra'ijá** y, además de su esposa, dos mujeres cuya obligación era servirle y acompañarle con el **takuá** cada vez que tenía que danzar. Es obligación de nosotros ñanderú ser limpios, pero éste pecó con una de sus ayudantes, dejándola embarazada. Un día, un mozo que había ido a ver las trampas oyó que alguien gritaba: "Kórupi pa Che Ru ekóny-kóny? Eirá Jaguá o-yvyasa = por aquí anda-anda Mi Padre? El Eirá Jaguá recorre la tierra. Volvió el mozo y avisó al ñanderú, el que a la cabeza de todos los hombres de la población salió al encuentro del monstruo. Al encontrarlo, ordenó a sus hombres flecharlo, pero las flechas no le herían, y el **Eirá Jaguá** de un garrotazo mató al ñanderú, se precipitó sobre el cadáver y le chupó toda la sangre. Un mozo se arrojó sobre el monstruo y le desmenuzó el cuerpo a machetazos, pero los pedazos volvieron a unirse y el **Eirá Jaguá** se alejó gritando: "**Che ri ma ajeavy Ñanle Rúa re; tapeó jey, kunumí, che aá jey ma** = pues yo he errado (pecado) contra nuestro padre; volved, mozos yo ya vuelvo".



## LENGUA

Todos los Chiripá con quienes he conversado hablan a la perfección el guaraní híbrido paraguayo, sin tener la menor dificultad en pronunciar las letras d, f, l, ll, r, rr, s como ocurre con los Mbyá. Todos los hombres jóvenes a quienes preguntara el nombre de una planta, ave, animal en chiripá-guaraní contestaban indefectiblemente que, habiéndose criado entre paraguayos, ellos ignoraban las cosas de antaño. Una mujer casada con paraguayo llegó al extremo de referirse al "pajarito que come grillos, la lechuza, que según dicen, los ancianos llaman **urukure'á**". Tarea difícil sería encontrar un paraguayo, menos un indio, que ignorara el nombre guaraní de este pájaro! A pesar de esta ignorancia, a menudo afectada o exagerada, según pude constatar, de la generación joven, y de su aparente desprecio por su lengua materna, se podría con la ayuda de Montoya, sabiendo mbyá-guaraní y con la colaboración de los **oporaíva**, reconstruir el guaraní puro hablado originariamente por los Chiripá. Tanto Eligio Vargas, **oporaíva** de Yvy Pytã, actualmente radicado en Palomares Arroyo, pero oriundo de Curuguaty, como Faustino Barrios, de Guayayví, me narraron muchas cosas en un guaraní casi puro, matizado de vez en cuando con expresiones en guaraní paraguayo, las que subrayaban diciendo "como dicen los paraguayos", y dándome también la versión chiripá, aunque esto a veces les costaba trabajo. El guaraní que hablan es mucho más afín al clásico de Montoya que el mbyá, pero basándome en los textos míticos recopilados por el Prof. Dr. Egon Schaden entre los Pãi o Kayuá del Brasil y por el General Marcial Samaniego entre los Tavyterã (también Pãi) del Ypané, Paraguay (aún inéditos), diría que Montoya recogió la mayor parte de los datos para su clásico TESORO entre los antepasados de este grupo. De las dificultades que debería afrontar el investigador que pretendiera reconstruir su lengua, darán una idea los siguientes episodios:

En 1952 comprobé, en Yvy Pytã, que Eligio Vargas, su hermano Ceferino y Juan Pablo Vera emplean el prefijo del gerundio de la persona **gui** que da Montoya se conserva en las ramas puras de la lengua (Mbyá y Pãi), en **gui-hóvy** = yendo yo, **gui-tény** = estando yo, etc. Y en una reunión realizada en casa de Basilio Benitez en Mbokajá, utilicé la frase **gui-tény** = estando yo... Días después, de visita en casa de Alejandro Larrosa, éste con gran solemnidad me encargó mucha precaución: "Esa palabra **gui-tény** que empleaste no es guaraní, si no es mbyá, es pãi; pocos somos ya los que sabemos el guaraní puro". Y Saturnino, un muchacho de 14 años, hijo de Basilio, narrándome el mito del "Hombre que se prendó de la marrana", empleó la oración: "**Che memby apirõ eté py, che roy vaí 'í pemongu'í arasá pa peikóvy** = hallándome yo llorando desconsolada a mi hijo, vos empeñáis en destruir mi casa destartalada". Alejandro Larrosa me aseguró que **apirõ** (palabra que da Montoya) es guaraní verdadero (**eté**), los demás, que es mbyá.



En varios casos he notado el abuso de la “i de continuidad” (Montoya), y en dos casos, la mutación s: ch, ambas características del mbyá; el mismo sincretismo puede observarse en el culto (V. Danza, N.º 7). Cuando emplean su lengua propia, llama la atención la mutación e: i, en **jiguaká, jiguarú**, etc., y el empleo de la y final en **óy** = casa, **añáy** = demonio, etc., como ocurre en los textos apapokuva recopilados por Ni-muendajú; pero no he escuchado mutaciones como: **ni-muendá** : ñe-mo-endá; **ni-mangá** = ñe-vangá (colocarse, jugar o divertirse) que figuran en dichos textos. He oído también, a veces, la duplicación de la vocal como en **'yy guasú** — el agua grande, lo cual debe atribuirse indudablemente a contactos con los Mbyá. Posibles restos de una “lengua secreta” tal como la conservan Mbyá y otros grupos, sean los **Guaú Eté**, de los que me ocupo a continuación; y en cuanto al vocabulario religioso, tan copioso y rico en mbyá, pareciera limitarse a voces arcaicas, cuyo significado los mismos **oporaíva** van olvidando; pero sería aventurado formular apreciaciones basadas en los pocos textos que he escuchado y de los que presento algunos. A fin de dar una idea de las diferencias existentes entre el chiripá y el guaraní paraguayo (además de los ejemplos que figuran en el Vocabulario) transcribo la siguiente leyenda. La debo a Damasia Ramirez, mujer de Alejandro Larrosa, quien la narró al pedirle informes sobre **tupichúa**, espíritu familiar según Montoya, y nombre de una enfermedad de las criaturas en guaraní paraguayo. Las palabras subrayadas son las que han caído en desuso en guaraní paraguayo, y las que llevan la llamada (1) se emplean con distinto valor semántico:

Ñane **ramói**, embi'ú ve'ỹ vy, **karú** aí ro'é há, oje'ói ka'aguy re **ojeporaká** eí re. Oikó jekó tajyry **ojekoakú** raí eí **guávy** oikóvy. Eity rupi ikuái (1) ápy reí, **ojeporaká** aty ápy, oguapy ((1). **Ombookái**, aní okápy reí oguapy (1). Mokói oké ápy, oje'ói oma'ěvy góy re, oejá guajy, **oguapy ro ma** ndogueraái. Peteí oké góypy, upégui, o memby oguapy (1) ápy ma opu'ã peve oarõ. “Aguapy ma ápy ma, **ha'í**, **mavaé ndaí oñemboesakuá** che reé?” — “Ekirií, che memby, nde rupichúa (1) **ne ri**, nde **jepotaá** ri ne”, e'í i sy. “Ñande **rupichúa'eỹ** ri, ñande **jepotaá** ro ma, **gui rami eté va 'ey**”. Túvy oó tukã avyvy, Tupí oñembojá yvaro'y py, túvy tukã **ojavy ápy: ojoguero'á ñendú**. Tupí **ri** aé asē, tukã rami ase, ñane **ramói** na aseí. “Eendú, nde ru-rangá naasē vyteri, e'í kuña o memby pe. (Ore kuña ore tavy voí). Upépy asē ma ñane **ramói**, oi-pe'á ave Tupí ijyvá ijati'y reve, cesy o'ú, ñane **ramói** oñani oó, okañy. “Pende róy peejá vakué py nda pejú véi varã”, e'í kuña my Tupí. O mē **akanguaá** omoí kuña o akã re: “Taja **jepotá** porã **ri** ojoé, che ru”, e'í. Ogueroviá **ndaí** ma Tupí, ome'ē chupe kumandá guasú: “Kova'é Manday **rovái** eñotỹ”, e'í.

Careciendo nuestros antepasados de comida, había lo que llamamos hambre, y fueron al monte a rebuscarse, a proveerse de miel. Dicen que tenían una hija que estaba por someterse a régimen (por el período) mientras comían miel. Mientras andaban por los lugares en donde abundaba



miel, en los lugares en que se rebuscaban, se sentó (la muchacha, debido a la menstruación). Le hizo una choza para que no se sentara en lugar descubierto. Después de dormir allí dos noches, fueron a ver su casa, por estar sentada su hija no la llevaron. Una noche durmieron en su casa, y después esperaron en el lugar donde estaba sentada su hija, hasta que se levantara. "Hallándome yo sentada, madre, quién habrá sido aquel que me acechaba?" — "Cállate, mi hija, habrá sido tu **tupichúa**, aquel que se prenda de nosotras". — "No fué nuestro **tupichúa**, el que se quiere prenda de nosotras no se asemeja en ninguna manera a aquél". Su padre fué a cazar tucanes; un Tupí se acercó al árbol de **yvaró** en donde tiraba tucanes, se escuchó el estrépito que produjeron al atropellarse. Solamente el Tupí gritó, como tucán gritó. "Escucha, tu padrastro no grita todavía", dijo la mujer a su hija. Somos inconscientes nosotras las mujeres (esta observación la intercala Alejandra, dando a entender con ello que, si la mujer hubiese callado, su esposo hubiera podido vencer al Tupí). Al decir esto, gritó nuestro abuelo, y ya el Tupí le cortaba el brazo y el hombro, los asó y los comió. Nuestro abuelo corrió de allí, se fué, se perdió. "A vuestra casa que abandonásteis ya no debéis volver", dijo el Tupí a la mujer. La mujer se puso el **akanguaá** de su esposo. "Prendámonos bien ya el uno del otro, mi padre", dijo. El Tupí le creyó, le dió porotos grandes. "Siémbrales en la orilla opuesta del Manday", dijo.

### LOS GUAÚ

Montoya da la palabra (guahú) con el significado de "canto de indios"; se conserva con este significado entre los Pái o Tavyterã; en guaraní paraguayo significa **aullar**; según Simão de Vasconcellos, citado por Herbert Baldus en "As danças dos Tapirapé", Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 1955, los Tupí utilizaban la palabra para designar la danza; entre los Chiripá, son cantos de gran valor etnolingüístico, designándose también con este nombre la fiesta en que se entonan estos cantos, mientras que al cantor se le llama **guaú-járy** (dueño del guaú) o **guaú'y** (dirigente del guaú). Por premura de tiempo no pude asistir a un **guaú** que se había proyectado en mi homenaje, pero por informes que considero fidedignos, deduzco que se trata de una fiesta con reminiscencias de bacanal. "Cuando cantamos guaú", dijo mi informante, Silverio Vargas, "los mozos pueden abrazar a las mozas y decirles que las aman". Algunos de los **guaú** que recopilé mediante la colaboración de Silverio Vargas, Zenón Benitez y José Soto encierran reminiscencias míticas y demuestran el carácter ritual del **guaú**. Según mis informantes, el **kãguí** o chicha para la fiesta se prepara en la batea utilizada para el **kãguí** de la danza, pero se trasvasa a otro recipiente alrededor del cual se sitúan los participantes a sorber chicha y entonar cada **guaú-járy** sus cantos. Hay **guaú eté** (verdaderos), y **guaú aí** (cortos, pequeños; v. la palabra en el



TESORO). Los **guaú eté** me fueron ininteligibles, consistiendo en una repetición de "palabras" como las siguientes:

- 1) Hajasy, harumbajá; harumbesé; guirí sambajá.
- 2) Ajúne, guajúne, harumbajasí. Hajasí, Hajasí. Ajúne, guajúne, harumbajasí. Ajúne, guahajúne, guarumbajasí. Guajasí, harumbajasí.
- 3) Gurí, guirí tára, guajusino. Guiki, guikuguá, guajasino. Guikuguasino, guirisaguasino. Guikuguasino.

Aseguran que estos **guaú eté** son guaraní verdadero, solo inferior en pureza a los **poraí** que reciben los **ñanderú** de los dioses.

Considero de sumo interés el **Mainó Guaú** (Canto del Colibrí) que entonó Silverio Vargas:

Mba'émo morandú pa  
rerekó, Mainó?  
Otirí Mainó!  
Nde yvoty-ry rami, ñaã  
nde juká, Mainó.  
Otirí, otirí Mainó!

Tienes algo para comunicar, Colibrí? Lanza relámpagos el Colibrí! El jugo de tu(s) flor(es), aparentemente, te ha mareado, Colibrí. Lanza relámpagos, lanza relámpagos el Colibrí.

En este **guaú** vemos al Colibrí, ave mítica "portador de noticias", acompañado del rayo (atributo de la divinidad), mareándose con el "jugo de la flor", nombre religioso del **kãgui** o chicha. (V., en el capítulo dedicado a la Mitología, a continuación, la palabra **Mainó**; el capítulo dedicado a la **Danza**; la palabra **juká** en el Vocabulario).

El valor de otros **guaú** consiste en el hecho de conservar palabras arcaicas cuyo significado es objeto de duda para los propios **oporaíva**. El **Mboré Guaú** (Canto del Tapir) dice:

Pemoĩ emé ke iní guasú  
che renonderã rupi;  
guarajayví año nte ke  
pejatyká tyká  
che renonderã rupi.

No coloquéis **iní guasú** en los lugares que debo recorrer; solamente hincad en la tierra **guarajayví** en los lugares que debo recorrer. **Iní guasú** (hamaca grande, según Montoya) significaría, según uno de mis informantes, **ñuhã mboká**, trampa consistente en un arma de fuego que se coloca en el carril de un animal que, al pasar este, dispara el tiro matándolo. Según otro informante, **iní guasú** es el nombre antiguo de la trampa llamada **mondé**, consistente en un tronco pesado que cae sobre la presa; otro informante me dijo que es el **ñuhã**, trampa con nudo corredizo. Igual disparidad de pareceres encontré referente al significado de **guarajayví**, literalmente: fibra de **guarajá**, informándome uno que significa **guajayví**,



árbol de madera recia utilizada en la fabricación de arcos; otro, que debe ser **karajayví**, nombre utilizado antiguamente para designar el **guembepí**, fibra utilizada para trampas para caza mayor. Emilio Carrillo, dirigente del grupo radicado en Marcelina, me dictó la siguiente versión, pero diciéndome que se refiere al **jaichá** (Paca) y no al tapir:

Iní guasú peñonó emé che rakykué nondé rupi;

karajá-yvopé-ryví peñonó katú che rakykué nondé rupi. Cuya traducción sería: No coloquéis ñuhã (trampas con nudo corredizo) en los parajes donde dejaré mis huellas; colocad, sí, trampas **mondé** en los parajes donde dejaré mis huellas.

Igualmente sugestivo es el **Arakú Guaú** (Canto del Syrykó), versión de Silverio Vargas y Zenón Benitez:

Oñe'ë Tirikó-jú.

Opiraypáva

omombe'ú Tirikó-jú.

Ygarapé kuéra

mo-moë moe

Tirikó-jú.

Varias fueron las traducciones que de este **Guaú** obtuve, siendo el verdadero significado que encierra, el siguiente:

Canta el Tirikó Eterno; cuenta el Tirikó Eterno que se secó el agua donde solía pescar. Recorre, afanosamente rastreando, Tirikó Eterno, los **ygarapé** (caminos que conducen al río). Lo sorprendente en este canto, llamado el **Arakú Guaú**, es que este pájaro de la familia Rallidae, conocido con el nombre de Arakú en el TESORO, en mbyá, en Chiripá y en pãí, aparezca con lo que evidentemente es el origen del nombre del pájaro en guaraní paraguayo: syrykó. También llama la atención el título de Tirikó Eterno: en la mitología de los tres grupos citados, como también en el folklore paraguayo, ocupa lugar destacadísimo como pájaro de mal agüero!

Otros **guaú** son cortos poemas sui generis. Canta el **gua'á** (papagallo):

Che mondyi katuveté, guyrá,

che ru'ypú rendú vyvé;

oirũ juká riré,

oirungué juká riré.

Me espanta indefectiblemente, pájaro, el silbido de la flecha; después de muerto su compañero, después de muerto aquel que fué su compañero. (Se refiere a la flecha que mató a su compañero, dejándole solo, porque los **gua'á** viven, no en bandadas, sino en parejas).

Canta el **jaguareté** (jaguar):

Kúi-kúi rasē

che mondyi katuveté;

aechá che pyporé

avá rapé ñavõ rupi



kunumí rusú  
pituvá juká riré.

Me espanta indefectiblemente el llanto del kúi-kúi. Veo mis huellas en todos los caminos del hombre, despues de haber dado muerte al mozalbete desmañado. (Kúi-kúi, pajarito que avisa con sus gritos que hay un jaguar en las cercanías. Avá rapé ñavõ = todos los caminos del hombre: dicen que el jaguar, una vez que ha muerto a un hombre, prefiere su carne a toda otra).

Canta el **tajasú**, cerdo montés grande:

Pejaú vaí vaí ke,  
kunumí:  
ñande rupity  
potá ry ma  
avá poro-moñá.

Bañaos mal que mal (apresuradamente), mozos, que el hombre perseguidor (el jaguar) está por alcanzarnos.

## LOS KOTYÚ

A estos cantos o poemas me referiré al ocuparme de la Danza, de la que aparentemente forman parte integrante.

Lo anotado bastará para demostrar que, a pesar de conservar sus textos en la lengua original, están olvidando paulatinamente esta lengua, la que es objeto de desprecio de parte de algunos de la generación joven, circunstancias que hacen más sorprendente aún el que hayan logrado conservar tantas palabras arcaicas, muchas de ellas desconocidas para el propio Montoya, según puede verse consultando el **Vocabulario** (a todas luces rudimentario) que forma parte de este trabajo.

## MITOLOGÍA Y RELIGIÓN

La mitología de los Chiripá es la de los Apapokúva, pero conservada en un guaraní mucho menos "aparaguayado" si se obtiene de un **oporaíva** que haga los relatos en su propia lengua. En un principio existía Ñande Ru Vusú, ñande rovái re yapú guasú va'é: Nuestro Gran Padre, el que lanza truenos ruidosos en Oriente (frente a nosotros, en el Paraíso principal), llamado indistintamente Ñande Ru Vusú o Yapú Guasú va'é. (Antes de granjearme su confianza, insistían en designar al Creador con el nombre de Tupã Ñandejáry). Existía también Mba'ekuaá (literalmente: conocimiento, sabiduría). Volviendo un día Ñande Ru Vusú a su vivienda, encontró que un porongo se había roto, hallando dentro la mujer. Acarició a la mujer, diciéndole: "Ojerá raí raí ma che rayupá = está por surgir (nacer) el-ser-por-mí-amado (mi hijo)". La mujer contesta: "Nde rayupá 'eý ri, Mba' ekuaá rayupá ri = no es tu hijo, es hijo de Mba'ekuaá", porque había cometido adulterio con éste, y sigue el Mito de los Gemelos, tal



como lo recogió Nimuendajú, pero, naturalmente, con variantes. Un episodio en que varía que me llamó la atención es la ascensión de los gemelos: Kuaray (Sol) lanza una flecha que se pierde en las profundidades del paraíso, lanza otra que se clava en la punta bifurcada de la primera (v. la palabra **yñyi** en el Vocabulario), y así sucesivamente hasta que la columna de flechas llega hasta la tierra. **Hecha la columna, ordena Kuaray a su hermana Urutaú** que la escale ella primero y ascienda al paraíso. Sube, y observándola Kuaray exclama: "Overá, overá = brilla, brilla", refiriéndose a sus órganos genitales. Avergonzada, Urutaú desciende; Luna y Sol ascienden al paraíso y ella es metamorfoseada en Urutaú, la que hasta hoy llora la partida de su hermano. Este episodio, que debo a Faustino Barrios, Guajayví, es casi idéntica a un mito de origen andino recogido por Carlos Abregú Virreira, en "TRES MITOS INDÍGENAS", Buenos Aires, 1950; y reforzaría una hipótesis que lancé, en 1945, en uno de los primeros números de la revista CULTURA, Asunción, de que el "compuesto" (balada, canto) del Urutaú conservado en el folklore guaireño, constituye una reminiscencia de contactos de Inka y Guaraníes.

Considero sintomático de la descomposición mítico-religiosa chiripá, el haberme asegurado Alejandro Larrosa, todo un **oporaíva**, que Ñande Ryke'y (Sol) tenía esposa, no así Mba'ekuaá, y que en la versión del Mito narrado por él, Ñande Ryke'y desempeña el papel que en la versión apapokuva desempeña Ñande Ru Vusú, versión ésta conservada también por los dirigentes chiripá más avezados.

Refiriéndose al puente que construyen los Gemelos para destruir a los Añáy, emplean la palabra **y-asaá**, no utilizando nunca la palabra **yryvõvõ** utilizada en el texto apapokuva (**yrymomó**) y que significa puente en guaraní clásico (Montoya), en mbyá y en pãí. Este hecho explica porque la palabra constituyó "un enigma lingüístico" para el gran Nimuendajú. Otra versión empleada en la versión chiripá no empleada por los Apapokuva, que subrayo porque aparece en el **Tupã Kotyú** (v. **Danza**), es Okavusú. En el episodio en que Sol, aún sin nacer pide a su madre una flor, dice: "Peva'é yvoty eipo'ó chévy, che Ru Oká-vusú rupi aroñevangá águã = cógeme aquella flor para con ella divertirme en las afueras de la Casa Grande de mi Padre". Como se colige del contexto, es el Paraíso de Ñande Ru Vusú, y equivale al **Yvaroká** de los Mbyá, en donde el Creador espera la llegada de sus hijos. En **Okavusú** crecen la batata eterna, **jety-jú**, que produce frutos en las guías y no bajo tierra; el algodón eterno, **Mandyjú Ypy**, con cuyos capullos Nuestra Madre se divierte: **oñevangá Ñande Sy**, hilando y tejiendo; y a estas plantas muchos agregan otras que antiguamente se cultivaban, como el **mbakukú**, el **guarumbé** y el **mangará**. (Una planta de **mbakukú** la he visto en la chacra de Basilio Benitez).

Detalles que me llamaron la atención que no figuran en el clásico trabajo de Nimuendajú son, que Ñande Ru Vusú se proveyó de maíz para sembrar y comer con su mujer rajando una gran takuára que había derri-



bado en su rozado, la que resultó llena de granos de maíz, habiendo hasta hoy una especie de maíz blando llamado **avatí takuá**; también, que **Tajasú**, el cerdo montés grande, trajo la takuára del Oriente o del Paraíso: **Ñande Rovái gui**. Otro mito largo que ocupa lugar destacado en sus textos es el del mozo que se prendó de la marrana: **Kunumí ojepotá va'ekué Tajasú re**, conservado también por Mbyá y Pái. Un mozo que acaba de tener un hijo (es decir, durante la *couvade*) fué a cazar cerdos, y prendiéndose de una marrana, fué con la piara hasta el País del Dueño de los Cerdos. Despues de vivir allá dos meses, durante cuyo lapso se alimentó con harina de maní eterno: **manduví ku'i jú**, pudo tras larguísima odisea volver a su tierra, muriendo al encontrar a su madre porque, al abrazarla, tronó en Oriente, recordándole el tiempo en que había comido harina de maní eterno en el País del Dueño de los Tajasú. El mito es similar, en sus lineamientos generales, a la versión mbyá publicada en AYVU ROPYTA, pero mientras en el mito mbyá el protagonista es castigado por desobedecer a su padre, en la versión chiripá se une con la cerda por haber infringido las leyes relativas a la *couvade*, hecho este que me llamó la atención en varios mitos de la misma naturaleza que se me narró.

Es notable la diferencia entre la cataclismología chiripá y la mbyá. El mundo fué destruído tres veces, las tres veces por el fuego según algunos informantes, otros dicen que la primera vez lo fué por el agua, pero varios me aseguraron que "lo de aquel que se salvó en canoa es caso (cuento) de paraguayos". Destruído el mundo, Kuaray envió al ave **Piritáu** para ver si aún había restos de tierra; encontró, entre lo que sobraba de la tierra quemada, una planta de **ka'a eté**, llamada arachichú en guaraní paraguayo (*Solanum nigrum*). Creció, floreció y se cubrió de frutitas, de las que comió Piritáu durante los tres días que permaneció en la tierra. Entre las raíces de **ka'a eté** se ensanchó (*oñemoñá* = crió, procreó) la tierra; de las semillas de **ka'a eté** contenidas en el excremento de Piritáu surgió **Kurundi'y** (*Trema micrantha*), y ya hubo asiento para nuestros pies: **ñane pyrú águã**; al fructificar **Kurundi'y** y caer las semillas, germinó **Ygary**, el cedro (*Cedrela fissilis*); y al surgir **Ygary**, la tierra ya servía para habitación del hombre, pues de las semillas del **Ygary** germinaron todas clases de árboles para uso de la humanidad. (Versión de Eligio Vargas, obtenida despues, sin variantes, de su hermano Ceferino y de Juan Pablo Vera). Tanto en este mito como en los mitos mbyá y pái de la Creación, en un principio la tierra era infinitamente pequeña. En una de las versiones de un cataclismo que amenazó con destruir el mundo por el fuego, **Ñande Ru Kutíu**, apercibiéndose de que la tierra se desmoronaba, cantó y danzó y evitó así que la tierra fuera totalmente destruída; se convirtió en pájaro llamado **Kutíu**, el que llora cada vez que oye tronar.

Un mito a cuya figura central rinden culto en la danza, no registrada por Nimuendajú, es el de Charyipiré. Sobrevino el Diluvio, Charyi (Mi Abuela) entonó su **porái** (endecha) al compás de su **takuá** para salvarse



a sí misma y a su hijo: **ogüero-mbaraeté o memby, ogüero-takúá** = infundió fortaleza a su hijo (adquiriéndola ella simultáneamente), hizo sonar el takúá (bambú) en homenaje a su hijo. Mediante su devoción, obtuvo que una palmera pindó surgiera de las aguas, en cuya copa ella y su hijo se salvaron, alcanzaron la perfección: **aguyjé** y se trasladaron **ko katúre**, región situada entre el paraíso principal y la tierra, simultáneamente con la palmera milagrosa: **Pindovyjú**. En algunas versiones, **Charyipiré** nos espera al pie de la palmera milagrosa, **Pindovyjú**, con su animal doméstico, el **akutí**, rodeada de avispas llameantes: **kavendy**; en la copa de la palmera hay un nido de avispas **kávy apu'á** (guaraní paraguayo: kavi chu'í), mientras entre las hojas de la palmera de cuyas extremidades cuelgan sus nidos, cantan: **oñengaraí**, los pájaros llamados **guyrá japú**. En algunas versiones, **Charyipiré** ya no espera a sus nietos al pie de **Pindovyjú**, pero ésta se yergue **mamoranguá**, en el Más Allá, sobre el camino al paraíso de Ñanderuvusú. **Mamoranguá**, también están **Ka'avo-jú**, la Hierba Eterna, **Yrukú** o **Urukú**, con el que se adornarán, antes de llegar al paraíso principal, los que allá se trasladan. Aunque este mito de Charyipiré pareciera contener elementos de dos mitos mbyá, el de Takúá Verá, Chy Eté y el equivalente mbyá del Mito de los Gemelos, creo más bien, basándome para ello en el lugar destacado que la palmera pindó ocupa tanto en la economía como en la mitología de los tres grupos guaraníes, y el lugar destacado de **Pindovyjú**, la palmera eterna en el **Kotyú** de la danza (V. Danza), que se trata de un elemento básico de su mitología.

Otra divinidad a quien se rinde culto en la danza, no citada en las versiones del Mito de los Gemelos que escuché, es Tupã quien, a juzgar por las invocaciones que se le dirige es considerado, como entre los Mbyá, como dios de los truenos, los relámpagos, las lluvias y las aguas. Muy sugestiva me pareció una invocación a Tupã que me dictó Alejandro Larrosa para hacer desviar una tormenta: **Yvyrá poty rerohevé va rypy, Che Ru araka'é** = el que primero arrebató, volando, las flores de los árboles, dicen que fué Che Ru (mi Padre). ¿Habría alguna relación entre estas flores de los árboles que arrebató Tupã, el zumo de la flor con el que se marea el Colibrí en el **Mainó Guaú**, la flor del **kāguí** o chicha, del **Urukú** y del **Algodonero** que aparecen en la Danza, de la que me ocupo a continuación? A ello podría agregarse que, en el Mito de la Creación mbyá, aparece el Colibrí revoloteando entre las flores que adornan el gorro ritual de Ñamandú, el Creador y alimentándole "con productos del paraíso", evidentemente con el néctar de las flores; mientras en un canto de los Tavyterá recogido por el General Marcial Samaniego (aún inédito), a la madre se la designa en el vocabulario religioso con el nombre de **poty'y** = árbol, manifestación, productora de flores. — En otra invocación a Tupã que me dictó Faustino Barrios, aparece como dueño del relámpago, empleándose en dicha invocación la palabra **rerojepoverá** = tu iluminas ((el contenido de las cosas) con la luz de tus relámpagos<sup>3</sup>.



Como es de deducir del **Mainó Guaú**, el Colibrí ocupa lugar destacado en sus creencias. Juan Pablo Vera, repitiendo lo que había escuchado de boca del **oporaíva** Eligio Vargas, me dijo que “en el asiento de nuestra habla-alma (alma de origen divino) están el loro y el colibrí que nos imparten sabiduría”. Ninguno de los **oporaíva** que me suministraron informes confirmó textualmente este dato, pero Zenón Benítez me informó que “efectivamente, nosotros (los **oporaíva**) dejamos que el Colibrí nos conduzca: **roñemo-ñondeguá voí nte Mainó me**”. Y Faustino Barrios informó “que cuida del habla-alma de los párvulos; que a menudo, cuando los padres de un niño pequeño se ausentan, el alma de este les sigue, evitando **Mainó** que se extravíe. Es por eso que, cuando dejamos en casa una criatura de tierna edad, al llegar a una bifurcación del camino dejamos en el camino que seguimos una rama o unas flores para que **Mainó**, que acompaña al alma del párvulo, pueda seguirnos”. — A ello puede agregarse que, tanto en chiripá como en mbyá y pái, a una especie de colibrí se lo designa con el nombre **kuarasy'á** = fruto del sol<sup>4</sup>.

Acerca de la creencia en **tupichúa**, citada por Montoya, en el “Vocabulario na língua brasílica”, conservada en el folklore paraguayo y, según he podido verificar no hace mucho, en los textos de los Pái o Tavyterá del Ypané, los únicos datos que pude obtener son los consignados en la “Leyenda del Tupí”, transcrita en el capítulo dedicado a la Lengua, de cuyo contexto se deduce, como me lo dijera la esposa de Alejandro Larrosa, que **tupichúa** y **jepotaá** (espíritu familiar y monstruo que se prenda de una persona) son sinónimos.

Según los informes que se me suministró, las fiestas religiosas más importantes son las de **tembi'ú aguyjé** = madurez de los frutos, y el bautismo de los niños: **mitã karaí** cuando hablan con paraguayos, y **mitã mboéry** (dar nombre a los niños) cuando hablan entre sí. Emilio Carrillo, dirigente del grupo radicado en Marcelina, me informó que primeramente recibió el nombre de Tupã Yvyrá; a raíz de una enfermedad grave se le volvió a bautizar con el nombre de Tupã Yvyjú; nuevamente enfermó de gravedad y para salvarle la vida le dieron el nombre de Kunumí Suréi Mirí, el que lleva hasta el presente: **añengaraí varã ma ko yvy re** = ya para que yo lo cante o entone en esta tierra. Comunican sin recelo sus nombres religiosos, de los que anoté los siguientes: Avá Mainó — Hombre Colibrí; Avá Mamangá — Hombre Abejorro; Avá Yvyra'í Poty — Hombre Flor de Arbol Pequeño; Jeguaká Poñy — Adorno que se arrastra; Jeguaká Poty — Flor del Adorno; Jeguaká Rayví — Llovizna del Adorno (Tanto en mbyá como en pái, con la palabra **jeguaká** se designa el adorno ritual del hombre, llamado sencillamente **akanguaá** en chiripá; estos tres nombres religiosos demuestran que originariamente, **jeguaká** tenía el mismo significado en chiripá). Karaí Ju — Señor Eterno (reencarnado?); Kunumí Suréi Mirí — Mozo Suréi (ave) pequeño; Kuña Jeasajú — Mujer con Franja Eterna (jeasaá — franja, adorno ritual); Kuña Rokaryjú —



Mujer de los alrededores de la casa eterna; Kuña Ryapú — Mujer del trueno, tronante; Kuña Ryjú — Mujer del Curso de Agua Eterna; Kuña Yvy — Mujer (de la) Tierra; Kuña Yvy Jerá — Mujer (de la) Tierra que surge, se abre; Mbaraká Poñy — Mbaraká que se arrastra; Mbaraká Poty — Flor de Mbaraká; Ñe'ë Poñy — Palabra que se arrastra; Ñengaraí Poñy — Endecha que se arrastra; Ojokuarasyjú — Sol Eterno ¿mutuo?; Okē Poty — Flor de la Puerta; Okēyjú — Puerta Eterna (la y parece haberse agregado por eufonía); Oñoendy — Llamas (el uno del otro, mutuas); Oyvypei — Que barre la tierra; Takuá Yvy Verá — Takuá (bambú) de la Tierra Reluciente; Takuá Ryapú — Trueno del Takuá; Tapejú — Camino Eterno; Tupã Kavyjú — Avispa Amarilla de Tupã; Tupã Yvoty — Flor de Tupã; Tupã Yvyjú — Tierra Eterna de Tupã; Tupã Miri — Tupã Pequeño; Tupã Yvyrá — Arbol de Tupã; Tendyvyjú — Llama Eterna; Verá Yvoty — Flor de Relámpago; Vyjú — ?. Aquel cuyo hijo ha sido bautizado, emplea el título de **tyvasá** al dirigirse al **oporaíva** que lo bautizó, y vice versa; se deriva, evidentemente de **tovasá**, **hovasá** — impartir la bendición con la señal de la cruz. Otro hecho que llama la atención, es el número elevado de patronímicos sagrados compuestos de nombres de animales, aves e insectos y un calificativo.

### CULTO

Me limitaré a una breve lista de los elementos del culto con el solo objeto de demostrar el problema que, a mi parecer, encierran. Son: **yvyrá'ña'e**, la batea para chicha o **kāguí**; **yvyrapé**, tabla o trozo de cedro labrado equivalente al altar; frente a la batea, tres **yvyra'í** o pequeñas columnas de cedro, dos llamadas **tataendy'y** = sostén de velas, y la del medio, **kurusú**, o sencillamente, **yvyra'í**; estas tres columnas tienen más o menos 1.30 de alto por 7 a 8 ctms. de diámetro; al lado de la del medio se eleva una vara de cedro mucho más delgada y más alta, en cuya extremidad superior está asegurada **hu'y miri** = flecha chica (ritual), con plumas de papagallo; un pequeño recipiente de cedro labrado, llamado **'y-karaí ryrú** = recipiente de agua bendita, cuando hablan con paraguayos, y **apyká vevé** en su propia lengua; un hisopo de plumas de papagallo. La batea para la chicha, las varas o columnas, la vara delgada sostén de la flecha ritual, la tabla o altar, el recipiente de "agua bendita", son todos de cedro (*Cedrela fissilis*); y para asperjar a las criaturas que se "bautizan", se utiliza una infusión de corteza del mismo árbol. Varias cuerdas se extienden a lo largo de la batea, adornadas con numerosas "flores" de plumas multicolores. No me ocupó de los adornos rituales **akanguaá** y **jeasaá**, ni del **mbaraká** y **takuá**, por ser demasiado conocidos. Me llamó la atención la insistencia con que se designan las varas o columnas del culto con el nombre de **kurusú**, (cruz) tal es así que fui a la danza convencido de que se iba a efectuar ante una cruz cristiana, pero en ninguna de las casas



de los ñanderú que visité había una cruz; sin embargo, todos designaban la columna del medio, a cuyo lado se eleva el sostén de la flecha ritual, con este nombre, insistiendo en que es sinónimo de **yvyra'í**. Igual insistencia hallé, en un principio en designar al Creador con el nombre en guaraní paraguayo: Tupã Ñandejáry.

Sintetizando: la cultura chiripá se halla en estado de plena descomposición, en todos sus aspectos. La lengua que hablan la mayoría, es el "guaraní" híbrido paraguayo, y muchos de la generación joven desprecian su lengua materna, la que va cayendo en desuso; su indumentaria es la del campesino paraguayo y muchos se mofan, según los **oporaíva**, hasta de las prendas de vestir autóctonas utilizadas en la danza; su alimentación difiere ya poco de la del campesino paraguayo; su situación económica es la del campesino paraguayo humilde; su vivienda, en muchos casos, puede compararse con la de éste; y la misma descomposición se refleja en la falta de uniformidad de sus textos míticos, conservados algunos de ellos en un lenguaje que muchos ya no saben interpretar. A pesar de todo ello, se aferran al Mito de los Gemelos, el que, a pesar de su aculturación, lo han logrado conservar en estado de mayor o menor pureza; y los escuetos datos que he logrado reunir durante el corto tiempo que pude permanecer entre ellos, demuestran la estrechísima relación existente entre este Mito de los Gemelos y otro rasgo cultural netamente aborígen al que también se aferran: la Danza <sup>5</sup>.

La danza en la que participé se realizó en casa del "Capitán" Basilio Benitez, en Mbokajaty (ex Ka'ikué), Itakyry, tomando parte en ella 32 hombres, 26 mujeres y numerosos menores, y duró desde las cinco de la tarde del 20 de Abril hasta las nueve de la mañana del día siguiente. Oficiaron los **mboraí járy** Zenón Benitez, Silverio Vargas, Mancho'í Duarte, Chico Duarte, Patricio Noceda, Faustino Barrios y Alejandro Larrosa, turnándose para darme informes Zenón Benitez, Silverio Vargas y Faustino Barrios. Me llamó la atención el hecho de que, antes de comenzar la danza, insistiera el Capitán Basilio en que "solamente danzas guaraníes quiere ver nuestro jefe; no quiere saber nada de las danzas de nuestros cuñados (los Mbyá)", informándome despues que entre los presentes había algunos que habían tomado afición a estas danzas exóticas. Zenón Benitez dió comienzo a las festividades, situándose en el extremo sud de la batea conteniendo la chicha, con dos **yvyra'ijá** (ayudantes) a su izquierda, manipuló durante unos diez minutos su mbaraká, entonando luego las palabras: "Aipó rami ñande rovaí gui aendú, chapá; aipó rami aendú vakué ñande rovaí gui **ñande rekó marangatú, che rayupá, yvyra'ijá**: pues esto es lo que escuché del Más Allá, chapá (contracción de **che rayupá** = mis hijos); es esto (en esta forma) lo que escuché acerca de nuestra vida bienaventurada, hijos míos, **yvyra'ijá**". Los asistentes respondieron al unísono: "Hỹ, jakó; ta, tá, ra kó", frases que traducen asentimiento, conformidad; y dió comienzo Zenón a su endecha o **poraí**, entonándola al compás



de golpes rítmicos de su **mbaraká**; enseguida comenzaron las mujeres a acompañarle con sus endechas al compás de sus **takuá**, y comenzó la danza. Las endechas entonadas tanto por Zenón como por las mujeres me eran ininteligibles, y todos los que al respecto consulté me aseguraron que sería imposible consignarlas al papel porque "**nda hesái**" = carecen de granos (u ojos), es decir, no se componen de palabras conocidas.

Terminada la serie de doce danzas encabezadas por Zenón, las que duraron más o menos dos horas, los danzantes se acercaron a la hamaca en la que me había tendido y entonaron este **kotyú**, el que según me informaron, es el saludo de bienvenida al forastero:

Mombyry tetáguá che aechá, guyrá;

mombyry tetáguá ma ko che aechá, guyrá.

Yo veo a alguien proveniente de lejanas tierras, ave; en verdad, ave, yo ya veo a alguien proveniente de lejanas tierras. Acto seguido, se me invitó a presenciar la ceremonia de **ombopoty kãguí**, hacer florecer, proveer de flor a la chicha. El **oporaíva** más anciano de entre los presentes, Manuel Ramos, se acercó a la batea, hizo una serie de pases sobre la chicha y al terminar, me enseñó una florecilla blanca que "había extraído de la chicha". Zenón me explicó despues que únicamente los limpios de corazón: **hekó asĩ 'y va'é** pueden descubrir para hacer visible la flor de la chicha: **omonandí echá pyrã kãguí poty**. Agregó: "En el asiento de aquello que hace que nos irgamos: **ore ropu'ã ápy**, es que está la flor de la chicha". Terminada la ceremonia de extraer la flor de la chicha, se comenzó a repartirla, en jarritos de aluminio, y comenzó otra danza, esta encabezada por otro ñanderú; a éste le reemplazó otro, y así sucesivamente hasta más o menos las nueve del día siguiente.

Según todos mis informantes, la danza es una representación de escenas del más allá: **mamoranguá**, **Ñande Rovái re**; y los **poraí** (cantos o endechas), en este caso con acompañamientos de las endechas de las mujeres, de sus **takuá** o trozos de bambú, y los **mbaraká** de los hombres, son mensajes recibidos de los dioses y "de los dueños de las cosas primigenias": **mba'é ypy járy gui poraí rogueno'ã va'é**; como lo dicen los **poraí járy** en el exordio a cada danza: "**Aipó rami aendú vakué Ñande Rovái gui, ñande rekó marangatú**: es esto lo que escuché del más allá acerca de nuestra vida bienaventurada". Algunos de los **mba'é ypy járy**, los dueños de las cosas primigenias, tienen sus moradas en regiones más cercanas que el paraíso de los dioses principales, y el **oporaíva** puede señalar el lugar del firmamento en que residen. En la fiesta de la que participé, se me informó que las danzas ejecutadas fueron con mensajes recibidos por los **ñanderú** de las siguientes divinidades y figuras mitológicas:

1. **Ñande Rovái re yapú guasú va'é**, **Ñande Ru Vusú** el que lanza truenos ruidosos frente a nosotros (en Oriente, en el Paraíso principal). Sinónimo: **Ñande Ru Vusú ha Ñande Sy gui gua**: proveniente de Nuestro Gran Padre y Nuestra Madre.



2. Kuaray gui gua: proveniente del Sol. Estas dos son las más importantes "porque Ñande Ru Vusú y Kuaray enseñaron la danza a los Tupã".

3. Tupã gui gua: provenientes de Tupã, que lleva como sobrenombre: **kunumí-ngué oñero-ñevangá** = los mozos se divierten jugando los unos con los otros.

4. Tatatiná Járy gui gua: proveniente del dueño de la niebla o neblina. Esta neblina, bajo distintos nombres, es el origen de la vida, el "elemento vital" de los tres grupos.

5. Jasy gui gua: proveniente de la Luna.

6. Avá Nandí gui gua: proveniente de los dueños de los relámpagos sin trueno, Avá Nandí, que tiene su morada en el sud.

7. Jakairá gui gua: proveniente de Jakairá, dios mbyá de la primavera y patrono de los médicos-hechiceros.

8. Kavusú Ypy gui gua: proveniente de la Avispa Grande Primigenia. "**Oĩ ñande rovái re, ñande rovái jaupity eỹ mboyvé mí oĩ etã; mitã mimí oñevangá va re oñangarekó:** está en Oriente, un poco antes de alcanzar Oriente (el paraíso principal) está su país; él cuida de los niños que juegan" 6.

9. Omanó vakué gui gua poraí ogueno'ã va'é: el que recibe (se inspira en) cantos de los muertos. A mi parecer, fué la más animada de las danzas.

Llama la atención la danza de Jakairá, dios mbyá de la primavera, divinidad que no he oído citar en los textos chiripá; y la de Jasy, Luna. La introducción o exordio de esta danza fué (Alejandro Larrosa): "**Aipó rami ko pytũ ma áre oesapé va'é gui aendú raí raí agué amombe'ú:** en esta manera, pues, cuento lo que indistintamente escuché del que alumbra cuando ya hay tinieblas". Esta **danza lunar** me pareció sugestiva porque nunca había hallado rastros de un Culto Lunar en los textos míticos mbyá, lo cual debe atribuirse, seguramente al hecho de que el mito mbyá que describe la génesis de Sol y Luna, no es un verdadero Mito de los Gemelos como lo es entre los Pái o Tavyterã porque, como es sabido, en la versión mbyá, la Luna es creada por su hermano mayor el Sol. También me llamó la atención el que ninguno de mis informantes supiera de algún **oporaíva** que cantara inspirado por Mba'ekuaá, padre de la Luna en sus textos, como lo es también en los textos apapokúva recopilados por Niraueñajú. Repitiendo lo que ya me había dicho Faustino sobre la situación desventajosa en que se hallan actualmente los **ñanderú** (v. Gobierno), me informaron que posiblemente hubiera quien cantara inspirado por Mba'ekuaá cuya morada, como es sabido, está en el Norte, pero que ellos no conocían a ninguno. Esta aparente anomalía, sin embargo, posiblemente debe atribuirse al papel que Mba'ekuaá desempeña en sus textos míticos: el de rival de Ñande Ru Vusú, con cuya esposa cometiera adulterio, engendrando a Jasy (Luna) el "menor" de los Gemelos divinos.



En los intervalos entre las danzas, grupos de adolescentes, con los brazos entrelazados recorrian el **oká** — espacio frente a la vivienda — a paso de danza lento y acompasado entonando **kotyú**, primeramente muchachos, luego una fila de muchachas. Definiendo los **kotyú**, me dijo Silverio Vargas que son como las “relaciones” — piropos, chanzas, requiebros que se dirigen hombres y mujeres en el baile llamado pericón. Basándome en lo que dice Montoya (**cotyú**, **jecotyahá**) y en el significado que para el Chiripá (y Pái) encierra la palabra, lo traduciría por: saludo amistoso, saludo fraternal, saludo amoroso, según el caso. Anoté los siguientes:

1. Ka'arú arú ñe'ẽ guyrá: en la tardecita-cita cantan los pájaros. Repetido en forma de estribillo numerosas veces.

2. Che po'y po'y reraá ri, guyrá, che po'y reraá ri, guyrá; che po'y, che po'y reraá ri, guyrá: mi collar, mi collar, lo llevaste, pájaro, mi collar lo llevaste, pájaro. Repetido.

3. Yvá mirĩ ndy rupi orojú,  
akói memé rupi, hĩ, orojú.  
Akói memé rupi che reru,  
yvá mirĩ ndy rupi che reru.

Venimos por el paraje donde abunda la fruta chica, por tales parajes ¡oh! siempre venimos. Por dicho paraje siempre me trae, por el paraje donde abunda la fruta chica me trae.

4. Jaá reí, ko, e'í ko guyrá;  
ka'arú reí, ko, e'í ko guyrá;  
ka'arú arú, e'í ko guyrá;  
jaá reí reí, e'í ko guyrá.

Vámonos, pues, sin rumbo, dice el pájaro; mientras va atardeciendo, pues, dice el pájaro; de tardecita cita, dice el pájaro, vámonos, pues, sin rumbo, dice el pájaro.

5. Tetá avá jeroky — ¡ko akó, chirindy!: Muchos hombres bailan ¡qué ocurrencia, mi hermana!

Terminada la chicha, que era poca debido a la falta de capacidad de la batea, el que dirigía la danza formó una fila con sus acompañantes y recorriendo a paso lento de danza el **oká**, entonó este **kotyú** dirigido a las mujeres:

Ja kotyú ke, che reindy,  
kuñatái marã'eỹ,  
Okavusú rupi,  
Ka'avó Ju rováire.

Las mujeres, a su vez, recorrieron el **oká**, danzando a paso lento, y entonaron este **kotyú**:

Pejae'ó Okavusú re;  
pejae'ó Urukú Poty re;  
pejae'ó Pindovyjú re;  
pejae'ó Mandyjú Poty re.



Como se repitieron varias veces estos **kotyú**, no fué tarea excesivamente difícil anotarlos, pero para evitar cualquier error u omisión recurrí, terminada la danza, a Zenón y Faustino para que volvieran a entonar el **kotyú** de los hombres, y a Ramualda (Ñe'ë Poñy), esposa del **oporaíva** Chico Duarte, de Formosa, e Irena (Kuña Jeasajú), esposa de Mingo Benítez, también de Formosa, para que volvieran a entonar el de las mujeres. Son poemas sagrados, llamados **Tupã Kotyú** (saludo amistoso, fraterno o amoroso de los habitantes del paraíso), llamados también **Kotyú Mamoranguá** (saludos fraternales del Más Allá), y el significado que encierran, como puede verse consultando el capítulo dedicado a Mitología, es como sigue:

Dirijámonos el saludo amoroso, mis hermanas, doncellas sin tacha, en los alrededores de la Casa Grande (en donde nos espera Ñande Ru Vusú), allende la Hierba Eterna (que crece en el camino al Paraíso).

Y el **kotyú** de las mujeres:

Lloráis por (o: entonáis endechas, añorando) las afueras de la Casa Grande (en donde nos espera Ñande Ru Vusú);

lloráis por las flores del Urukú Eterno (con el que nos adornaremos en nuestro viaje al Paraíso);

lloráis por la Palmera Eterna (a cuyo pié Nuestra Abuela espera a sus nietos);

lloráis por las flores del Algodonero Eterno (con cuyos capullos se entretiene Nuestra Madre hilando y tejiendo).

\* \* \*

Debido a la falta de uniformidad en los textos conservados por los Chiripá, posiblemente habría que modificarse ligeramente la traducción de las últimas dos estrofas del **kotyú** de las mujeres; pero aún teniendo en cuenta esta posible deficiencia, la interpretación de la danza contenida en estos dos **Kotyú Mamoranguá**, interpretación que constituye la definición chiripá de la cosmovisión guaraní, de su concepción de la existencia y del universo, de su filosofía de la vida, concuerda en un todo con la definición que de la **Weltanschauung** guaraní nos dan los etnólogos, transcrita como acápite de estas cuartillas.

\* \* \*

En las danzas N.ºs 1, 2 y 5, rinden homenaje los Chiripá a las principales figuras del Mito de los Gemelos: Ñande Ru Vusú y Ñande Sy, el Creador y su esposa; Kuaray y Jasy, Sol y Luna, siendo dichas danzas una representación coreográfica sui generis del Mito. Y cabe preguntar si los elementos del culto no constituyen símbolos de las divinidades enumeradas en el mito. "Entre los Tupinambá", dice Josef Haekel, en "Zur Problematik



des heiligen Pfahles", ANAIS DO XXXI CONGRESSO DE AMERICANISTAS, São Paulo, 1955, "pequeñas columnas simbolizaban a las diversas divinidades, como el dios del trueno, Tupã y los diversos monstruos (mitológicos) de la selva: Yuruparí, Añan, Kurupíra, etc.". Reforzaría la presunción de que efectivamente, los elementos del culto constituyeran símbolos del Mito, el hecho de que todos dichos elementos, **inclusive las tres pequeñas columnas**, llamadas indistintamente **yvyra'í** (símbolo guaraní del poder) o **kurusú** (españolismo empleado, quizás, con el objeto de mimetizar) son fabricados de **ygary**, considerado como árbol sagrado tanto por Mbyá como por Chiripá. Existe sin embargo, una similitud demasiado pronunciada entre 1.º) **Apyká vevé** y el recipiente de agua bendita católico; 2.º) el plumero de **gua'á** y el hisopo católico, y 3.º) la **yvyrapé** y el altar cristiano, para aventurar la hipótesis, sin una investigación sumamente prolija, de que estas tres columnas simbolizaran a las tres figuras principales del Mito de los Gemelos. Pero en cuanto a la vara alta y delgada que se yergue junto a la "columna del medio", en cuya punta se coloca la flecha ritual, no existe la menor duda: "**Hu'y miri romboeté Ñande Ru Kuaray rombojeroviáry** = honramos la flecha chica (ritual) en homenaje a nuestro Padre el Sol", dicen los Chiripá, tanto **oporaíva** como **legos**. En otras palabras, **Hu'y Miri**, la flecha ritual, es símbolo del culto solar. Esta vara y la flecha ¿no representarán el episodio en que Sol y Luna ascienden al paraíso escalando la columna de flechas, dejando abandonada en la tierra a su hermana Urutáu? La hipótesis requiere una investigación más prolija de la que mis medios me han permitido realizar pero, basándome en los textos que aún conservan, doy por descontada la existencia de otros que permitirían dilucidar el problema, como también, determinar si las tres **yvyra'í** o **kurusú** del culto deben considerarse como símbolos de Ñande Ru Vusú, Sol y Luna, como induce a creerlo lo expuesto por Haekel, o si son reminiscencias de la época de las Misiones <sup>7</sup>.

## VOCABULARIO

Ortografía: j = ye española, j inglesa. Y = sexta vocal. ' = pausa glotal, hiato.

Abreviaturas: Mont. indica que la palabra figura en el TESORO del P. Antonio Ruiz de Montoya, Edición Platzmann, 1876. G. = guaraní paraguayo; Mb. = mbyá-guaraní; Pái = guaraní de los Pái o Tavyterã; M. G., que la locución aparece en la versión chiripá del Mito de los Gemelos; M. T. = Mito de la Tajasú o del Hombre que se prendó de la Cerda.

\* \* \*

Ã: estar erguido. Mont., mb., pái. Mba'é ndaí oja'pó ho'ãmy: qué es lo que hace (parado)?

A'ẽ: acudir en plural, Mont. Ovae oa'emy: acudieron, llegaron todos.

A'é: amar, empl. tanto en la forma negativa como la afirmativa. Ija'éma Añáy guembirekó rã re, oja'pí japi avatí ra'ỹme: ya amaba Añá a su prometida, le tiró repetidamente con granos de maíz. M. G.



- 'Ai: arco y flechas. Che 'ái rā aipotá, charyi: quiero para mi arco y flechas, abuela. M. G.
- Ajeápy: cierto, efectivamente.
- Ajó: canasta, sinón.: yruagué. Muchos afirman que **ajó** es guaraní para-guayo.
- Akanguaá: gorro ritual del hombre, con adorno de plumas, llamada **je-guaká** en pãí y mbyá.
- Akói: lugar, paraje al que ya se ha hecho referencia. V. Kotyú (Danza).
- Akutí ju: mamífero carnívoro del tamaño del akutí. Mb.: akutí jaguá.
- Amambái retyvã kaũ: culantrillo, un helecho empl. en medicina.
- Ambí: el mayor de los Añáy. Takykué pukú Ambí oú: lejos detrás de los demás venía el mayor de los jaguares o demonios. M. G.
- Andyrá guasú: ave semi legendaria, fam. Cuculidae.
- Angujá pichõ: esp. de rata. Mb.
- Añáy kyguá: árbol llamado Ka'í-kyguá en G.; Añá kyguá en Mb.
- Aó-aó: mamífero carnívoro del tamaño de un perro grande.
- Apekatĩ: especie de tambeju'á = chinche.
- Apekũ ka'á: hierba del pájaro carpintero, empl. en medicina. Orquidea.
- Apere'aguá: halcón que come apere'á, un roedor pequeño.
- Apipõ: grueso, hinchado, Mont. Ñati'ũ iñapipõ nde reé oíny: los mosquitos están llenándose con tu sangre.
- Apirõ: Llorar, Mont. Che memby aapirõ eté py, pe mongu'í pá arasá che róy vaí 'í peikóvy: mientras yo lloraba desconsolada a mi hijo, vos dedicábeis a destruir mi pobre vivienda. M. T.
- Apyká: sepultura. General Lorenzo ijapyká Yvy Kaigué py: el General Lorenzo está enterrado en Yvy Kaigué.
- Apyká vevé: recipiente de cedro ut. en el culto. V. Mitología.
- Apyraá: saltar por encima. Mont.: apyrahá. G.: apyhará.
- Arakú vaí: figura mitol. en forma de Arakú (Rallidae). Mb. Se traslada por el espacio sentado en **apyká**, como los dioses.
- Aramandái: coleóptero de larvas comestibles. Mb.
- Áro: sobre, encima.
- Au: exclamación del cansado.
- Avaeté: feroz. Mont., Mb. Yryapy mbo-avaeté-á rõ tereó: conviértete en el ser que tornará inhóspita la fuente del río. (Metempsicosis de Añáy en jaguar, en el Mito de los Gemelos).
- Avá Nandí: dueño de los relámpagos sin trueno; tiene su morada en el Sud, v. Danza.
- Ave: acaso, pues. Nde reechái ave pa kórupi kunumí? Ndaechái, avé: no viste acaso al mozo por aquí? Pues no lo he visto. M. T.
- Avirú: hincharse, aventarse, Mont., Mb. Ijavirú me ajoú guasú che ñuãmy: encontré un venado, ya hinchado, en mi trampa.
- Avárã: alguien. Kú tapépy avárã ojikuaá oóvy kurí: por aquel camino se vió pasar a alguien.
- Avy: tirar, cazar. Guyrá avy vy oje'ói: fueron a cazar pájaros. M. G. Túvy oó tukã avy vy: su padre fué a cazar tucanes. V. "Leyenda del Tupí", cap. dedicado a Lengua.
- Aỹ: ahora. G.: ãgã, ko'ãgã. Mb.: ãgỹ (última sílaba acentuada).
- Ayupá: hijo (hijo querido?). Che rayupá ojerá raí raí ma: está por nacer mi hijo. M. G. V. también Danza, el exordio.
- Ayvú: hablar, alma. Ijayvú apirai: habla con gracia, cuenta chistes. Yapú Guasú va'é omondé ñande reé ayvú marangatú: Dios nos viste (enfunda) una palabra-alma divina, bienaventurada.
- Chapá: apócope de che rayupá. V. Danza.
- Charyipiré: fig. mitológica. V. Mitología.



- Chavaré: pájaro rojo y negro que vive en bandadas. Karú aí py Chavaré ho'ú gua'yry. Upégui oikó ka'a-rurú ypy, upéva re okarú: en una época de hambre, Chavaré comió a su propio hijo. Despues hubo la primera verdolaga (verdolaga originaria, primigenia), de la que se alimentó. (Mito del Chavaré).
- Chiriká: chilca. Mb.: ñerumí; pãí: mbarigui ka'á.
- Chiveré: picamaderos, Mb.
- Ēgãí (e alargada)): añoranza, Ñande Ru Eté mamorangua, ñande rovái re yapú guasú va'é, ēgãí eté: a nuestro verdadero Padre del Más Allá, el que lanza truenos ruidosos en Oriente (el paraíso) ¡cómo lo añoro!
- Eguí: en ese lugar, Mont., Mb. Egui va'é: ese, aquel (esos, aquellos).
- Eirá Jaguá: monstruo mitológico, Mb. V. Gobierno.
- Eirovaña: abejita llamada tumbykyrasá en G. Algunos dicen que es sinónimo de tavikuá, otros, que tavikuá es mbyá.
- Guachirí: planta de bulbo comestible que, según algunos, se cultivaba antiguamente; debe ser la guatiní de Montoya.
- Guaguandú: pájaro negro que silba.
- Guarajayví: lazo de trampa. V. Guaú.
- Guarumbé: esp. de frijol o poroto, v. Gobierno. (Otras plantas cultivadas antiguamente: mangará y mbakukú).
- Guatyty: pajarito llamado guyrá capitán en G.
- Guaú: fiesta, canto, endecha. V. Lengua.
- Guãỹ: luciérnaga.
- Gui: prefijo de gerundio, 1a. persona, Mont. Aechá nde róypy gui-óvy: yendo yo a tu casa, lo ví. Gui-túvy = hallándome; gui-tény: estando yo, etc.
- Guí rami: así, en esta manera, Mont., Mb.
- Guirí: pajarito de color rojizo, de mal agüero: imbora'ú.
- Guirô: víbora que vive en bandadas, según un informante, según otro, la víbora llamada jarará estero en G. En pãí, se aplica este nombre a la "madre" o "abuela" de los jarará.
- Guíy: pajarito negro.
- Guyrá kavy-já: pájaro dueño de las avispas.
- Guyrá marangatú. aves migratorias, Mb. Ñande Ru Vúsú omboú ko yvy py ombo'á āguā guyrá marangatú, oñemoñá mbá vyvé, oje'ói pa jey katú re: Dios envía a la tierra a las aves migratorias para que pongan huevos, despues de haber procreado, vuelven al Paraíso.
- Guyrape'í: pájaro morado de pecho blanco.
- Guyrá tañe'ỹ: pájaro amarillo, chico (tañe'ỹ = lento, lerdo, no apresurado).
- Guyrá tyre'ỹ: pájaro huérfano, pardo chico.
- Guyrá undí: llamado guyrá paková en G.
- Guyraundusú: ave de presa grande que come víboras; ocupa lugar destacado en la mitología.
- Havangue: en lugar de. Pejeporaká havangue, pene anagaipá, he'í Apekũ; ombopú mbopú ijy'avá, oó mbukú mbovóvy: en vez de rebuscaros (de buscar qué comer), estáis todos enflaqueciendo, dijo el pájaro carpintero; hizo sonar repetidas veces su calabaza partida y se fué a buscar mbukú (larvas comestibles). Mito de la metamorfosis de Apekũ.
- Heguã: órgano vital, Mont. Heguãmy aỹyvõ le herí de muerte (con flecha).
- Héva'é: animal comestible. Heva'é aé, ñandekue'ỹ: animal genuíno, que no fué uno de nosotros: animal que nos es un ser humano que sufrió la metempsicosis. Son el tatú (armadillo), akutí, colibrí, y un saltamontes llamado tukú chĩrĩ (G.: tukú chilín).



- Hu'y Miri: flecha ritual, V. Danza, Mitología.
- Hy'avá (ijy'avá): recipiente para recoger larvas comestibles, etc., consistente en una calabaza partida. V. havangué.
- Iguávy: para comerlo. Upépy je tajasú ikuái; jaá jajuká petei iguávy: dicen que hay cerdos allá; vamos a matar uno para comer. V. ei-guávy, en el Mito del Tupí transcrito en el capítulo Lengua.
- Ijuvyguá: trampa con lazo, llamada ñuhã oakãvo en G.
- Ikuái: están; hay, en plural. V. iguávy.
- Iní guasú: trampa. V. Guaú, en capítulo Lengua.
- Iñakanguá: barrero, Mb., Pái.
- Iñemói: adulterio, estando la mujer embarazada: v. ñemói, Mont.
- Iporiveté: secundario, sin importancia. Iporiveté, ojeroky reí, mba'evé ndoikuaái: desempeña un papel secundario, danza, pero no sabe nada (no entona endechas ni maneja el mbaraká).
- Jaguá: feroz, monstruo (también: perro, como en G.). De toda especie animal hay, como en la mitología Mb. y Pái, un ejemplar monstruoso que lleva el sobrenombre jaguá. V. Eirá Jaguá, en capítulo Gobierno. Reminiscencias de esta creencia se conservan en la vernácula en mbói jaguá, tejú jaguá (víbora monstruosa, lagarto monstruoso).
- Jaguareté pytã: puma; en G.: león.
- Jaichá: Paca, Mb.
- Jaróre, en ko'ẽ jaróre: hacia en amanecer.
- Jepotaá: monstruo que se prenda: ojepotá de mujeres que violan ciertos preceptos. V. Leyenda del Tupí en capítulo Lengua. Varios casos de mujeres que **ojepotá** que escuché, se deben a haberse infringido los preceptos relacionados con el menstruo; todos los casos de hombres, por haver violado las reglas relativas a la couvade. — Jepotaá y tupichúa parecieran ser sinónimos; v. Mitología: Tupichúa.
- Jepyy: prender, echar raíces. Llaga ombo-jepyy o apyinguáre: hizo que una llaga se le prendiera en la nariz (se infectó de...).
- Jety arẽ: avispa que deposita sus huevos en las batatas. Mb.
- Joepyá: sustancias utilizadas para descubrir y castigar al culpable de hechicería maligna; v. Moái járy.
- Ju: eterno, indestructible, como en otras ramas de la lengua. V. Ka'avo Ju, Pindo Vy Ju y los patronímicos, en Mitología.
- Ju'í: rana, común a las demas ramas de la lengua. Especies: goá, ju'ichy, jyi, ju'í tará, vití-kurúi. En la versión chiripá del mito del "Hombre que se prendó de la Cerda", jyi es la esposa de la serpiente que se apoderó del héroe y, estando por tragárselo, fué salvado por Guyraundusú.
- Juká: significa también marear, intoxicar, como en G., en "Che cigarro que juká = me mareó mi cigarro", etc. V. Mainó Guaú, en Lengua.
- Jyperú: esp. de gaivota, Mb., citado también por Nimuendajú.
- Jypy: saber, conocer, dice el oporaíva. Ai-jypy raí tei, ha'é rami nungá ri aké kurí: lo he llegado a saber (captar) indistintamente, pues más o menos en esa forma dormí (soñé).
- Jyry: pájaro de vistoso plumaje llamado marakaná yvyguy en G., Mb.
- Ka'avó Ju: paraje situado sobre el camino que conduce al paraíso de Ñande Ru Vusú donde crece esta hierba eterna. V. Mitología, Danza.
- Kachũ: pájaro llamado tingasú en G.
- Ka'é: órganos genitales. Añáy ojaú ápy ombirí Kuaray ky'yi, ky'yi rykuépy ojoéi Añáy o ka'é, oguero-manó: en el agua en que Añáy se bañaba, Kuaray estrujó pimientos, Añáy se lavó el pene en la infusión de pimientos y a raíz de ello murió. M. G.



- Karaguatá poí poí: epífita que según un informante se utiliza en hechicería.
- Karajayví, karaja yvopé yví: nombre del guembepí. V. Guaú, Lengua.
- Karaveré: el macho grande que dirige la manada de cerdos. Mb.
- Kasyguá: un pájaro.
- Katú: cielo, paraíso más cercano a la tierra que el paraíso principal, v. Guyrá Marangatú.
- Kavusú: avispa grande, V. Danza.
- Kávy: avispa. Especies: Kávasy, kávy mainó, kave'ē, kavytā, aguará kávy, kavyū, kávy vajú, kávy apu'á, kavatī, kavusú (v. Danza), pindó kávy, tatá eí, kavyrupē, kávy taturā.
- Kotyú: saludo amistoso, fraternal, amoroso. V. Danza.
- Ku'á: hasta la cintura. Guasú pukú py omokō ku'á ma Mbói Ypy: al ciervo lo tenía tragado hasta la cintura la Vibora Originaria. M. T.
- Kusuvá: pájaro que comienza a cantar al espigar el maíz, y que invocan tanto Chiripá como Mbyá. Kusuvá, ch'avatí taañé voí = Kusuvá, que mi maíz se apresure (en espigar).
- Kutíu: pájaro llamado arasunu'í en la región en G. paraguayo. V. Mitología.
- Kyky mirí: pajarito que parece ser el llamado Bendito-sea en el Guairá, che-sy-hasy en otras zonas.
- Kyky rusú: un pájaro llamado también kapē.
- Ma: adverbio cuyo valor semántico, como en Mb. y Pái, difiere del que tiene en G. Eguine ne mondépy mba'émo ho'á oupy, ajeve rō ma mba'erakuã'úry tatápy ho'á: seguramente algo há caído (y yace) en tu trampa, por haber caído la mariposa mba'erakuã'úry en el fuego. Mba'é ma, kunumí?, e'í Javatí. Jakaré ma ko che moko raí, e'í kunumí. ¿Qué hay, hombre?, dijo el Martín Pescador. Pues, el Jakaré casi me tragó, dijo el hombre.
- Mainó: colibrí. V. Mitología.
- Mamó aé: lejos. Mamó aé teé gui ou ndévy kuatiá: de muy lejos te viene la carta.
- Mamoranguá: del Más Allá, del Paraíso. V. egái, Vocabulario, Danza.
- Manday: presumiblemente nombre de un río. V. Leyenda del Tupí, Lengua.
- Mandíry: esp. de lagartija.
- Mangará: planta comestible que antiguamente cultivaban.
- Marangatú: migratorio, v. Guyrá marangatú. Mb.
- Mba'eguá: planta cuyo tubérculo se utiliza en medicina, principalmente para condimentar la carne que consume la mujer durante el período.
- Mba'é meguã teé: cosa digna de admirar. Mba'é meguã teé je ojoú erúvy: dicen que encontró cosas notables por el camino (de venida).
- Mba'émo: algo. Eguine ne mba'émo ho'á ne mondépy: seguramente algo habrá caído en tu trampa. Se conserva en el Guairá en una oración que sirve de exordio a las adivinanzas: Maravilla, maravilla, mba'émo te pa...? = maravilla, maravilla, qué es algo que...?
- Mba'erakuã'úry: mariposa nocturna muy grande que, cuando cae al fuego anuncia la caída en las trampas de un venado. Mb.
- Mbakukú: planta comestible cultivada antiguamente, y hasta hoy por algunos. Xiquima, según Montoya.
- Mbarakajá: gato, gato montés llamado tiríka en G. Mbarakajáguasú: onza.
- Mbeí-mbeí: esp. de cotorra.
- Mberú jagua: mosca grande que caza insectos.
- Mbirí: estrujar, v. Ka'é.
- Mboakú: encobar, sinón.: mbo'ú.
- Mbopé: juguete de chala de maíz que hacen volar los niños.



- Mboré: tapir. Mboré re'ondejá: pájaro que anuncia que hay tapir en las cercanías; v. Te'ondejá.
- Mboropí: esp. de pájaro.
- Mbo'ú: empollar, encobar, sinón.: mboakú.
- Mbovó: rajar. Se utiliza con el significado de: rajar pindó en busca de larvas comestibles; v. havangué.
- Mbovy 'eỹ: numerosos, Mb. Kuñatái mbovy 'eỹ aechá amó óy pe gui-túvy kurí: de venida hoy, ví muchas doncellas en aquella casa.
- Mbykú: comadreja, Mb.
- Mbyrytyty: polenta de maíz choclo.
- Miñaë: pero, sin embargo.
- Moái: hechicería (remedio maligno). Moái járy: hechicero. Modus operandi para descubrir al hechicero (Basilio Benitez y Juan Pablo Vera): En un cañoto de takuá (Merostachys) se introduce cabellos del difunto (víctima), miel de avispa eí tatá, moangusú, yvyratái (corazón de yvyrapepē (Holocalyx). Castigan al muerto con andyrá kysé, una gramínea muy filosa y con taramiarã, esp. de ortiga, suplicándole no lo tome a mal, porque lo hacen con el objeto de vengar su muerte. Introducen el cañoto en el fuego, y el humo resultante se dirigirá hacia la vivienda del victimario, quien morirá fulminado. V. también Mainó, en capítulo dedicado a Mitología.
- Moái: esparcir, G.: myasãi.
- Moangusú: planta ut. en hechicería, sinónimo: hi'á pará va'é.
- Moatare'ỹ: enemistar.
- Mokondy, en Che remi mokondy: algo que suelo tragar o comer a menudo, M. T.
- Momoë: rastrear. V. Guaú. Mont.: momohe; Pái: movehe.
- Mondé: vestir, hacer encarnar. Ñande Ru Eté omondé ñande reé ayvú marangatú: nuestro verdadero Padre hace que encarne en nosotros (nos enfunda o viste) el habla bienaventurada (alma de origen divino).
- Ndaí: adv. equivalente al pikó, pipó G. Mavaë ndaí che reé oñemboesakuá va'é, ha'í: quién será, madre, el que me estaba atisbando? en Leyenda del Tupí. Lengua.
- Nupã: cazar peces con timbó. Yakã roinupã ta ko'ëro: mañana mataremos peces en el arroyo con timbó.
- Ñaë: adv. que parece corresponder al ñabe, jabe de Montoya; así, en tal manera. Nde yvoty-ry rami, ñaë, nde juká Mainó: en esta manera, Mainó, parece que te mareó la chicha, v. Guaú. Lengua.
- Ñaguarũ: mamífero carnívoro grande del que conservan memoria pero que, como en G., parece estar volviéndose legendario.
- Ñakãguairã: epífita de la fam. de las Cactáceas, ut. para curar heridas y fracturas.
- Ñakuãi: hijito.
- Ñakusã: pájaro llamado guyrá toro en G.
- Ñakyrã: cigarra, como en las demás ramas de la lengua. Especies: undí-undí, sinón.: yvakuri-já; vijeijé, sinón.: yvavijú já; ñakyrã kindí; kuaray pukú já; jarakati'á já; ñakyrã jae'ó; sinón.: yakã-já; guare'á.
- Ñakyrambói: cigarra-serpiente, monstruo volador ciego, que mata a su víctima con el aguijón, pero como vuela a ciegas, generalmente acierta un árbol, y no pudiendo extraer el aguijón, muere el monstruo y se seca el árbol.
- Ñande Ru Vusú: el Creador. V. Mitología, y egãí, en este Vocabulario.
- Ñañí: a menudo emplean esta forma de ñaní = correr.



- Ñapykaní: ave de presa muy grande, Mont., Mb. y Pái. Según uno de mis informantes, conduce a las almas hasta el paraíso de Ñande Ru Vusú: Ñapykaní ypy omboú Yapú Guasú va'é ko katú re, Ñande Ru oí va'é ápy, ogueraá águã ñand'ayvú = el de los Truenos Ruidosos envía al Aguila Primigenia a este cielo (cercano) en donde reside Nuestro Padre para que conduzca a nuestra habla-alma (alma de origen divino).
- Ñati'uná: planta llamada kapi'uná, kapi'iuná en G. Mont.
- Ñativô: hamacar. G.: ñatimói; Mb.: ñachivã.
- Ñembohape: locución que aplican a los insectos que se convierten en crisálidas antes de asumir la forma perfecta. De la rata y la laucha también dicen oñembo-hapé = se hacen de camino, eligen su propio camino por creer que, al aproximarse la muerte, se convierten en murciélagos grandes y chicos respectivamente. Mb.
- Ñembo-esakuá: atisbar, pispar. V. Leyenda del Tupí, en Lengua.
- Ñemo-ñondeguá: adoptar como guía, hacer que a uno le sirva como conductor. V. Mainó, en Mitología. Es evidentemente, versión modificada de ñemo-tenondeguá.
- Ñendú: escuchar el ruido de. Ojoguero'á ñendú: se escuchó el fragor de la lucha, en la Leyenda del Tupí. Lengua.
- Ñengaraí: cantar, entonar (seres humanos y pájaros).
- Ñeroingatú: abstenerse de. Oporaíva oñeroingatú juky gui, ñandy gui: el cantor (dirigente espiritual) se abstiene de sal y grasa. El equivalente mbyá es: ombo-ajá juky, ñandy.
- Ñe-takambiró: escaldarse las entrepiernas (corriendo); G.: takamby jepiró.
- Ojoupí: juntos, en compañía de. Ojoupí rupi or'ayvpu rō: cuando conversamos, hablamos el uno con el otro.
- Okavusú: el paraíso de Ñande Ru Vusú. V. Mitología, Danza.
- Okó: ves que! Oú mbyá, okó mboapy oú chirū: vienen los Mbyá; allá vienen tres compañeros (no ves que... etc.). Chirū = Mbyá.
- Okuápy: Mont.: oquápa; G.; hína. Mba'é pa ojaó okuápy? Oka'apí okuápy: Qué está haciendo (qué se dedica a hacer?) Está carpiendo.
- Oúpy: forma de continuidad del verbo u = estar, empleado generalmente con el significado de estar tendido. Omanó raí raí ma ko aechá oúpy: he visto que está ya (tendido) casi muerto.
- Peroguy: pájaro llamado perukué y peru-tavy en G.
- Pindo-vy-jú: palmera pindó eterna. V. Mitología, Danza.
- Pirakaná: hierba medicinal. G.: clavel del campo.
- Pirakañ: esp. de pez.
- Piraypá: agua donde pescaba. V. Guaú, Lengua.
- Piritáu: ave mítico. V. Mitología.
- Pirú-pirú: esp. de pájaro.
- Pokyty: cazar peces (en aguas muertas) con plantas ictiotóxicas. Ñañopí yvyrá vaí jai-pokyty aguã ykué ko'ëro: descortecemos "candelón" para cazar peces mañana en la laguna.
- Poyú: compasión, recelo, Mont. Ñande Ru Kuaray ore rejá, mba'é poyú py, roporaí aguã pende reé: nuestro Padre común, el Sol, por compasión (a los seres) nos dejó para que cantásemos por vosotros, dicen los oporaíva.
- Pupú guasú: mariposa azul grande, Mb.: popó.
- Pyejá: dejar huellas, escarbando. Jaguareté opyejá: el jaguar escarba la tierra.
- Pykumbé guasú: pájaro llamado kangué rasy en G.
- Pyguaó: planta de hojas grandes, G.: peguahó.



- Pytaguã: pitogué, bien-te-veo. Como entre Mbyá y paraguayos, con sus gritos anuncia que hay una mujer embarazada en la vivienda.
- Ri ty: frase equivalente, más o menos, al niko G. 'Y ri ty ndo-asá kuaái: (el hecho es que) no pudo cruzar el agua.
- Ro-je-poverá: iluminar con la luz de los relámpagos. Nde jepoverá: la luz de tus relámpagos (invocación a Tupã).
- Ro-pu'ã: aquello que hace que nos irgamos, el pecho, asiento del alma: ayvú.
- Saikã: esp. de pez, M. T.
- Sakaraguá: avecilla llamada masakargua'í en G.
- Sariguái: un marsupial.
- Suréi: nombre de pájaro, empl. como patronímico.
- Syvirandó: gramínea de hojas largas y anchas, llamada kusuvirandó por Montoya, y kuchuvirandó en Mb.
- Taichichí: un pajarito amarillo.
- Tañê: apresurarse, G.: tage. V. Kusuvá.
- Tajá: cima, cúspide, cogollo. Guevívy ojupí Añáy mbokajy re, ovaê itajápy: con el culo hacia arriba trepó Añáy al cocotero, y llegó a la cima. Hu'yvarã tajakué: cogollo de hu'yvarã, una planta medicinal.
- Tambeju'á: esp. de chinche grande, Mont., Mb., Pái.
- Tanambí: mariposa. T. keraí: una mariposa nocturna. Hy'apoty'á: una negra grande. Mba'erakuã'úry, nocturna muy grande que según un informante, deposita sus huevos en la takuá-pí (Merostachys). Cuando cae al fuego, anuncia la caída de un venado en la trampa. Pereká: una parda moteada que emite sonidos al volar, llamada tapereká en Mb. Como en Mb., muchas llevan nombres de pájaros. V. Pupú, Mba'erakuã'úry.
- Taperá: esp. de halcón.
- Tapoysy: resina o goma que fabrican ciertas abejas. Jate'í tapoysy kué: resina o goma de la colmena de las abejas jate'í, ut. en medicina.
- Ta, ta, ra kó: frase que traduce asentimiento, conformidad, empleada en el exordio a la danza. V. Hỹ je, ra ko. Danza.
- Tatá ravijú: brazas. Nande Ryke'y omoãi mba Chapirẽ rataypy, Ju'í ma ho'ú tatá ravijú: nuestro hermano mayor (el Sol) desparramó el fogón de Chapirẽ (esp. de buitre) y Rana tragó brazas. Mito del Robo del Fuego, versión de Alejandro Larrosa.
- Tata'urã: gusano grande cubierto de lana urticante, sinón.: mandyjú rasó = gusano del algodonerero.
- Tatukuá reté: madriguera grande o "colonia" de armadillos, llamada tatú capilla en G.
- Tavikuá: especie de abejitas, según un informante sinónimo de eirovaña (tumbykyrasá en G.), según otro, nombre mbyá de esta abeja. En la versión del Mito de los Gemelos de Alejandro Larrosa, Kuaray (Sol) hizo que estas abejas surgieran en un hueco del horcón de la vivienda para que Jasy (Luna) se consolara tomando su miel cada vez que lloraba, añorando a la madre que había sido devorada por los Jaguares Primigenios.
- Tay: hormigas. Tay rasy, llamadas guaikurú en G. Tu'í ary. Tarapapã, una negra grande. Tarakutí, hay tres especies. Ysá, hormiga comestible, Mont. y Mb.
- Temboá: guía, G.: tembó. Jety remboá: guía de batatas.
- Teña'etangué, o ña'etangué: tubo de cera que conduce a la colmena de ciertas abejas. Eirovaña reña'etangué: el tubo de la colmena de estas abejas (es medicinal).



- Te'õ'ã: convulsión, ataque epiléptico, Mont., Mb., Pái. Como los Pái, atribuyen el mal a la inobservancia de las reglas que referente al consumo de la caza dejaron los dioses. V. Mba'eguá, utilizada entre otras cosas, para prevenir la te'õ'ã.
- Te'ondé: deseo, ganas de morir. 'Eondé ri ty aé!: Qué ganas tuvo de morir!, dicen refiriéndose a la pieza tomada por el compañero, dando a entender que el haberla tomado no se debe a su destreza, sino al deseo del animal de suicidarse!
- Te'ondé-já, en mbore re'ondé-já: sobrenombre de un pájaro que anuncia que hay un tapir en las cercanías.
- Téry: nombre. V. Mitología.
- Tiko'ë: pájaro llamado también kúi-kúi rovajá.
- Tikuméi: un pájaro.
- Tetyvã: pierna. Amambái retyvã-kaũ: helecho de piernas (tallos) negras, el culantrillo.
- Tingasú: pájaro llamado tujakué en G.
- Tiriko-jú: el Tiriko Eterno. V. Guaú, Lengua.
- Továí: en la orilla opuesta, allende. Yakã rovái: en la otra orilla del arroyo, Mb. mboypyri en G. y según Montoya.
- Tuí: está. Upépy aechá tuí kurí: ví que hoy estaba allí.
- Tukú: langostas. Especies: t. pirotó. T. chĩrĩrĩ, sinón. ka'ajá, en G.: tukú esperanza. T. chyry: langosta de alas coloradas.
- Tupichúa: v. jepotaá en este Vocabulario, y Leyenda del Tupí, Lengua.
- Tú réi: interjección que traduce sorpresa. Tú réi, mba'é meguã va'é re-japyraá rejúvy!: Caramba, vienes saltando por sobre esa cosa maldita!, exclamó Kuaray a su hermano menor, al saltar éste el arroyo en el que habían destruído a los Añáy. M. G.
- Tuti'á: bejuco muy espinoso, Mont.
- Tyró: pájaro llamado piririguá y pilincho en G.
- Tyvasá: título que emplea aquél cuyo hijo fué bautizado, al dirigirse al oporaíva que lo bautizó, y vice versa.
- Uvandaguy: nalgas.
- U-vẽ: ¡Dios mío! ¡Socorro! U-ve, che memby aechanga'ú eté va'é ou jey ouvy!: ¡Dios mío! Mi hijo a quien tanto añoraba viene llegando. M. T.
- Vy'ajá: medicamentos que producen bienestar, contento.
- Vyteri: Todavía. G.: gueterí; Mb.: poderi.
- Yasaá: puente. Mont., Mb. y Pái: yryvovõ.
- Ygarapé: camino que conduce al río. V. Guaú, Lengua.
- Yñyi: punta bifurcada de la flecha, Mb.: añái. Kuaray omombó hu'y, áry oñyvõ, oñyvõ hu'y iñyñyi py jey: Sol lanzó una flecha clavándola en el paraíso, y clavó otra flecha en la punta de la primera. M. G.
- Yrupé aí: pajarito llamado toky capatá en G.
- Yryapy: lugar donde nace un curso de agua.
- Ysypó pirevovó: bejuco utilizado, según un informante. en hechicería.
- Ytoví: un pez.
- Yvakurí: pakurí, la Rheedia brasiliensis.
- Yvovy: la mandioca amarga.
- Yvypy: pié, base del tronco, Mb. Pindó yvypy: base del tronco de pindó. Pindó yvymá: pindó de base grande, extensa.
- Yvyraevé: el samuñ.
- Yvyrá pirirí: árbol chispeante, nombre del urunde'y pará, ut. según un informante, en hechicería.
- Yvyrá poty: invocación para desviar una tormenta, v. Mitología.



Yvyrare'yi: árbol llamado candelón en G., ut. para cazar peces.

Yvyratái: corazón de yvyrapepē (Holocalyx Balansae), ut. en hechicería.

\* \* \*

1) Los Guaraní del Ypané utilizan la palabra Pái en sus textos míticos, siendo el título empleado por los dioses al dirigirse la palabra; no es, como se ha dicho, una versión guaranizada de **compañero**, sino de origen autóctono, como lo demuestran datos lingüísticos contenidos en sus propios textos y los de otros grupos. Varios de ellos me dijeron que aceptarían ser designados con el nombre de Pái, y admitirían también el nombre de Ka'ayguã, por su relación con ka'á (yerba), pero en cuanto a Kayuá y Caiova que también se les aplica, manifestaron ignorarlos. Preferirían, sin embargo el nombre de **Tavyterã**, habitantes de Tavyté, el pueblo del centro (de la tierra), motivo que me obliga a agregar un nombre más a la extensísima lista empleada ya para designar a los Guaraní del Paraguay. — En cuanto a los Mbyá, en trabajos anteriores he aventurado la opinión de que posiblemente sean una parcialidad guaranizada.

2) En Caaguazú, só que produjo muy bien efecto la lectura de una pastoral del Obispado de Villarrica condenando la discriminación racial, pero no la he oído comentar en ningún otro pueblo de la diócesis, como tampoco en Itakyry, que pertenece a la diócesis de Encarnación.

3) Los Mbyá, en casos similares, invocan a Tupã como "el que hizo florecer los árboles": Tupã katupyry kuéry, yvyrá mbopoty aré, yvyrá poty mbo-jerá aré; a'é ramo, Jeguakáva rekó rayú py oguatá ma Tupã Rekoé kuéry, yvyrá iñe'é avaeté va'é re oñembo-chí, ojaká, oi-porapy = los Tupã dóciles son los que hicieron florecer los árboles, que hicieron que las flores de los árboles se abrieran; por eso los Tupã de naturaleza fiera caminan, por amor a los hombres lanzan rayos contra los árboles de alma maligna, los reprenden, los fulminan.

4) El colibrí, además de ocupar un lugar destacadísimo en el Mito de la Creación, es para el Mbyá **mymbá porã imbojeroviapy**: animal bueno (divino) a quien se otorga confianza. Yvaroká porã me guá Maino'i oguero-guaú oñembo'é porã 'í va'é: al Colibrí del paraíso principal le entona endechas el dirigente o shaman. Y también: Kyringué 'í ñevangá á rupá oguero-jerojy Maino'í, achojáva miri rokáre oñevangá, akykué rupi oñevangá aguã mitã = en el espacio destinado a los juegos de los pequeños, Colibrí hace reverencias (danzando); juega en el espacio que rodea la morada humana, para que despues de él jueguen las criaturas. — Para el Pái: Chirinó ojeroký nde róy py, Tekó Jary remimboú = danza en tu vivienda el colibrí, enviado del Dueño del Ser o alma. Y: Chirinó, tesa-pysó rembi-jokuái voi = el colibrí es, efectivamente, el mensajero del vidente o shaman.

5) Para designar la danza ritual, el Chiripá utiliza la palabra **jeroký**, cuya etimología denota su carácter religioso: ky, tierno, raíz de la que también se deriva **mongý**: engalanarse, embellecerse (Montoya). En un poema Pái recogido por el Prof. Egon Schaden de São Paulo, un shaman describe como embelleció o rejuveneció su cuerpo: gueté omongý, trasladándose al paraíso. Como en guaraní paraguayo, **ohó baile hápe** significa, para el Chiripá: fué a un baile profano, promiscuo, pero no a la danza.

6) Así como los Chiripá rinden culto a Kavusú, la Avispa Grande, los Mbyá consideran a Kavy Jú, Avispa Amarilla o Eterna como insecto privilegiado: mymbá porã imbo-jeroviá pý. Kavy Jú yvaroká porã my Ñamandú opu'ã ma vy, Jeguakáva roká gui oó guú yvaroká py, omombe'ú



guú py Jeguakáva pu'ã ha rekó. A'égui oó jyy okápy, oguero-guaú mitã ñevangá á rupá: Avispa Eterna, en cuanto Ñamandú se levanta en las afueras de la casa del cielo (cuando sale el sol), se va desde los alrededores de la casa de los Jeguakáva al paraíso de su padre y le cuenta como se han levantado los Jeguakáva. De allí regresa a la casa (de los hombres) y entona endechas en el espacio destinado a los juegos de los niños. Huelga decir que los dirigentes (oñembo'é porã 'í va'é) interpretan las endechas que entona Kavy Jú. — En los textos Pãi, el papel desempeñado por Kavusú chiripá y Kavy Jú mbyá se asigna a Mberú Kaguá: Ñande Ru Pavē roká omopotĩ, Ñande Ru Pavē remimboú Mberú Kaguá = limpia las afueras de la casa de nuestro Padre universal, Mberú Kaguá es enviado por nuestro Padre universal.

7) Entre los Mbyá, las flechas utilizadas con fines rituales carecen, a veces, de plumas, en prueba dicen, de que aún no han sido utilizados para ofender a nadie; se designan con el nombre de **guyrapá mirĩ potýra** = flores del pequeño arco. A una danza de **araguyjé pyaú** (año nuevo) que presencié hace años, varios de los participantes trajeron tantas flechas sin plumas como miembros masculinos tenían sus respectivas familias. Estas flechas fueron colocadas de punta sobre pequeños asientos de madera de cedro: **apyká**, con la otra punta apoyada contra la pared de la vivienda. El dirigente de la danza sopló sobre cada manojo de flechas con humo de tabaco ritual, y asiendo la **hu'y má** (manejo de flechas) en la mano danzó, invocando por turno a los cuatro grandes dioses del olimpo mbyá-guaraní, más o menos en estos términos: Guyrapá mirĩ potýra, Ñamandú Ru Eté oikuaá va'ekué Jeguakáva pe, kova'é py'aguachú oikó aguã; ikuái rivé va'é, tembiechá 'eỹ, pytũ reeguá kuéry, oñendú rivé va'é oguero-py aguachú aguã jeguakáva porã = flores del pequeño arco, conocidas (concebidas) por el verdadero Padre Ñamandú para los que llevan el jeguaká (los Mbyá), para que mediante ellos hubiera valor; para que a los seres ociosos (duendes), a los seres invisibles, a los habitantes de la noche, a los que se oye solamente (sin verlos), los que llevan el **jeguaká** hermoso los afronten con valor. En ambas danzas se encuentran los mismos elementos simbólicos, bajo distintas formas:

I. **Chiripá**: hu'y mirĩ, la flecha ritual (con plumas de papagallo, la que he visto), literalmente: flecha pequeña.

I. **Mbyá**: guyrapá mirĩ potýra, flecha ritual, sin plumas, literalmente: flor del pequeño arco. Conviene recordar que en mbyá-guaraní **ne remi-mbo-guyrapá** significa: aquél a quien tú (Dios) proveiste de arco, y se emplea en los textos míticos con el significado de hombre, humanidad masculina.

II. **Chiripá**: kurusú, sinónimo yvyra'í, soporte de la flecha ritual. **Yvyra'í**, en los textos guaraníes en general, es el emblema del poder masculino.

II. **Mbyá**: apyká, de cedro, soporte de la flecha ritual. Apyká, tanto en mbyá-guaraní como en pãi, es emblema de la concepción, la encarnación, el nacimiento, tanto de dioses como de seres humanos. **Oñembo-apyká**: se provee de asiento, se encarna, nace.

III. **Chiripá**: kãguí o chicha.

III. **Mbyá**: humo de tabaco ritual, emblemático de **tatachiná**, la neblina vital, el origen de todo; en pãi: jasukávy.

IV. **Chiripá**: kãguí potý, flor de la chicha, que nace de la chicha mediante la danza y la intervención del oporaíva o cantor.

IV. **Mbyá**: el mismo nombre de la flecha ritual: guyrapá mirĩ potýra = flor del pequeño arco, que nace o se provee de asiento: **oñembo-apyká**



en la danza, rodeada de **tatachiná rekó achy** (semejante a tatachiná imperfecto) o humo de tabaco, emblemático de tatachiná o jasuká (pái), el origen de todas las cosas. Puede deducirse que, así como para el Mbyá el humo de tabaco ritual simboliza a tatachiná, el origen de todo, la chicha o kãguí simboliza para el Chiripá este mismo "elemento vital".

Por su probable relación con el tema, debo agregar que a la misma fiesta mbyá que presencié, las mujeres aportaron mbyotá o tortas de maíz, una torta para cada miembro femenino de la familia, las que, colocadas sobre takuapé o anaqueles similares a la yvyrapé o "altar" chiripá, pero hechos de cañas, fueron también consagrados por el dirigente de la danza, con estas palabras: Jachukáva popyté rakã potý ñemo-mba'é-apó, ha'é ramo, Tuú tenondeguá, i Chy tenondeguá tomo-ñangarekó gua'y mbový'eý yvaroká ro ogueno'ã va'é Jachukáva renondé pukú rã = son obras de las ramas floridas de las manos de las Jasukáva (cosas hechas por los dedos de las mujeres); por consiguiente, su Primer Padre, su Primera Madre hagan que sus innumerables hijos que albergan en los alrededores de la Casa del Cielo cuiden del porvenir largo de las Jasukáva (mujeres). Estas tortas o mbyotá fueron después distribuidas, pero evitando que fueran consumidas por las familias de las mujeres que las habían hecho, sino por otros.

Consigno estos datos porque demuestran que los elementos de juicio conservados por Mbyá y Chiripá se complementan y que reuniéndolos y analizándolos sería factible — prescindiendo de toda hipótesis de índole psicoanalítica, cuyo valor fuera difícil o imposible confirmar — intentar una interpretación científicamente valedera del simbolismo de la danza guaraní.







## O PAPEL DAS ASSOCIAÇÕES JUVENIS NA ACULTURAÇÃO DOS JAPONÊSES

**Ruth Corrêa Leite Cardoso**

(Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo)

### I. "Issei" e "Nissei" no Brasil

A imigração japonesa em nosso país tem ainda uma curta história. Iniciada no começo deste século (1908), não chegou a ser interrompida, apesar de ter passado por períodos de forte baixa. Ao mesmo tempo que era estimulada pelo governo japonês, tinha de sujeitar-se a uma política descontínua do governo brasileiro, reflexo de opiniões divergentes sobre a capacidade de assimilação do imigrante amarelo. Exemplos dessas opiniões contraditórias encontramos-as em numerosos artigos de jornais e na Revista de Imigração e Colonização publicada pelo Conselho de Imigração e Colonização<sup>1</sup>.

Deste modo, estabelecido o critério das quotas de imigrantes de acordo com a porcentagem já entrada no país, o grupo japonês no Brasil nunca se tornou muito numeroso, apesar dos estímulos que existiam no Japão a favor da emigração.

Segundo os dados do Censo de 1950<sup>2</sup> temos um total de 329.082 amarelos presentes em nossa população, e podemos aceitar este número como representativo da situação da colônia japonesa em nosso país, uma vez que não houve outra imigração de povos mongolóides que ultrapassasse o limite de casos esporádicos e individuais. Isto se confirma pela análise da distribuição dessa população pelas unidades da Federação<sup>3</sup>; os Estados que receberam imigrantes japoneses são os que têm grande número de amarelos, ao passo que nos outros o total é insignificante.

Torna-se necessário lançar mão deste recurso por não dispormos de dados que permitam agrupar nacionalidades; e mesmo que existissem, não seriam satisfatórios para os nossos fins, porque estamos interessados nos descendentes dos japoneses, que, tendo nacionalidade brasileira, não se isolam dos totais gerais dados para a população brasileira.

Os quadros que se referem à côr são, pois, os que ainda nos podem ajudar a apresentar o problema.

A distribuição do grupo de amarelos por sexo e idade (quadro 2) indica uma lenta e contínua diminuição da população nos grupos de idade mais avançada. Significa isto que não há concentração em grupos de idade madura, em que o homem tende a imigrar, mostrando que a imigração japonesa foi fundamentalmente familiar.



## QUADRO I

População amarela segundo sexo por unidades da Federação  
1950

Unidades da Federação	homens	mulheres
Guaporé .....	1	—
Acre .....	7	3
Amazonas .....	308	249
Rio Branco .....	1	—
Pará .....	465	410
Amapá .....	2	—
Maranhão .....	17	17
Piauí .....	4	5
Ceará .....	10	10
Rio Grande do Norte .....	11	5
Paraíba .....	22	24
Pernambuco .....	52	31
Alagoas .....	6	2
Fernando de Noronha .....	—	—
Sergipe .....	1	3
Bahia .....	99	57
Minas Gerais .....	1226	1031
Espírito Santo .....	21	3
Rio de Janeiro .....	1364	1120
Distrito Federal .....	700	332
São Paulo .....	145099	131752
Paraná .....	20546	18598
Santa Catarina .....	26	25
Rio Grande do Sul .....	276	219
Mato Grosso .....	1976	1673
Goiás .....	633	530
Total .....	172978	156104

A distribuição neste grupo repete o movimento da distribuição total da população, isto é, não se trata de grupo formado principalmente por homens adultos. Podemos afirmar, e a história dos imigrantes o confirma, que os japoneses vieram para o Brasil com suas famílias, para a agricultura; e se localizaram em algumas regiões, onde por compra ou arrendamento de terrenos se reuniram em núcleos de convivência, situação que, pelo relativo isolamento desses núcleos, facilitou a manutenção de certos padrões da cultura de origem.

Tratando-se, porém, de imigração familiar, logo veio a colocar-se o problema da educação dos descendentes, e os velhos imigrantes, “issei” na designação japonesa, pretenderam tornar o “nissei” um herdeiro da tradição cultural japonesa.

O papel da família na educação nipônica é muito importante, e à total autoridade paterna cabe formar o espírito de disciplina e obediência nos mais jovens. Esta parte da educação foi e é cumprida pelos “issei”, e para



## QUADRO II

### População amarela, por sexo e grupos de idade 1950

Grupos de idade	População amarela presente				Total da população presente			
	Homens	%	Mulheres	%	Homens	%	Mulheres	%
0 a 4 anos	28.425	16,43	26.737	17,13	4.235.876	16,36	4.135.004	15,87
5 a 9	25.788	14,91	24.292	15,56	3.560.850	13,76	3.454.677	13,26
10 a 19	38.601	22,32	37.449	23,99	5.809.235	22,44	6.001.647	23,03
20 a 29	26.467	15,30	24.761	15,86	4.414.772	17,06	4.708.638	18,07
30 a 39	20.319	11,75	16.276	10,43	3.145.715	12,15	3.140.337	12,05
40 a 49	14.619	8,45	11.732	7,52	2.246.107	8,68	2.119.252	8,13
50 a 59	11.440	6,61	9.402	6,02	1.360.580	5,26	1.289.734	4,95
60 a 69	5.762	3,33	3.994	2,56	728.802	2,82	722.666	2,77
70 a 79	1.176	0,68	1.045	0,67	247.755	0,96	297.415	1,14
80 e mais	163	0,09	214	0,14	81.432	0,31	127.271	0,49
Idade ignorada	218	0,13	202	0,13		0,21		0,24
Total	172.978		156.104		25.885.001		26.059.396	



complementá-la apareceram as escolas japonesas, com professores, currículos e programas iguais aos do curso primário japonês. Antes da guerra essas escolas funcionavam abertamente, com seus 6 anos de ensino, tanto em zonas rurais como urbanas, onde houvesse um número de japoneses suficiente para mantê-las.

A sua função principal era ensinar o japonês, informar o aluno sobre o Japão, desenvolvendo o sentimento de patriotismo e civismo, e complementar o papel da família na imposição de uma disciplina rígida e de uma consciência de superioridade racial e cultural.

Porém, o "nissei", mais que seus pais, é obrigado a ultrapassar este círculo fechado de convivência, e se nas cidades consegue isto mais cedo, através do grupo de brinquedo e vizinhança e da frequência ao "Grupo Escolar" concomitante à da escola japonesa, em zonas rurais mantém-se muito mais ligado à família e ao núcleo japonês, mesmo quando frequenta o curso primário, onde aprende o português.

De qualquer forma, já bem cedo certos problemas se colocam ao "nissei": o aprendizado do português, o ajustamento a um regime escolar diverso, a convivência com colegas e amigos. Desde então, ele começa a viver em dois ambientes distintos.

Não podemos, entretanto, caracterizar tão simplesmente a situação, admitindo dois polos opostos: a família japonesa e a sociedade brasileira. Mesmo dentro de sua família, encontra o "nissei" estímulos para um entrosamento no meio brasileiro, que se traduz principalmente por uma exigência de êxito profissional. Como todo imigrante, o japonês pretende uma rápida ascensão, e espera dos filhos sucesso econômico ou adoção de uma carreira que lhe garanta "status" mais elevado. Esta expectativa exige um relativo entrosamento dos jovens à sociedade brasileira, levando o "nissei" a aprovar e admitir um círculo de convivência, fora da família, em que age como brasileiro.

Observa-se mesmo uma seleção intencional dos pais, escolhendo um ou alguns dos filhos para continuarem os estudos depois do curso primário e da escola japonesa. Tal escolha é feita na base da maior vontade de estudar, do aproveitamento na escola, enquanto aos outros filhos, principalmente ao mais velho, cabe continuar os negócios da família, e encarregar-se de sua manutenção. O filho mais velho, herdeiro da autoridade paterna, deve estar muito ligado aos padrões familiares tradicionais, enquanto os outros têm oportunidade de encontrar uma profissão urbana. Essa regra não é rígida, e muitas vezes o primogênito recebe também instrução escolar completa, podendo então exercer uma profissão que lhe permita independência. O que interessa ressaltar, porém, é a dupla orientação que tem o "nissei" mesmo dentro da sua família: pressão para tornar-se um membro da comunidade japonesa e, ao mesmo tempo, expectativa de que através de uma formação profissional consiga ascender na escala social.



O simples fato de existir na comunidade japonesa a designação “nissei” para distinguir os descendentes de imigrantes, sugere que lhes é atribuída uma posição particular e que não se espera necessariamente a sua participação total na cultura japonesa. Segundo Hiroshi Saito<sup>4</sup>, “há mesmo certas pessoas que, sendo ‘nissei’, evitam o uso desse designativo e o fazem deliberadamente. Trata-se de uma prenoção que vem de longe do tempo em que a relação issei-nissei era inversa à de agora”... “O termo ‘nissei’ era, então, um sinônimo do que é ‘inferior’, do que é ‘submisso’, do que não é ‘puro’, e assim por diante”. Ainda segundo este autor, atualmente, talvez como consequência da guerra, os “issei” mudaram a sua atitude, admitindo que seus filhos são brasileiros, e exigindo deles apenas a manutenção de certos padrões japoneses. Isto corresponderia à perda da liderança dos velhos na colônia e a crescente prestígio da geração de “nissei”. “O chamado e tão debatido problema não foi, nem devia ser por sua natureza, um problema para o ‘nissei’, mas sim para o ‘issei’. Os fatos mostram que os últimos dois lustros representam uma seqüência de recuos e revezes para a geração japonesa. Da doutrina de ‘wakoi yosai’ (alma japonesa com sabedoria ocidental) ou, mais especificamente, ‘wakoi hakusai’ (alma japonesa com sabedoria brasileira), o ‘issei’ passou a abraçar nova teoria: ‘hakushu nitiyu’ (brasileiro em primeiro lugar e japonês, em segundo plano)”...<sup>5</sup>.

Este trecho mostra que no processo de aculturação dos imigrantes japoneses podemos reconhecer duas fases nítidas. A Segunda Guerra Mundial, pelos problemas que colocou, foi o marco divisor.

Os japoneses, súditos de um país do Eixo, sofreram, no período da guerra, uma série de restrições que criaram condições para essa mudança de atitude. O fechamento dos jornais em língua japonesa colocou os imigrantes num isolamento total, pois em sua maioria não conheciam o português, ficando, pois, sem notícias do desenvolvimento da guerra. Isto, aliado ao sentimento de orgulho e fidelidade que os ligava, até então, ao Japão militarista, possibilitou o aparecimento de movimentos chamados “vitoristas”, daqueles que não acreditavam na derrota do Japão.

Esses movimentos e as perseguições sofridas durante a guerra e enquanto perdurava a crença na vitória e na força do Japão, obrigaram o japonês a definir sua atitude de lealdade para com a pátria adotiva. O desmoronamento do Japão Imperial, guerreiro e invencível, e a fixação cada vez maior no Brasil, onde os imigrantes conseguiam algum sucesso, foram os fatores imediatos que obrigaram a uma consciencialização da ligação do “nissei” com o Brasil.

Nesta situação constituiu-se no seio da colônia japonesa todo um grupo de esclarecidos (“derrotistas”) empenhado em garantir ao “nissei” direitos que lhe eram negados pela autoridade paterna. O “Jornal Paulista” aparece depois da guerra (1-1-47), quando as publicações em japonês são novamente permitidas e, como representante desse grupo, no editorial de



inauguração, assim apresenta o seu programa: "...A colônia japonesa necessita encontrar uma diretriz acertada, baseada no conhecimento objetivo da realidade na qual se encontra. Deverá nascer daí uma nova cultura, uma nova mentalidade, coerente com o evoluir da nova era. Outro problema que a colônia deve encarar com seriedade diz respeito ao nissei". O nosso futuro está intimamente ligado com o que será o nissei doravante. Nisso, o ponto essencial está em convencermos-nos de que o nissei é brasileiro. E' necessário formá-lo digno cidadão brasileiro e empenhar-se na sua completa assimilação na sociedade brasileira" 6.

Estamos, pois, diante de uma situação especial, em que os imigrantes japoneses, vivendo os problemas do após-guerra, e em sua grande maioria influenciados pelas opiniões dêsse jornal e de líderes do grupo que representa tomaram consciência da marginalidade do "nissei", daí decorrendo maior tolerância com certas atitudes não conformes com os padrões tradicionais japoneses. Notamos, por exemplo, que o "issei" em São Paulo hoje não se opõe a que seus filhos freqüentem bailes em suas associações, usem o português quando não estão falando com pessoas idosas, e até mesmo o namôro é tolerado. Voltaremos a tratar, mais adiante, de como êste comportamento se impôs; aqui queremos apenas assinalar a sua existência, e a pequena ou nenhuma reação a êle por parte do "issei". Pudemos verificar estas condições de vida familiar dos japoneses através de entrevistas com "nissei" de ambos os sexos. Um índice significativo dessa tolerância é a reação do "issei" frente às associações de "nissei", pois êsses grêmios, promovendo bailes, oportunidades de namôro, independência das atividades dos filhos com relação aos pais, e mesmo críticas a certas atitudes dêstes, têm papel relevante na imposição dos novos padrões.

Nas entrevistas, quando o "nissei" não freqüenta associações e bailes, apresenta quase sempre razões pessoais 7, muitas vêzes afirmando que os pais aprovariam essa forma de convivência.

Em 70 entrevistas com "nissei" matriculados em escolas secundárias encontramos a seguinte situação quanto à reação dos pais à freqüência de associações de jovens, bailes e outras atividades recreativas:

#### Reação dos pais à freqüência de associações

	Masc.	Fem.	Total
Não há oposição da família .....	18	32	50
Não há oposição, mas não freqüentam associações por falta de tempo .....	5	2	7
Há oposição da família .....	3	4	7
Não responderam .....	1	5	6
Total .....	27	43	70

Isto significa que, de um total de 70 indivíduos, 57 não sentem oposição da família à freqüência às associações juvenis e casos há, mesmo



sendo o baile a única atividade que os interessa, em que têm a anuência dos pais. Isto não é absolutamente uma situação anormal. Grande parte dos membros das agremiações não participam ativamente de sua vida, mas apenas de suas festas e reuniões importantes, isto é, naqueles momentos em que elas funcionam principalmente como impositoras de padrões ocidentais e quase não se distinguem de outros grêmios recreativos.

A tolerância na família japonesa, que parece ter começado depois da guerra, indica que o "nissei" não vive em dois mundos diversos, a sua família e os grupos brasileiros que frequenta. Profundamente atingidos pelo processo aculturativo, os padrões de comportamento familiar japoneses não apresentam mais a antiga coerência; assim, os jovens ficam colocados entre dois polos de influências, que, porém, não podem ser identificados com a família e os grupos brasileiros, representados especialmente pela escola, como se tem pensado até agora<sup>8</sup>.

Não é só a geração de "nissei" que se vai aculturando, é um processo geral que atinge toda a colônia, criando, por isso mesmo, condições especiais de vida para os jovens colocados entre dois mundos culturais superpostos e não paralelos.

Continuam os "issei" a pensar em termos da "alma nipônica" que querem transmitir aos seus filhos, mas ao mesmo tempo a ambição de êxito econômico que trouxeram como imigrantes e a valorização das profissões liberais e das atividades intelectuais fazem deles educadores vacilantes e não rígidos impositores das "virtudes nipônicas" como nos primórdios da imigração.

O "nissei", consciente de sua posição marginal, define-se como membro de um grupo isolado e nunca se identifica com os brasileiros<sup>9</sup>. Aceita a valorização da etiqueta japonesa, do domínio sobre si mesmo, da submissão aos mais velhos, e considera-se na obrigação de viver conforme estas expectativas, porque o seu próprio sucesso depende principalmente da colônia e das oportunidades que através dela lhe forem concedidas como profissional. O seu êxito é medido dentro e com relação à colônia japonesa. Porém, pela sua formação e para que possa gozar de certos direitos, deve o "nissei" viver como brasileiro, e a escola, os amigos, a sua iniciativa pessoal entre outras "virtudes ocidentais" é que lhe vão garantir sucesso e prestígio, mesmo dentro do grupo de imigrantes. Basta lembrar quem são os líderes da colônia atualmente (deputados, engenheiros, advogados etc.), e a orientação do jornal de maior prestígio na colônia, o "Jornal Paulista", para vermos que isto é verdade. É o que assinala Saito<sup>10</sup>: "Toda essa transformação paulatina na atitude do 'issei' para com 'nissei' mostra uma seqüência de mudanças que implicou na perda de terreno para o primeiro. De fato, o chamado problema de 'nissei' traduz-se em como racionalizar o retrocesso do 'issei'."

Foi esse crescente prestígio dos mais jovens que possibilitou o aparecimento de associações juvenis independentes, que se constituíram sem a



participação dos "issei" ou se libertaram de sua tutela, para defender e dar prestígio ao "nissei", reunindo todo um grupo com os mesmos problemas e as mesmas necessidades.

## II. Associações de "nissei"

Sob a rubrica associação de "nissei" reuniremos clubes e grêmios bastante diversos quanto a sua finalidade, mas que agrupam os jovens "nissei" em atividades organizadas, propiciando a convivência.

Verificamos que existe um grande número de clubes recreativos e esportivos, organizados e freqüentados por jovens descendentes de japoneses. Academias de judô, grupos de pingue-pongue, times de baseball, congregações religiosas e associações culturais são formas que essas agremiações étnicas comumente assumem. A explicação do grande número de associações em relação à população de "nissei" pode ser procurada nos incentivos inerentes à cultura japonesa. Tradicionalmente os japoneses se organizam em agrupamentos por idade, com funções definidas, e os "seinen-kai" ou "seinen-dan" (agremiação de jovens) foram reorganizados modernamente e aproveitados para a política nacional e militarista dos governos contemporâneos. Este fato é assinalado para o Japão por Stoetzel, na seguinte passagem: "Traditionnellement, les jeunes japonais sont groupés en organisations qui leur sont propres. Si les administrations autoritaires, à l'époque contemporaine, ont ranimé, renforcé et réorganisé dans un esprit national ces associations de jeunes, elles ne les ont nullement créées et n'ont fait au contraire que tirer parti d'un trait culturel très ancien et durable de la société japonaise" <sup>11</sup>.

A imigração japonesa no Brasil data deste século, e os imigrantes, trazendo do Japão de pré-guerra aquele espírito militarista, valorizavam as associações juvenis a tal ponto que elas apareceram em número bem maior que as associações de senhoras, de velhos, de meninos etc., que também existiam tradicionalmente e que, por sua vez, começaram a surgir no Brasil. Entretanto, se o "seinen-kai" conseguiu viver e espalhar-se por tôdas as zonas de população japonesa, foi não só porque os "issei" o desejavam, mas também porque se tornaram recursos de integração do "nissei" à sociedade brasileira, adquirindo assim função diversa da original. Daí o número de associações que existem hoje e que, apesar da diversidade de fins, reúnem sempre uma população exclusivamente "nissei", que enfrenta problemas comuns. Oferecem soluções aceitas pelo "issei" e pelo "nissei" quanto às formas de recreação, liderança e atividades culturais dos jovens.

Estamos muito longe de ter uma relação completa das associações existentes em São Paulo, cidade a que limitamos a nossa pesquisa. A lista que temos foi levantada através de entrevistas e consultas ao Jornal Paulista, e se certamente abrange as maiores e mais freqüentadas, deixa de lado



muitos grupos da periferia, que só um contacto mais prolongado permitiria localizar, porque geralmente reúnem os adolescentes de um núcleo de vizinhança, ocupando alguma residência particular para as suas atividades.

E' preciso distinguir entre êstes dois tipos de associação: o "clube" recreativo-cultural ou esportivo, com sede central e número grande de sócios, em geral bastante conhecido na colônia, e os pequenos grêmios em grande parte suburbanos que congregam um grupo de vizinhos, sendo em geral controlados pelos "issei". Êsses pequenos grupos são representativos de áreas de população japonesa, enquanto os "clubes" maiores, reunindo jovens de toda a cidade de São Paulo, e recém-vindos do interior, têm um quadro social bastante diversificado e não se ligam a uma área delimitada. Funcionam como grupos de idade que procuram a integração do "nissei", permitindo selecionar e impor certos comportamentos novos.

O fato de essas associações juvenis terem força para impor atitudes e comportamentos novos só o podemos compreender depois de conhecer o seu desenvolvimento.

Sabendo que o "seinen-kai", isto é, a forma tradicional de associação de jovens japoneses, aparece patrocinado pelos "issei" e diretamente controlado por êles, podemos avaliar o prestígio que gozava na colônia, e o interesse dos pais pelas atividades que seus filhos desenvolviam nesses núcleos.

Porém, como já foi assinalado, a Segunda Guerra Mundial foi um marco importante para a mudança de atitude dos japoneses, pois com as restrições a reuniões e a consciência da discriminação agora quase legalizada, muitas alterações foram ocorrendo naquelas instituições.

O "seinen-kai" foi se libertando da tutela do "issei". Seus diretores só podiam ser brasileiros; e os filhos de imigrantes, diante do impacto da declaração de guerra ao Japão, tomaram consciência de sua situação particular em razão de sua nacionalidade brasileira, atuando decididamente na direção dos clubes. O "nissei" pôde dar-lhe outra orientação, de certa forma atualizando as suas atividades.

Afastados os velhos "issei" dos conselhos e das diretorias, os "seinen-kai" enfrentaram um problema de sobrevivência, porque não tinham meios para resolver suas necessidades econômicas. E a sua independência só foi possível na medida em que certas atividades novas se foram desenvolvendo, tais como bailes, concursos de beleza, jogos de futebol ou baseball, que pudessem oferecer alguma renda. Ainda hoje estas atividades são importantíssimas para a manutenção desses clubes, apesar de contarem sempre com a ajuda dos "issei" esclarecidos.

Conseguida esta independência econômica e enfraquecida a dominação dos "issei", os "nissei" transformaram os "seinen-kan" em clubes recreativos capazes de atender à segunda geração de japoneses num momento em que a consciência de uma definição de nacionalidade se impunha.

Tal é, em traços gerais, a história de quase todas as atuais associações de São Paulo. Representa bem a transição das relações "issei"- "nissei",



dando ao último um crédito de confiança. E por que lhe foi concedido este crédito? O entrosamento do "nissei" à vida urbana exige dêle um grande esforço, porque o adolescente recém-saído de uma família de camponeses tradicionais e herdeiro de padrões culturais estranhos, deve vencer muitas barreiras até que possa ajustar-se convenientemente a certas condições rotineiras da vida urbana. A família japonesa, oferecendo, como já vimos, alguns incentivos ao ajustamento, falha como agente integrador; o agrupamento de jovens passa a exercer esta função, reunindo a geração afligida por problemas comuns e tentando oferecer soluções. Com a sua transformação funcional, o "seinen-kai" tornou-se uma instituição capaz de responder às necessidades de integração dos jovens "nissei" à sociedade mais ampla.

O êxito profissional dos jovens, que é uma meta na educação familiar do "nissei", depende desta integração aos ideais de comportamento da sociedade brasileira; para possibilitá-la, as associações oferecem aos "nissei" oportunidades para se adaptarem a seus papéis ocidentais.

Segundo Eisenstadt<sup>12</sup>, os grupos de idade aparecem em sociedades em que a família não constitui a unidade principal da divisão social e econômica do trabalho, e onde o indivíduo deve aprender papéis não ensinados pela família. Pode-se dizer, segundo este autor, que os grupos de idade constituem uma esfera de conexão entre a família e outras esferas institucionalizadas da sociedade. Para o nosso caso, a análise de Eisenstadt é bastante explicativa, mostrando bem a posição das associações juvenis na situação de contacto observada em São Paulo. A família patriarcal japonesa está se dissolvendo como unidade econômica, sob a pressão do processo de urbanização e da preocupação de ascensão social decorrente da situação de imigrantes. Os filhos procuram uma profissão urbana ou tornam-se donos de pequenas propriedades agrícolas, onde residem e constituem família, desligando-se do núcleo familiar. Por isso, a continuidade dêste como unidade econômica, está em perigo. Por outro lado, o grupo familiar não é capaz de preparar os filhos para os papéis que terão de desempenhar como adultos. A família deseja e incentiva a procura de uma profissão urbana, mas não pode preparar a integração dos jovens à sociedade brasileira, condição necessária ao êxito.

Tal situação cria para as associações uma função específica: abrigar o "nissei", fornecendo-lhe pelo menos padrões de comportamento adequados. É desta maneira que estão agindo os "clubes", permitindo e valorizando condutas outrora vedadas ao "nissei", tais como: dançar, participar de festas ocidentais, concursos de beleza etc. E, mais ainda, dando-lhe um núcleo de convivência em que se usa apenas a língua portuguesa, cujo domínio é condição importante para o sucesso nos cursos escolares e na vida profissional.

Atualmente, todas as associações de "nissei" atuam desta maneira, e presenciamos um processo de aglutinação dos pequenos clubes para for-



mar outros maiores. E' o caso da atual Associação Recreativa e Esportiva Lux, conhecida como sociedade Arelux. Nasceu há 5 anos, no bairro de Monções, organizada como um "seinen-kai", e congregando principalmente jovens recém-vindos do interior, que, sentindo-se isolados e com dificuldades para participar de atividades recreativas e esportivas em clubes nacionais, fundaram essa agremiação. Posteriormente a sociedade cresceu e mudou de orientação, passando a chamar-se Associação dos Nisseis de São Paulo, graças à participação ativa de um grupo esclarecido que pretendia maior autonomia, para que o clube pudesse realizar bailes e outras atividades condenadas pelo grupo dos velhos. Incorporou o Noroeste, time de futebol que existia isolado, e posteriormente criou-se o departamento de basebol e o de pingue-pongue. Em meados de 1957, fundiu-se com o grêmio King, formando então a Arelux, que publica um jornal, cujos objetivos vêm expostos no primeiro número: "Além de informar, êste boletim mensal procurará, dentro do elevado espírito que norteiam os nossos propósitos, orientar, educar e também criticar. Sim, criticar, porque através de uma crítica consciente e construtiva é que se orienta e se educa" <sup>13</sup>.

A história da formação da Arelux não é única. Muitos grupos de basebol, times isolados de futebol, grêmios onde se joga pingue-pongue, pequenos pontos de reunião de jovens, estão se fundindo para formar clubes maiores, mais sólidos e independentes economicamente, com maior prestígio, e por isso mesmo capazes de influência mais eficaz sobre o "nissei" e o "issei".

Em tôdas as associações encontramos uma consciência muito clara da posição do "nissei" e da necessidade de educá-lo, de torná-lo capaz da convivência com brasileiros. Principalmente os diretores têm opiniões formadas sobre o assunto e pretendem que os "clubes" são uma ponte que permite posteriormente a participação do "nissei" em outros clubes nacionais <sup>14</sup>.

Dentro da colônia japonesa, já se esboçou uma crítica a esta tendência. A página em português do Jornal Paulista foi o veículo dessas opiniões, que muitas vezes apareceram em artigos violentos. Afirmam os redatores dessa página que as associações são órgãos segregativos, que, isolando o "nissei", permitem que êle mantenha certas ligações com a colônia movido por possíveis vantagens políticas ou profissionais. Insistem os críticos em que o filho de japoneses é brasileiro e deve agir sempre como tal, vivendo os problemas nacionais, e não limitar-se aos da colônia. Tal atitude é coerente com o edital de inauguração daquele jornal e com a linha que mantém, pelo menos na página em português. Aí encontramos trechos veementes contra as associações de jovens, tais como êste: "Quando o Jornal Paulista combate os 'clubecos de nisseis', fá-lo conhecendo e prevendo as conseqüências dêsse isolamento. E creio mesmo que êsses clubes, no final das contas, não passarão de clunâmbulos a arrastarem-se pelo campo irreal de uma suposta irreabilidade frustrada" <sup>15</sup>.



Os redatores desta parte em português do jornal mantém ainda esta posição extremada. Chegaram mesmo a realizar mesas-redondas com os diretores de clubes, defendendo a idéia de sua extinção ou transformação, para que o "nissei" enfrente o convívio com os brasileiros em lugar de se isolar.

Na verdade, todos os clubes desejam manter-se como grupo isolado, e desejam a participação apenas de "nissei"<sup>16</sup>. Encontram para esta situação justificativas várias; mas, na verdade, o prestígio da associação aos olhos do "issei" estaria em perigo se ela fôsse mais aberta. O seu trabalho de abraçar o "nissei" só é possível se contar com a aprovação dos "issei", e, como já vimos atrás, esta aprovação existe atualmente.

Por outro lado, os líderes dos jovens não perderam ainda de vista a colônia japonesa, e toda a sua ação tem em mira o seu grupo de origem e não a sociedade mais ampla. Em uma mesa-redonda sobre o assunto, ouvimos, de diretores de clubes, frases como estas: "Quando entrei para o Clube X, eu era contrário a esta associação, achei que deveríamos entrar de peito aberto num clube brasileiro, mas pensei se seria justo deixar de lado os milhares de "nissei" que existem no campo e recebem educação meio japonesa, meio brasileira? Então entrei para o clube, para melhorar esta situação". Ou ainda outra opinião: "Dizer que os clubes X ou Y provocam segregação racial, posso aceitar, mas não vejo por que condenar. Depende da finalidade: o clube X, com caravanas e competições, procura elevar o nível dos japoneses." Isto mostra claramente que nas associações o "nissei" encontra um grupo homogêneo de convivência, que permite o aprendizado, com um mínimo de conflitos, de certos comportamentos que a família, pelas razões já apontadas, não lhe pode ensinar. Realmente, as associações selecionaram alguns focos de atuação tais como impor o baile como recreação admissível, o uso do português, o namôro e o casamento não arranjado, discutindo estes assuntos e, principalmente, criando condições para que isto se realize normalmente.

A mentalidade feminina e as relações dentro da família são, por seu turno, objeto de constantes discussões com os "issei". A este respeito são muito esclarecedores os relatórios das "caravanas culturais" realizadas por um dos "clubes"; através dos resumos das discussões travadas no interior com o "issei" bem se percebe a posição de luta contra certos padrões de comportamento e uma atitude de tolerância para com outros. As referidas caravanas, tidas como a realização máxima daquele "clube", demonstram claramente como os seus dirigentes vêem o problema: é preciso mudar a mentalidade dos velhos japoneses, introduzindo comportamentos novos, para que a colônia ganhe mais valor aos olhos dos brasileiros e não seja ridicularizada por atitudes estranhas. É manifestação de lealdade para com os outros "nissei", uma consciência de responsabilidade que se traduz em constante preocupação com a ascensão social do grupo. Na introdução ao relatório da VII caravana cultural encontramos este trecho: "Comprome-



temo-nos intimamente, desde que estivesse ao nosso alcance, fazer algo de proveitoso, seja estimular aos estudos, logo combatendo a ignorância que mina o espírito de nossos irmãos do 'hinterland', principalmente da zona rural, prontificando-nos a auxiliá-los em qualquer eventualidade, seja pela apresentação de meios para melhorar a cultura através da boa leitura, rádio etc.; seja ainda prevenindo os pais do perigo futuro de uma escolha errada da vocação de seus filhos, os cuidados que se devem tomar na educação dos mesmos, física e moralmente; seja também demonstrando a necessidade de zelar pelo bem-estar do nosso organismo, quer dos dentes, quer das doenças mais comuns naquela região" 17.

Por aí se vê como pretendem agir êsses jovens "nissei". O problema da ascensão social é para êles muito importante, e através da convivência em clubes transmitem não somente padrões ocidentais indispensáveis à elevação de "status", mas procuram também influir diretamente sobre as famílias, usando o prestígio da associação para conseguir a mudança de certas atitudes dos camponeses imigrantes que possam comprometer seus filhos aos olhos dos brasileiros.

Tais preocupações são muito claras no clube que realiza as caravanas para o interior, tendo como associados só estudantes, principalmente universitários; mas existem também em associações de quadro social diferente.

Perguntando a um membro da diretoria de um clube por que êle, que, tendo vivido em cidades grandes, tinha facilidade em conviver com os brasileiros, não procurava freqüentar um clube nacional, recebemos como resposta: "Isto é um problema econômico, porque o Paulistano e o Harmonia exigem Cr\$ 50.000,00 de jóia".

De modo geral registra-se a procura de participação em ambientes considerados de classe alta. Como existem muitas barreiras para esta participação, a solução é segregação em sociedades capazes de atuar junto à colônia no sentido de elevar o seu nível, ensinando e exigindo tudo o que parece sinal de status elevado. Esta preocupação encontramos-la também num clube de tipo diferente, que congrega filhos de lavradores e visa a difundir entre os homens do campo técnicas de trabalho mais produtivas e aumentar o nível de conforto e higiene. Embora organizado segundo os moldes americanos, e até mesmo usando nome americano, êsse clube nasceu da iniciativa de japoneses e seus descendentes, dirigindo-se apenas à colônia. Em princípios de 1957 assistimos a uma concentração de jovens lavradores em que 80 filhos de japoneses de ambos os sexos receberam aulas sobre técnicas agrícolas, métodos modernos de criação, medidas higiênicas, música e arte, além de informações de caráter geral. O clube reúne principalmente "nissei". No jornal que publicamos encontramos trechos que indicam claramente a preocupação de elevar o nível de vida no campo através dos jovens, dos quais se espera, aliás, que se empenhem pela reeducação dos pais. Lê-se aí, por exemplo: "Voltamos à casa do senhor M., e, to-



mando chá, começo a ouvir as conversas do jovem N. N., que vai contando as condições de agricultura da região. Ele já tem o modo de pensar diferente dos pais japoneses. Ele é brasileiro e moço do trabalho agrícola. Conhece o assunto com que trabalha..."<sup>18</sup>.

Condição preliminar para a melhoria de condições de vida é um sentimento de ligação à terra. Daí o esforço de dar ao "nissei" consciência de que "é preciso agir como brasileiro. Os moços de Salvação preferem conversar mais em japonês do que em português. A terra, entretanto, que os acolhe é o Brasil, onde todos falam a língua portuguesa. A língua portuguesa deve ser estudada com muito carinho"<sup>19</sup>.

Em resumo: as associações se caracterizam pela preocupação contínua em criar condições para a ascensão social do "nissei", i. é, fornecendo-lhe comportamentos e atitudes que lhe permitam conseguir o êxito esperado pela família.

Porém, nesse abasileiramento aparente do "nissei" não se pretende cortar as ligações dêste com a colônia, mas aumentar o prestígio dêle aos olhos dos "issei", com vistas a maiores facilidades para a vida profissional. Em geral, os profissionais liberais começam suas atividades em firmas de japoneses ou contando com clientela certa na colônia. Mesmo os que conseguiram um desligamento bastante grande começaram a vida profissional com a vantagem de contar com um grupo solidário.

E' nesse ponto de convergência que se colocam as associações, completando a ação da família, algumas vezes mesmo entrando em luta com os "issei" menos "esclarecidos", mas tendo sempre em mira o grupo de imigrantes e toda a ação voltada para êle.

### III. A associação de jovens e a formação da opinião

Pensar o "nissei" de São Paulo como uma unidade é grande êrro. Estamos diante de adolescentes com as mais diversas histórias de vida: alguns que vêm do campo, depois de passarem com a família por duros períodos de ajustamento, outros criados em grandes cidades, filhos de pequenos comerciantes, sempre em escolas brasileiras, com cinema, rádio etc. ao seu alcance. Evidentemente a diversidade de condições faz com que reajam de modo diferente às mesmas situações. O clube juvenil procura homogenizar algumas atitudes e formas de comportamento. Desde o início não há uma distinção rigorosa das condições de vida, correspondente a uma distinção entre os jovens vindos do interior e os nascidos na capital. As entrevistas com alunos das escolas secundárias mostram que mesmo na periferia de São Paulo existem condições de vida rural, e é grande o número de alunos que moram em chácaras, onde trabalham com a família. Esses, quando freqüentam "clubes", o fazem aos domingos em pequenas agremiações de bairro, quase sempre do tipo "seinen-kai", escapando assim à influência das associações maiores e centrais, e ficando bastante mais ligados à autoridade e às opiniões dos pais.



Temos entrevistas com alunos filhos de lavradores, que, vivendo em pequenos núcleos de granjas, conservam um tipo de vida quase rural. Todos êsses entrevistados, embora nascidos em São Paulo, vivem isolados da cidade.

Entre os "nissei" que vêm do interior é que parece haver os com maior potencialidade para se urbanizarem e com maior consciência dos problemas de contacto, porque o jovem que migra sozinho, devendo enfrentar a cidade grande e ajustar-se a ela, sente melhor os obstáculos decorrentes de sua condição de "nissei".

E é aí que desenvolve atitudes de lealdade para com o grupo de origem, ao mesmo tempo que é obrigado a uma revisão de certos comportamentos, que deverão ser abandonados. Note-se que os diretores das associações são, em sua maioria, escolhidos entre os que vieram para São Paulo adolescentes para freqüentar cursos superiores ou preparar-se para isto.

A história de um estudante de engenharia que veio de uma cidade onde viveu sempre entre brasileiros é bem significativa: "Vim para São Paulo fazer o 3.º ano científico e o cursinho, e quando entrei para a Politécnica é que comecei a freqüentar o clube X. Aí senti a responsabilidade para com os "nissei", e se eu poderia viver facilmente no meio brasileiro, porque sempre vivi e falo bem português, outros não podem e por isso resolvi participar do clube. Enquanto estive em Bauru só tive uma namorada "nissei", e agora não me casarei com brasileira, porque já não acho que o casamento é só entre os dois esposos. Atualmente estou aprendendo japonês, e me arrependo de não o ter aprendido quando pequeno, porque pode ser muito útil". Êste trecho de entrevista mostra duas coisas: 1.º) a mudança de atitudes a partir das necessidades criadas pela vida em São Paulo; e 2.º) o papel do clube na formação de opiniões e na valorização de certos aspectos da conduta ligados à colônias japonesa, tais como a língua, o respeito à família etc.

Partindo dêstes dados, vemos que o clube de "nissei" não é dirigido aos "nissei" do interior, mas feito por êles. Êsses jovens é que por suas experiências sentem necessidade do ambiente restrito do clube, em que se vão recolocar problemas e formar opiniões, chegando em alguns casos a ir mais longe que seus companheiros nascidos e criados na capital. Tomando, por exemplo, a opinião de 70 escolares "nissei" sobre o casamento misto, observamos que 44,8% dos 49 nascidos em São Paulo ou vindos com menos de 10 anos aprovam o casamento misto e justificam-no pelos entendimentos entre os cônjuges, isolando, portanto, a família do contrato de matrimônio; e se tomamos os estudantes vindos com mais de 10 anos para São Paulo e os que aqui estão sem as famílias, num total de 21 entrevistas, temos 61,9% que se manifestaram a favor do casamento fora da colônia. Êste é apenas um exemplo de que as experiências de ajustamento por que passa o "nissei" ao se transferir para a cidade criam condições para uma revisão de suas opiniões. E tomamos o tópico casamento



misto porque as respostas são indicativas de toda uma situação, pois a admissão do casamento misto implica novas relações familiares, em que a submissão à vontade paterna está ausente, e todo o sistema tradicional do casamento arranjado cai por terra.

E' bem verdade que, em grande parte, os alunos entrevistados aprovam o casamento misto, mas não para si mesmos, isto é, não enfrentariam a sua família tentando quebrar os padrões tradicionais. Mas a importância dessa opinião está mais no fato de ser uma nova racionalização da situação de contacto, em que os limites da colônia não são os da convivência<sup>20</sup>. Todos os diretores de associações que entrevistamos afirmavam categoricamente sua opinião favorável ao casamento misto, mas nenhum procuraria para si tal situação. Apesar disto, muitos são os dados que nos permitem afirmar a clara posição das associações como grupo de defesa do casamento misto<sup>21</sup> contra a intransigência dos "issei" que não querem abrir mão do sistema tradicional de arranjar casamento e não admitem ainda a convivência em família com pessoas de outra origem. Porém esta defesa é sempre feita em termos da liberdade de escolha do cônjuge, contra o casamento arranjado sem a participação dos jovens. Este padrão já não se pode manter, dada a atual situação de vida do "nissei", que já tem como ideal o casamento romântico, na base de um entendimento entre os cônjuges. Porém, para lutar contra o padrão tradicional, é preciso que os "nissei" admitam a livre escolha do cônjuge, e não podem restringi-la ao grupo de japoneses e seus descendentes.

A admissão do casamento na base do entendimento entre os cônjuges impõe de imediato uma série de inovações para os "nissei", tais como o namôro como padrão reconhecido, a aceitação do casamento misto, a admissão de convivência entre jovens dos dois sexos. As associações, através de suas atividades, propiciam ocasiões para que tais padrões tenham vigor; e assim é que pouco a pouco conseguiram impor o baile como forma de recreação apesar da resistência dos "issei", que, presos às suas tradições culturais (casamento arranjado e não-convivência entre os sexos), não podiam compreendê-lo<sup>22</sup>.

Encontramos, pois, atualmente, uma situação especial, em que os jovens, premidos pela necessidade de ajustamento a uma nova categoria de idade, procuram as associações para aí reorganizar suas opiniões, e, a partir de certos comportamentos que a situação de vida urbana exige, são obrigados a admitir como válidos muitos outros que não estão dispostos a aceitar para si. De qualquer maneira, isto impede que continuem a existir, ao menos como padrão ideal, restrições a casais em que um dos cônjuges não é japonês ou descendente de japoneses, o que facilitará este tipo de casamento.

E' interessante assinalar o mecanismo de imposição dessas opiniões, porque toda a preocupação dos jovens dirigentes dos clubes é dirigir-se aos "issei" e manter aos olhos destes uma posição de prestígio. Assim os



adolescentes não quebram abertamente a atitude de respeito aos pais, e sem luta, porque não se dispõem a pôr em prática as opiniões que discutem, é muito mais fácil impor sua aceitação.

Para compreender isto, basta lembrar as relações tradicionais na família japonesa e suas transformações com o crescente prestígio dos "nissei", que ganharam força diante dos velhos sem quebrar a sua autoridade. Em nossas entrevistas, observamos que a obediência aos pais e irmãos mais velhos ainda vigora, e freqüentemente obtivemos respostas assim: "Nunca discuto com meus pais por qualquer motivo", mas esta submissão não é total, e os "issei" estão prontos a aceitar inovações, desde que confiem nos jovens.

Compreendemos, então, por que é grande o número de "nissei" nas conferências ou mesas-redondas patrocinadas por clubes de jovens. São sempre eles que mais discutem e demonstram interesse, encarando com grande seriedade estas iniciativas dos "nissei". Por sua vez, os jovens muitas vezes lamentam o desaparecimento crescente da obediência aos mais velhos, louvando-a como costume dos mais belos da família japonesa.

Parece-nos que tal situação se tornou possível porque os primeiros imigrantes realizaram uma rápida acomodação, o que permitiu ao "nissei" quase manter o mesmo padrão. A atitude de aceitação, desenvolvida desde os primeiros esforços de ajustamento a uma cultura muito diversa, e aumentada depois da guerra, pela situação particular vivida pelos imigrantes, faz com que os jovens encontrem campo propício para discussão e conseqüente aceitação daqueles comportamentos novos que sentem necessários. Por sua vez, os "nissei" não precisam quebrar uma grande resistência, podem manter quase as mesmas relações dentro da família, apesar de estarem atuando decididamente para a mudança de certos padrões.

Se quiséssemos procurar o sentido desta atuação, veríamos que o que se procura é a crescente ocidentalização da colônia. Tudo o que diverge muito dos padrões ocidentais constitui problema para o "nissei" e todos os assuntos que discutem, e as idéias que pretendem impor sobre: higiene, mentalidade feminina, elevar o grau de instrução etc., demonstram essa procura e valorização da ocidentalização, e isto se liga à preocupação de ascensão social que domina os jovens. Para conseguir a ascensão se reúnem em clubes, onde podem agir segundo os padrões ocidentais, que identificam com os de classe alta; mas sabem que a família pode ser um empecilho, mantendo costumes que lembram sua condição de imigrantes e podem ser identificados como típicos de classe baixa; por isso têm sempre em vista a colônia, e a pretensão de modificá-la.

Para compreendermos bem a tentativa de ascensão em todos os seus aspectos, seria necessário verificar o significado dos traços raciais nesse processo. Infelizmente ainda não temos dados para discutir mais pormenorizadamente o problema, mas pudemos perceber que os japoneses têm uma clara consciência de sua superioridade racial, mito que decorre da



educação militarista recebida no Japão. Isto leva facilmente ao isolamento e à segregação; e somando-se os obstáculos que se apresentam ao "nissei" quando este pretende um contacto mais aberto com os brasileiros, compreendemos a facilidade com que se isolam nessas sociedades e por que, na verdade, há pouca vontade de quebrar o isolamento. O "nissei" ainda se pensa como um membro da colônia japonesa, consciente de seus limites e de sua superioridade racial, e não sente as barreiras que existem à miscigenação, porque ele próprio não deseja quebrá-las.

Pretendemos obter mais dados para tratar amplamente deste problema, de importância capital para se perceber o mecanismo de ascensão social dos "nissei", mas por ora temos que nos limitar a indicá-lo.

#### IV. Conclusões

Retomando as hipóteses enunciadas em nosso "Projeto de pesquisa", precisamos colocá-las em outros termos, de acordo com os dados colhidos.

Aceitamos, como ponto de partida, uma estreita ligação entre as associações juvenis e a área em que se localizam, admitindo que são representativas do núcleo de que são partes. Procurávamos ainda classificá-las de acordo com opiniões expressas por seus membros, pretendendo medir uma atitude de resistência ou aceitação do processo aculturativo que atinge a colônia japonesa. Verificamos, porém, no decorrer da pesquisa, que a situação real é bem mais complexa.

E' verdade que as associações de "nissei" aparecem freqüentemente em áreas de concentração de população japonesa, mas isto não significa que seu público se limite a esta população. Como foi visto atrás, devemos distinguir entre associações do tipo "seinen-kai", criadas e dirigidas por um pequeno núcleo de vizinhança, e outras, localizadas mais próximas do centro da cidade, dirigidas e organizadas por "nissei" e cujo público é diverso e heterogêneo. Ao segundo tipo pertencem as que mais nos interessaram, por terem atuação direta na imposição de novos padrões e na homogenização das opiniões do grupo que abrangem.

Não podemos, pois, procurar ligar simplesmente um "clube" ao bairro em que ele se localiza, mas é preciso procurar sua diversificação interna. Não há "clubes" de um e outro tipo que reúnam só "nissei" de um bairro, ou só jovens vindos de zonas rurais. Em todos eles encontramos uma população bastante diversificada quanto à zona de origem, porém mais homogênea quanto à posição social.

Como são associações juvenis, é difícil afirmar que exista uma seleção social consciente, uma vez que os jovens ainda não têm definida a sua posição na sociedade. Porém, todos eles têm bem presentes certas perspectivas de ascensão social. E' bom lembrar que, como filhos de imigrantes, a aquisição de uma profissão urbana e socialmente valorizada é a meta de todos estes adolescentes se o seu agrupamento se faz em termos das suas



perspectivas de ascensão social. Isto fica bastante claro nos casos de grêmios só de universitários, ou de lavradores que pretendem melhoria técnica, mas mesmo nos outros clubes notamos uma relativa homogeneidade de aspirações e perspectivas.

Muitas associações e times esportivos nasceram da necessidade de se manterem reunidos jovens vindos de uma mesma região. Estudantes, longe de suas famílias e isolados em uma cidade grande, organizavam uma atividade qualquer, freqüentemente um time de baseball ou futebol, para manter um núcleo de recreação e convivência. Nos bairros onde há concentração de japoneses, também apareceram e aparecem pontos de reunião que acabam por se formalizar e dar origem a uma associação; isto, porém, acontece, concomitantemente com o aumento de freqüentadores, o que alarga a área de ação do grêmio, passando então a agir imediatamente a seleção dos associados pela avaliação de sua posição social.

Sobre este assunto continuamos recolhendo dados que possibilitem tratar mais amplamente o problema.

Quanto à outra hipótese levantada, que diz respeito à classificação das associações de acordo com sua atuação em face das mudanças impostas pela marcha da aculturação, procuramos mostrar como apenas certas opiniões, e sempre as mesmas, são discutidas pelos "nissei", e a repercussão que alcançam dentro da colônia.

Isto mostra que os problemas são os mesmos, e os focos de atuação de todos os grupos são comuns, apenas as maneiras de discutir e impor comportamentos novos variam de clube para clube.

Atualmente a associação de "nissei" aparece, pois, com função clara, criando condições para a aceitação de comportamentos novos, e mantendo a ligação do jovem à colônia através da preocupação de agir no sentido da ocidentalização e da procura de ascensão. Não se pode esquecer, porém, que esses grêmios recreativos são núcleos de segregação. Aí só convivem "nissei", impedindo um maior contacto destes com jovens de outras origens. Procuramos no decorrer do trabalho apontar as razões disto e devemos indicar que se essa forma de segregação permite à associação ser um agente positivo de aculturação, ela se cria depois que o adolescente, passando por experiências críticas de ajustamento à vida urbana, sente necessidade de um isolamento para refazer suas opiniões e torná-las vigentes. Compreendida assim a ação dos jovens, vemos que o clube não se opõe à escola ou a outros agentes aculturativos; apenas permite a renovação da experiência que a nova geração vai vivendo ao se afastar cada vez mais da família.

Criar um núcleo de convivência de "nissei" da mesma idade, necessariamente não leva a afastá-los de contactos mais amplos. Os indivíduos de maior prestígio nos clubes são os que obtiveram êxito fora da colônia e que são capazes de viver entre brasileiros facilmente. Entre os adolescentes que não freqüentam esses núcleos, percebemos uma ligação muito



mais intensa com a família e uma submissão maior aos pais. Em tais condições, a escola não pode atuar eficiente e decisivamente como agente aculturativo, pois a sua ação se limita aos períodos de aula, e mesmo a comunicação entre os alunos é restrita. Não há condições para que as crianças ou os jovens renovem suas atitudes a partir dos contactos esporádicos que a escola brasileira impõe.

Evidentemente, não se pretende negar o papel desempenhado pela escola na aculturação dos "nissei". Basta lembrar a exigência do uso contínuo e fluente do português, para que não se esqueça sua importância, mas a ação que ela exerce é paralela à de outras instituições e situações em que vive o adolescente, e que vão exigir do jovem uma definição de atitude. É aí que emerge neste a consciência de sua posição marginal e então o "nissei" reage, como vimos, desenvolvendo maior lealdade à colônia, mas ao mesmo tempo dispondo-se a renovar suas atitudes e lutar por esta renovação. É quando começa o papel da associação, que no momento ainda permite esta segregação, mas que provavelmente, pelo desenvolvimento coerente que se impõe, no futuro irá abrir suas portas a jovens de outras origens, tal como aconteceu com clubes recreativos fundados por outros imigrantes no passado. Isto talvez aconteça mais rapidamente com os japoneses, de vez que a sua aculturação é rápida, pelo tempo que estão no Brasil, graças a certas condições especiais que atrás discutimos, e porque no interior do grupo nipo-brasileiro já começam a surgir defensores ardorosos da dissolução dos núcleos de segregação.

#### NOTAS

1) Indicamos, a título de exemplo: Antônio Xavier de Oliveira, "Três heróis da campanha anti-nipônica no Brasil: Felix Pacheco, Artur Neiva e Miguel Couto", **Revista de Imigração e Colonização**, ano VI, n.ºs 2-3, Conselho de Imigração e Colonização, Rio de Janeiro, 1945.

2) **Censo Demográfico** (1.º de julho de 1950), Estados Unidos do Brasil — Seleção dos principais dados, Rio de Janeiro, IBGE, 1953 — pág. 5, quadro 5.

3) **Ibidem**, pág. 26, quadro 15.

4) Saito, Hiroshi, "Tipologia do nissei", **Jornal Paulista**, 1-1-57.

5) **Ibidem**.

6) "Palavras de Inauguração", **Jornal Paulista**, 1.º de Janeiro de 1947, 1.º número, página japonesa.

7) Alguns entrevistados foram bastante claros quanto a isto, afirmando: "Não há oposição dos pais quanto à frequência a clubes, mas o que atrapalha são os estudos", ou "meus pais desejam que eu vá ao clube, mas os estudos não dão tempo", ou, ainda, "minha mãe gostaria de que eu frequentasse; às vezes vou a bailes".



8) O nosso projeto de pesquisa assim apresentava o problema.

9) Podemos indicar algumas situações em que os "nissei" pretendem distinguir-se dos jovens ocidentais: 1) Uma "nissei" convidada por um amigo, também "nissei", para assistir a uma ópera moderna responde: "Isto não é coisa para nissei". 2) Um universitário afirma: "Há paz de espírito em falar japonês. Gostaria de conversar certos assuntos nessa língua com meus filhos e minha esposa". 3) "Para certas situações, a língua japonesa é mais fácil, diz um jovem estudante, não me sinto bem cumprimentando em português. Há muitos jovens que quando namoram falam japonês, mesmo não sabendo falar bem".

10) Saito, Hiroshi, artigo citado.

11) Stoetzel, Jean, *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre*, Plon, Unesco, 1954, pág. 75.

12) Eisenstadt, S. M., *From generation to generation*. Age groups and social structure, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1956.

(13) **O Arelux**, Órgão da Arelux, Associação Recreativa e Esportiva Lux, setembro de 1957, São Paulo, n.º 1, ano 1.º.

(14) Alguns trechos de entrevistas com dirigentes de associações são especialmente significativos: 1) "Para os elementos que vêm do interior, o clube é intermediário. O 'nissei' é tímido e precisa de um ambiente para distrair-se, e quando não vai no clube, cai no snooker ou em outros caminhos ruins. Esses clubes são intermediários, porque os do interior, aprendendo a dançar etc., podem participar de outros clubes brasileiros". 2) "A finalidade maior do clube é ensinar boas maneiras aos que vêm do sítio, para que possam entrar para outros clubes. Serve como um trampolim, ensinando a dançar, a conversar melhor, porque na roça não fazem ambiente com os brasileiros".

15) "Fatos e idéias", **Jornal Paulista**, 9-5-1953.

16) Quando iniciaram o Torneio Nipo-Brasileiro de Futebol, em que tomam parte tôdas as associações de São Paulo e algumas de fora, foi formalmente discutida a participação de elementos não "nissei", mas decidiram os representantes dos clubes pela não participação, alegando que os brasileiros jogam melhor que os "nissei", o que deixaria os últimos em situação de "inferioridade".

17) **Relatório da VII caravana cultural**, Associação Cultural e Esportiva Piratininga, julho de 1954 (ms).

18) "Impressão de viagem à Alta Paulista e Alta Sorocabana", **Os Jovens**, 25-2-57, São Paulo, ano 2, n.º 11, pág. em português.

19) **Ibidem**.

20) O trecho de entrevista transcrito na página anterior parece estar em contradição com esta afirmação, mas na verdade declara apenas a mudança de atitude do entrevistado com relação a sua família. Teoricamente também ele admite o casamento misto, como qualquer outro membro da associação a que pertence. Isto mostra o papel destes grupos de jovens na homogenização da opinião.



21) Em todos os relatórios de caravanas culturais encontramos o casamento misto como tema de discussão assim como no temário de tôdas as mesas-redondas de que participamos em diferentes "clubes".

22) Esta posição dos "issei" aparece claramente em um trecho do "Relatório da IX Caravana", 1955, **Revista da Caravana**, pág. 51: "...um dos caravanistas quis saber a opinião dos "issei" sôbre o baile. Para alguns senhores ali presentes, a dança não passa de um instrumento, um meio para arranjar casamento. Houve muitos protestos por parte dos caravanistas que procuravam dar maior ênfase à dança como recreação sadia e natural (congratamento social). Para demonstrar o que foi dito, citaram o caso de pessoas casadas que também apreciam os bailes. Entre os ocidentais, nas festas familiares, é muito freqüente os casais trocarem de par. Isto tudo é muito natural, desde que não se interprete com malícia, pois alguns senhores não acataram bem êsse costume ocidental de troca de pares. Procuramos frisar também que os bailes (quando bem freqüentados, é claro) dão ainda oportunidades de fazer boas amizades e fazer trocas de idéias, não apenas entre pessoas de sexo oposto, mas também entre pessoas do mesmo sexo. Ainda não muito satisfeito com os nossos argumentos, um dos ouvintes formulou uma pergunta especial às moças da caravana: 'A moça não pensa imediatamente em casar-se com o rapaz que a convidou para dançar uma música?' Uma das caravanistas respondeu, dizendo que hoje em dia dificilmente encontraríamos uma jovem tão ingênua, capaz de pensamentos tão absurdos... (mas) reconhecem que os 'issei' devem procurar adaptar-se aos novos costumes e devem dar maior compreensão ao espírito dos 'nissei'".



## ALGUNS PROBLEMAS E ASPECTOS DO FOLCLORE TEUTO-BRASILEIRO \*

Egon Schaden

Professor da Universidade de São Paulo

Desde que se fala em folclore, os autores têm divergido quanto à sua conceituação, à delimitação de seu campo e à formulação de seus problemas centrais. E não nos propomos discutir neste trabalho as divergências que persistem. Basta dizermos que a nosso ver as investigações devem situar-se no âmbito mais amplo da Antropologia Cultural, a fim de serem orientadas por uma teoria geral da cultura, em vez de se procurar estabelecer uma “ciência do folclore” mais ou menos autônoma, com métodos de pesquisa e princípios de interpretação próprios. Preferimos conceber o folclore simplesmente como determinada ordem de fenômenos culturais relativos ao saber, à arte, às técnicas e aos costumes populares, isto é, tradicionais e de autoria em geral anônima, em oposição a criações análogas de origem erudita ou científica. Se para as sociedades primitivas não tem, de ordinário, sentido a distinção entre as duas categorias de fenômenos, ela pode ser útil no estudo das formas de vida rurais e urbanas, onde não raras vezes se impõe de maneira por assim dizer natural.

Em nosso meio, o estudo do folclore tem estado quase sempre a cargo de “curiosos” sem preparo científico especializado, incapazes, por isso, de aplicarem um método de pesquisa bastante rigoroso e de situarem as suas observações, por vezes valiosas, com relação a determinadas preocupações teóricas. Limitam-se, por conseguinte, à coleta de certo número de fatos brutos, mais ou menos desconexos. Nem por isso o valor de seu esforço deve ser subestimado. Não fôsse o seu entusiasmo e a sua dedicação, pouco ou quase nada se teria feito e muita coisa estaria irremediavelmente perdida. Quer nos parecer, todavia, que também no Brasil é chegada a hora de a investigação do folclore superar a fase da coleta assistemática e ocasional, desprender-se das peias do diletantismo e elevar-se a um nível verdadeiramente científico. Reconhece-se que não seria difícil apontar uma série de estudiosos mais ou menos isolados que, com alguns resultados já auspiciosos, se empenham nessa tarefa de renovação. Mas não é suficiente. Cumpre que as instituições de ensino superior e outras entidades qualificadas comecem a dar impulso e organização a êsse movimento, que, aliás, conta

---

\*) Trabalho apresentado ao 1.º Congresso de Dialectologia e Etnografia, realizado em Porto Alegre, de 1.º a 8 de setembro de 1958.



agora com apoio oficial através da Campanha de Defesa do Folclore, recentemente criada no Ministério de Educação e Cultura. Sem que nos inclinemos a compartilhar do pânico da undécima hora, comum entre antropólogos, e etnógrafos em particular, parece-nos que não há tempo que perder, de vez que as forças homogenizadoras da civilização vão destruindo com crescente rapidez as criações do chamado "espírito popular". Que se promova, pois, a coleta sistemática de objetos em museus especializados, bem como o levantamento, quer foto e cinematográfico, quer sonográfico dos elementos característicos nas nossas formas tradicionais de vida. E que se organize, à base desses dados, o mapa cultural do Brasil, ponto de partida indispensável para quaisquer empreendimentos de maior fôlego.

Os Estados meridionais, pela fisionomia peculiar que tomaram através da colonização estrangeira destes últimos cento e trinta anos, ou seja, através da interação de etnias e culturas díspares, constituem área sobremodo rica em possibilidades para observações de interesse teórico menos restrito. Melhor do que em outras partes do Brasil é aqui que se podem captar ao vivo não apenas tais ou quais fatos curiosos ou interessantes, mas a própria dinâmica dos processos responsáveis pela formação de um folclore novo, no qual se integram, constituindo um todo harmonioso, elementos tradicionais uns, e de variada procedência, recentes outros. O campo mais promissor dessa área não-lo oferecem as populações teuto-brasileiras, não só por serem mais numerosas que as demais, como ainda por provirem de uma terra ela própria altamente diferenciada quanto às suas tradições regionais. O embate desses folclores regionais entre si, como o seu ajustamento às peculiaridades do novo ambiente natural e o seu encontro com tradições de outra proveniência étnica, vieram desencadear forças, ora de persistência, ora de criação, que talvez estivessem latentes nas respectivas variantes rurais da cultura alemã, mas que em situação diversa não teriam passado de meras possibilidades.

No entanto, convém que esses fatos sejam estudados com referência às transformações que se têm dado e se vêm dando no sistema total da cultura teuta em ambiente brasileiro e, em particular, à aculturação lingüística. Na medida em que as mudanças ocorridas no folclore são reflexo de mudanças de mentalidade — e o são em larga escala, como sabemos —, elas encontram expressão concreta e, por assim dizer, palpável no idioma. É por isso que os aspectos da aculturação lingüística nos núcleos coloniais teuto-brasileiros não devem passar despercebidos a quem queira surpreender as relações entre, digamos, a "psicologia étnica" do brasileiro de ascendência germânica e as suas criações culturais próprias. Daí julgarmos caberem neste contexto algumas considerações fundamentais sobre as transformações sofridas pelo linguajar dos colonos no meio natural e cultural do Brasil.



Dir-se-ia talvez que depois dos trabalhos de Willems e de outros sobre a aculturação lingüística nas populações teuto-brasileiras, os aspectos principais desse processo deveriam estar suficientemente esclarecidos, pelo menos para qualquer pessoa versada em assuntos de Antropologia Cultural. Tal, porém, não se dá. A prova encontramos-la, por exemplo, nas palavras com que um especialista, Artur Ramos, procurou resumir os resultados daquelas pesquisas: "Um dos traços culturais onde essa vacilação cultural se manifesta de maneira típica é a língua. No léxico, como na fonologia ou na sintaxe, verifica-se verdadeiro conflito lingüístico, onde o português entra em luta com o alemão, com o predomínio eventual de um sobre outro, mas em outros casos, com a formação de um curioso sincretismo lingüístico. São inúmeras as expressões portuguesas adaptadas ao idioma alemão. A germanização dos verbos portugueses pelas desinências "ieren" e "en" são comuns, como por exemplo, **multieren**, multar; **sellieren**, selar; **konversieren**, conversar etc."<sup>1</sup>.

Para se entender o que seja a "vacilação cultural" a que aí se faz referência, é preciso lembrar que o autor, invocando os trabalhos de Willems, a encara como "ressentimento social" do imigrante, que este revelaria "na ambivalência de atitudes, hesitando entre a cultura brasileira e a cultura germânica, em inúmeras manifestações externas, de traços culturais, ou internas, de atitudes e sentimentos, que por sua vez se refletem nas opiniões e atos sociais"<sup>2</sup>.

Ora, não é neste plano que nos parece acertado colocar os aspectos da aculturação lingüística teuto-brasileira apontados por Artur Ramos no trecho citado. Conflitos culturais, inclusive no campo idiomático, não podem ser interpretados, sem mais nem menos, como resultantes de quaisquer ressentimentos sociais. É certo que a marginalidade cultural não pode deixar de manifestar-se como insegurança e vacilação, mas não há **nisso** nenhum ressentimento. Quando este existe, é antes consequência do conflito lingüístico, e não sua causa ou sequer sua manifestação típica.

Mais ainda. Não se pode, à luz das poucas investigações feitas, dizer que haja sempre uma "luta" entre os dois idiomas, que ora conduza ao domínio de um sobre o outro, ora a formações sincréticas. Isto, porque não se trata necessariamente de **formas diversas de acomodação de um mesmo conflito cultural**, mas, pelo menos nos casos típicos, de **fases diferentes**, o que quer dizer: de situações sucessivas. O sincretismo resulta de quase todas as situações de contacto e, na hipótese de continuar a ação dos fatores que o produziram, ou de se lhe acrescentarem outros, a aculturação prossegue, podendo levar ou ao bilingüismo ou ao uso exclusivo do português. (Este último caso, em que se adota o uso exclusivo do vernáculo, sem a passagem pela situação intermediária duma geração bilingüe, dificilmente se há de verificar numa comunidade inteira, mas em certas situações familiares, em que, por exemplo, o casamento do teuto com mulher



luso-brasileira pode não proporcionar aos filhos as condições necessárias para o aprendizado da língua do pai). É o que as pesquisas de que dispomos permitem afirmar. Como em todas as esferas da cultura, a aculturação lingüística deve ser analisada como **processo**, isto é, como realidade dinâmica, como sucessão de fases, cada qual decorrente das características da situação anterior, e tendendo para a subsequente pela ação de uns tantos fatores, que convém descobrir. E não se há de esquecer a existência duma constante substituição funcional de fatores. O sincretismo do linguajar teuto-brasileiro se nos afigura ora preponderantemente como fenômeno de estabilização lingüística provisória (que se mantém enquanto permanece o isolamento, portanto sobretudo no meio rural), ora como estágio intermediário ou correlato ao bilingüismo (em regiões semi-urbanizadas ou em núcleos urbanos). Quanto à sucessão das fases, esta decorre da ação de fatores aculturativos diferentes. Pode, por exemplo, numa primeira fase manifestar-se apenas o fator da utilidade (a adoção de uma denominação para uma realidade geográfica ou um elemento cultural novo) e em outra prevalecer o da distinção social (o emprêgo do português para definir o status de cidadão em face da população luso-brasileira).

Parece não haver especial interesse científico em compilar indiscriminadamente extenso vocabulário de todos os termos de origem portuguesa até hoje registrados no linguajar de populações teuto-brasileiras nas mais diferentes situações ecológicas, em comunidades rurais e sociedades urbanas, que, ademais, se espalham por um território cuja extensão abrange vários estados. Cumpre distinguir entre o vocabulário rural e o urbano e atender, em particular, à situação de mono e bilingüismo. Nas populações bilíngües há sempre um acervo de vocábulos estranhos que se infiltram de modo generalizado no idioma de origem, ao lado de outros que traduzem predileções ou experiências individuais ou, em muitos casos, um grau mais ou menos adiantado de aculturação lingüística. Nas populações unilíngües a situação é diversa. Os termos estranhos são assimilados pelo idioma em sentido rigoroso da palavra, nela se integrando como se aí tivessem nascido, e os que falam a língua cêdo perdem a consciência de que se trata de elementos nela infiltrados.

Como quer que seja, para melhor se definirem tais ou quais setores em que, através das mudanças sofridas no ambiente brasileiro, o idioma reflete certas tendências de transformação ou de criação no domínio do folclore, reconhecemos de bom grado que não deixa de haver utilidade num inventário geral sistematizado das peculiaridades do linguajar teuto-brasileiro, quer no tocante ao vocabulário, quer ao emprêgo de metáforas ou imagens significativas. Neste sentido, possuímos, aliás, valiosa contribuição da autoria de Carlos Henrique Oberacker Júnior<sup>3</sup>. Uma análise do rico material ali apresentado, e reunido, aliás, com paciência beneditina, revelaria, estamos certos, interessantes traços da "psicologia étnica" do ho-



mem teuto-brasileiro em sua maneira peculiar de compreender e sentir as características da paisagem natural e humana com que está em interação. E todos nós sabemos que aí está uma das fontes mais vivas de toda criação folclórica.

Mas não nos alonguemos nesta ordem de considerações, sob pena de nos afastarmos demais do assunto de nossa exposição. Basta insistirmos uma vez mais na conveniência ou necessidade de se formularem os problemas de aculturação lingüística o quanto possível em termos sócio-antropológicos para que a sua análise nos abra perspectivas aproveitáveis para uma melhor compreensão dos fatos folclóricos da área em aprêço.

Passemos, então, para a discussão de alguns aspectos ou fatos do folclore teuto-brasileiro. Limitamo-nos a certas crenças populares e práticas mágicas, reconhecendo de bom grado que, embora tenhamos êsses elementos por significativos, talvez não se incluam entre os mais importantes para uma caracterização da personalidade cultural da população de origem germânica tomada em conjunto. No campo do folclore teuto-brasileiro tudo ou quase tudo está por fazer. Tanto na cultura cabocla das diferentes regiões do Brasil como na cultura rural alemã não há talvez aspecto que, da parte dos estudiosos (especialistas ou não), tenha merecido atenção igual à despertada pelas manifestações folclóricas. Com referência ao homem teuto-brasileiro cumpre dizer exatamente o contrário: é o setor menos bem conhecido. Às vêzes chega-se mesmo a afirmar — um tanto afoitamente, é verdade — a quase inexistência de tradições populares e de uma literatura oral no âmbito propriamente teuto-brasileiro. Apesar do evidente exagêro, não deixa de nisso haver um grão de verdade. Por mais que à primeira vista os elementos do folclore possam parecer “fossilizados” no seio duma configuração cultural, prendem-se, ora mais, ora menos, a determinadas características do mundo ambiente. E’ por isso que o conhecimento aprofundado do folclore regional exige quase sempre noções precisas das particularidades geográficas, da fauna, da flora, de fenômenos meteorológicos especiais. E há folclores, por assim dizer, mais geográficos do que outros, mais ligados à topografia e a uns tantos caracteres do meio natural. As tradições populares alemãs, por exemplo, o são muito mais do que as portuguesas; é natural que isto se reflita na capacidade de sua sobrevivência num mundo geograficamente diverso. Embora bem familiarizado com a natureza brasileira das regiões que veio ocupar, o teuto-brasileiro ainda é muito novo na terra para ter criado um rico folclore próprio, que é sempre fruto de longa elaboração através de gerações sucessivas.

Mas — o que é importante — deve haver também, ao lado dum período bastante longo, certo grau de estabilidade cultural, isto é, a aculturação ou, em sentido mais amplo, a mudança cultural deve processar-se em ritmo relativamente lento. E’ o que bem observou Raúl Deeke, quan-



do, depois de verificar que “não existe um folclore regional em Blumenau e (que) os costumes e crenças dos blumenauenses são os dos brasileiros, em geral um pouco mesclados dos tradicionalismos de seus antepassados”, acrescenta que “existia temporariamente uma base sadia para a formação de um folclore regional, mas a rápida evolução fê-la desaparecer”<sup>4</sup>. Segundo esse autor, até aspectos lingüísticos que distinguem os colonos descendentes de alemães e que em certa medida poderiam interessar ao folclorista, desaparecem pela influência da instrução escolar<sup>5</sup>.

A constante dependência em que vive, nas atividades econômicas da lavoura, com relação às características do clima, conferem ao homem do campo um espírito atilado na observação e previsão de chuva, geada, granizo e outros fenômenos meteorológicos. Transferindo-se para ambiente novo, com condições climáticas inteiramente diversas, o colono alemão, trazendo consigo o acervo de experiência milenar nesse domínio, viu-se forçado a abandonar as regras tradicionais de previsão de tempo para substituí-las por conhecimentos mais adequados à realidade.

Louvando-nos em cuidadosa pesquisa há tempos realizada em São Bonifácio, colônia alemã do alto Capivari, no sul de Santa Catarina, que, aliás, durante várias gerações ficou praticamente isenta de contactos com representantes de outras etnias, vejamos como o colono ali radicado teve e tem o espírito atento para a natureza, e em particular para o mundo animal, na elaboração de um “saber popular” original, que pouco ou quase nada tem a ver com as tradicionais “Wetterregeln” da terra dos antepassados. Para o teuto-brasileiro de São Bonifácio, há mamíferos, como o bugio e o ouriço-cacheiro, tidos como prognosticadores do tempo; tanto o ronco do bugio, que se ouve de dia, como os gritos do ouriço-cacheiro, ao anoitecer e às primeiras horas da noite, indicam que o período de seca ainda não chegou ao fim. Muito maior é, porém, o número de aves que, pelo grito ou por certas formas de comportamento anunciam ou bom tempo ou chuva: a saracura (que, já no dizer de Fernão Cardim, “quando canta, de ordinário adivinha bom tempo”), as andorinhas, a jacupemba, os tucanos, o rabo-de-palha, o saci, o inhambu, o uru e outros mais. O grito do saci ou sem-fim, por exemplo, se interpreta, no dialeto da região, como “Git trüch” (haverá seca) e o do rabo-de-palha como “Git Rejen” (vai chover). Outras aves anunciam o início da primavera, ou melhor, o fim do período de geadas, marco decisivo no ciclo anual das atividades da lavoura<sup>6</sup>.

Êstes e outros pormenores, por insignificantes que possam parecer, mostram em todo caso a facilidade com que o colono, pelos múltiplos laços que o prendem ao solo, cria uma cultura própria, atendendo ao imperativo de conhecer e explorar a natureza que o circunda. E mostram, uma vez mais, que o folclore, em vez de se reduzir a elementos “fósseis” ou cristalizados, como não raro se afirma, está sujeito a constante processo



dé criação. Em São Bonifácio nota-se, como vimos, a tendência de relacionar o mundo animal, especialmente a fauna regional, com a predição do tempo, atitude, aliás, comum na terra de origem. Mas o fato de se darem as explicações com referência a aves brasileiras já revela aculturação ou, pelo menos, inovação ou mudança cultural, a re-criação de elementos folclóricos novos em substituição a outros, destituídos de função no ambiente novo. Este "saber popular", que gira quase todo em torno de chuva e seca ou bom tempo, mostra que o folclore não se transplanta de um meio geográfico para outro sem nele ocorrerem mudanças incisivas.

Fato significativo para a compreensão da personalidade cultural do teuto-brasileiro é a ausência total — ou quase total — de qualquer forma de magia negra em seu folclore. Isto vale de um modo geral, tanto para as populações campesinas como para as da cidade. É sabido que em algumas áreas rurais brasileiras essas práticas, por influência africana sobretudo, chegaram a ocupar lugar de relativa importância. A fraca disposição do teuto-brasileiro para aceitar traços dessa ordem é atitude seletiva decorrente da estrutura de sua personalidade. A este respeito é de interesse lembrar a explicação sugerida por Linton, segundo a qual a relutância na adoção de padrões de magia negra existentes em grupos vizinhos seria índice de sentimento de relativa segurança individual, revelando, por conseguinte, haver poucas hostilidades pessoais no seio da comunidade<sup>7</sup>. O leitor interessado em problemas antropológicos deve desconfiar do quadro sombrio de desorganização social e desintegração cultural que depara, uma vez ou outra, em relatos de viajantes alemães que percorreram as colônias e que descrevem os colonos como dados a toda sorte de brigas, com tiroteios e esfaqueamentos. O baixo índice de criminalidade da população teuto-brasileira já constituiria, por si só, razão ponderável para se porem de quarentena essas descrições.

Entre as fórmulas e práticas mágicas registradas em São Bonifácio não há uma sequer que se ligue à magia negra. As que se conhecem se referem em sua grande maioria ao tratamento dos males físicos, tanto em seres humanos como nos animais. E parece que as benzeduras para curar moléstias humanas fazem parte, quase todas, do velho patrimônio cultural trazido da Europa, ao passo que os padrões para o tratamento dos animais foram aprendidos aqui. E se um curandeiro da categoria de Diogo Pereira<sup>8</sup> logrou conquistar o prestígio que veio a desfrutar na localidade, foi, antes de mais nada, como benzedor de animais. Não talvez porque os colonos se sentissem particularmente seduzidos pelos métodos que empregava, mas apenas pela falta de veterinário a que pudessem recorrer. É verdade que por algum tempo muitos moradores o consultavam para curar dor de dente e outras dores, cobreiro e mastite. Mas a sua fama se baseou no tratamento dos animais, setor para o qual os colonos estavam desprovidos de recursos de qualquer natureza. O animal que estivesse com um



pedaço de mandioca atravessado na garganta, que sofresse de broca, que tivesse bicheiras ou não pudesse urinar, a rez que tivesse dificuldade em dar cria — eis os verdadeiros “pacientes” de Diogo. E isto apenas na medida em que os colonos não tivessem aprendido, êles próprios, as manipulações correspondentes.

Com referência ao folclore mágico da região de São Bonifácio, Francisco S. G. Schaden escreveu o seguinte: “Não sabemos em que medida o uso das curas de simpatia e dos benzimentos aqui registrados se observaram na cultura campesina que os avós dos colonos trouxeram da pátria de origem. E’ possível que a adoção dessas práticas seja mais ou menos recente, e devida principalmente aos contactos esporádicos que os imigrantes e seus filhos tiveram com a população de ascendência lusa”<sup>9</sup>. A influência aculturativa é manifestada, por exemplo, na transmissão de padrões de magia por indivíduos luso-brasileiros e nas benzeduras acompanhadas de rezas em português. Estas são, porém, menos comuns do que aquelas em que se usam textos em língua alemã. Alguns dêstes textos alemães são de natureza essencialmente mágica. Assim, a “reza” para liquidar as pragas na roça de milho: “Es zogen drei Jungfrauen durch das Land, die trugen drei Rosen in der Hand; die eine war weiss, die zweite war rot, die dritte war schwarz, die macht alles tot”. Em outros se combina a fórmula mágica com a oração cristã aprendida na família ou na igreja. Para fazer baixar a febre, por exemplo, toma-se uma canequinha e tira-se um pouco d’água dum riacho, dizendo: “Ich gehe an diesen Fluss und schöpfe Jesu Christi Blut; das soll sein für 99 Leibfieber”. Em seguida, despejando a água, reza-se ou um Padre Nosso ou um Creio em Deus Padre<sup>10</sup>.

Vê-se bem, neste e em grande número de outros padrões registrados em São Bonifácio, o corriqueiro “conflito intracultural” entre magia e religião, que, entretanto, não se apresenta como incompatibilidade. De um lado, o padrão mágico; do outro, o espírito de obediência ou ortodoxia religiosa, que reprova os recursos mágicos e manda rezar a Deus para que socorra o enfêrmo. Por fim o conflito se acomoda pela formação de um sincretismo mágico-religioso, em que o elemento religioso predomina sobre o mágico, despojando-o de uma de suas características essenciais, i. é, do seu significado.

Nota-se, embora a título de exceção, que em uma ou outra comunidade as práticas mágicas sofreram notável incremento em solo brasileiro, não em consequência de algum processo aculturativo, mas em virtude do isolamento e do abandono em que ficaram certas colônias. Nestes casos cabem à magia funções que em outras circunstâncias se ligam à vida religiosa e à assistência médica. E’ eloqüente, a êste respeito, o testemunho do pastor duma comunidade protestante da colônia de São Lourenço, no Rio Grande do Sul, que durante vários anos exerceu o ministério numa paró-



quia de pomeranos que por longo tempo ficara entregue a si mesma: "Também as superstições se haviam desenvolvido assustadoramente nos referidos primeiros 25 anos. E' verdade que a população já as tinha trazido da Alemanha; mas foi no Brasil que passaram a vicejar de fato. Por muito tempo, as práticas de esconjuro, os exorcismos por sôpro e as curas de simpatia estiveram na ordem do dia. Ainda hoje se acredita muitas vezes não ser possível dispensar essas artes negras. Mais ainda, eram até consideradas como forma especial de piedade. Os velhos colonos vindos da Alemanha possuíam, ainda, quase todos, bom cabedal de conhecimentos religiosos, dispondo, além disso, de certa medida de bons costumes e espírito relativamente esclarecido; mas a geração de alemães que surgiu mais tarde e que cresceu no Brasil, destituída de senso crítico, facilmente se deixava levar a umas tantas maquinações escusas"<sup>11</sup>. A situação especial da colônia formava, pois, ambiente propício para que na cultura a magia viesse a ocupar lugar mais importante do que na terra de origem, sem que isto necessariamente decorresse do contacto com representantes de outra população, portadores de padrões estranhos. A julgar pelos testemunhos existentes, porém, a disposição para o incremento da magia no interior da própria cultura dos colonos não parece ter sido regra geral, mas fenômeno excepcional em alguns núcleos inteiramente abandonados a si próprios no tocante à medicina e à religião. E não estamos em condições de decidir à luz do material disponível qual das duas confissões cristãs, a católica ou a protestante, leva a palma neste particular.

Sabemos que em tôdas as comunidades humanas há uma "filosofia popular", difusa, ligada às concepções religiosas, aos valores morais e às vivências estéticas. Se fôsse verdade, como às vezes se pensa, que ela sempre se concretiza em mitos, contos e lendas, trovas e adivinhas, dever-se-ia admitir a quase-inexistência de tal "filosofia" em muitas comunidades teuto-brasileiras. Em certo sentido é mesmo possível concordar com tal ponto de vista, porque a influência oficial do Cristianismo, mormente em colônias católicas, se revela de tal modo absorvente e determinante na formação da mentalidade rural teuto-brasileira, que não é fácil o desenvolvimento de formas epifíticas, às vezes em oposição à doutrina ortodoxa e ao comportamento religioso aprovado. Isto significa que o "saber popular", embora se trate de meio essencialmente rural, é controlado, mesmo em suas manifestações corriqueiras, pelo saber institucionalizado de natureza erudita transmitido pela Igreja. Tal é a situação em numerosas ou mesmo em quase tôdas as comunidades teuto-brasileiras católicas, mas igualmente em muitas de credo protestante. "Superstições" e práticas mágicas, por exemplo, tendem a ser condenadas como crenças heterodoxas e reprováveis ou como recursos clandestinos, sendo combatidas sistematicamente pelo sacerdote, em certo sentido a maior autoridade da colônia. E' enérgica, às vezes, a reação contra as benzeduras, que, pelo menos em



parte, se aplicam em situações para as quais o sacerdote dispõe de ben-zimentos de acôrdo com o ritual da Igreja. E como não raro se recomen-da aos fiéis a reza como substitutivo da técnica mágica, é fácil compreen-der a fusão de magia e catolicismo oficial em certas comunidades teuto-brasileiras.

Sôbre êsse fenômeno possuímos algum material recolhido em São Bo-nifácio por Francisco S. G. Schaden. A pesquisa, realizada há já mais de um decênio, revelou que ali o principal fator contrário ao desenvolvimento das práticas mágicas é a reprovação eclesiástica, se bem que a crença em sua eficácia se apresente bastante generalizada na comunidade, embora com notáveis variações de grau. De outro lado, uma das causas mais im-portantes de sua existência é, mais uma vez, o isolamento em que a colô-nia viveu durante decênios: pela dificuldade de se obterem recursos médi-cos, recorria-se a "poderes extraordinários". Com o tempo, as manipula-ções contra dores de cabeça ou de dentes cederam lugar ao emprêgo da cafiaspirina e do melhoral.

Em todo caso, a grande maioria das benzeduras e curas de simpatia tradicionais, na medida em que subsistem, é intimamente ligada à reli-gião oficial. As próprias analogias que ocorrem nas fórmulas verbais são qua-se sempre tiradas da esfera religiosa e por vêzes de maneira bem forçada. Assim, por exemplo, quando numa benzedura para curar estados de an-gústia ou ânsia se usam as palavras "Weich aus der Rippe, so wie Jesus aus der Krippe". (Sai da costela, como Jesus do presépio) <sup>12</sup>. — E', aliás, o que de há muito se tem observado na magia rural de todos os países cristãos.

Em que sentido se faz notar a influência aculturativa no domínio da magia? Além da transmissão de determinadas crenças, fórmulas ou ma-nipulações, verifica-se haver transformação fundamental no tocante aos agentes ou sujeitos. Não raro, as culturas campesinas alemãs repudiam decididamente o especialista em assuntos mágicos, como reminiscência tal-vez de velhos tempos em que se queimavam bruxas e feiticeiras. Por seu turno, o caboclo costuma aceitar e atribuir mesmo status privilegiado ao curandeiro ou ao rezador, que em muitas regiões consegue fâcilmente arvo-rar-se em conselheiro ou chefe espiritual da população. Tal não é fácil ocorrer nas colônias teuto-brasileiras. O famoso caso dos Mucker consti-tui significativa exceção. Parece que o fenômeno aculturativo de maior alcance neste setor é a aceitação de "especialista", não como líder caris-mático, mas apenas em sua qualidade de manipulador mágico. Em São Bonifácio, por exemplo, sempre se fêz distinção entre indivíduos ineptos e outros bem dotados para determinadas práticas mágicas, mas, com ex-cepção de uns poucos casos especiais (por exemplo, ter nascido em Sexta-Feira Santa para poder curar o panarício), basta a simples iniciação do indivíduo e alguma experiência, contanto que se tome o cuidado de esco-



lher para iniciador pessoa de sexo diferente do do iniciando. Há alguns decênios a situação mudou. Um curandeiro caboclo, o já mencionado Diogo Pereira, estabelecendo-se na colônia, logo criou fama como benzedor. Depois dêles, outros "especialistas" luso-brasileiros, em parte curandeiros espíritas, tiveram aceitação entre a população teuta da localidade, quer protestante, quer católica. E alguns teuto-brasileiros que, por sua vez, vieram atuar como benzedores haviam aprendido a arte fora da colônia, em ambiente luso-brasileiro.

Conquanto tal transformação se tenha operado — aceitação do curandeiro como "especialista" com status relativamente favorável —, subsiste uma diferença entre a atitude do caboclo e a do colono. Aquêles tendem a ligar a eficácia dos ritos a faculdades especiais do curandeiro, a considerá-la decorrente de **poderes pessoais** (o que não exclui, é claro, a existência de ritos ao alcance de qualquer indivíduo), enquanto o teuto a liga mais às **práticas mágicas em si**. Basta, portanto, aprendê-las para poder aplicá-las e, assim, evitar as despesas com o curandeiro. Desnecessário pôr em evidência que tal atitude equivale a canal de infiltração de novos elementos culturais.

Na cultura teuto-brasileira, na medida em que o termo cabe, o desaparecimento mais ou menos rápido da magia está condicionado à ação de vários fatores: à influência do padre católico e do pastor protestante, que a reprovam; à existência de recursos médicos e veterinários racionais e, finalmente, ao avanço paulatino dos padrões da civilização urbana, que vão penetrando nos recantos mais afastados das zonas coloniais. À medida que se fortalecem êsses elementos, destrói-se a atmosfera cultural necessária à sobrevivência das práticas mágicas no seio da população.

Quanto ao aspecto propriamente aculturativo no setor da magia, nota-se que o fato de serem os padrões estranhos apresentados, em sua quase totalidade, pelo elemento caboclo, isto é, por aquêles representantes da população luso-brasileira que não gozam de muito prestígio entre os colonos, se revela em geral obstáculo à sua aceitação. Esta parece tornar-se mais fácil quando os portadores são indivíduos provenientes do meio urbano. Algumas das famílias mais ou menos remediadas de São Bonifácio consultam médicos ou curandeiros "espíritas" de cidades luso-brasileiras, embora êstes trabalhem às vezes com técnicas exclusivamente mágicas. Mas não deixam de ser casos excepcionais. Até mesmo em zonas de intensa aculturação no Estado de Santa Catarina, como por exemplo na cidade de Joinville, as crenças mágicas e as práticas de curandeirismo não encontram terreno fértil. É o que em 1950 revelou um inquérito realizado naquela cidade pelo Departamento Estadual de Estatística de Santa Catarina: "Quanto ao curandeirismo, que aqui se registra sem muita frequência, decorre de dificuldades econômicas ou de situações desespera-



doras, não sendo propensa a população, de modo geral, a se valer desses recursos" 13.

Iríamos muito longe se quiséssemos explorar devidamente os aspectos aqui assinalados. Mas não foi esta a nossa intenção. Julgamos de interesse, apenas, chamar a atenção para algumas perspectivas aproveitáveis pelos que se queiram dedicar a um levantamento científico do folclore teuto-brasileiro, tão mal conhecido por enquanto. E esperamos que as idéias e os fatos aqui expostos sirvam de estímulo para que um número suficiente de pesquisadores leve avante a coleta e a interpretação do folclore das regiões coloniais. De caso pensado restringimos o nosso trabalho praticamente a elementos observados em uma área restrita, a que tem por centro a localidade de São Bonifácio, no sul do Estado de Santa Catarina. Mais ainda, limitamos a discussão a algumas crenças populares e a uns poucos fatos relacionados com a magia, deixando de lado o vasto campo das práticas, concepções e crenças relativas ao ciclo de vida, das atividades festivas e recreativas, das particularidades da técnica tradicional e de outros domínios da cultura material. Tudo isto deveria ser analisado em sua vinculação mais ou menos estreita com o mundo físico e humano que cerca o colono e com vistas aos fatores de persistência, de transformação e de criação original. E sabemos todos que em preocupações científicas dessa ordem não convém ignorar a questão fundamental de se descobrir em que sentido é legítima a generalização de afirmações válidas para tal ou qual comunidade. Mas para abordá-la com expectativa de êxito, hão de ser empreendidas primeiro algumas dezenas de cuidadosas investigações locais, em áreas escolhidas do ponto de vista da situação ecológica, cultural e histórica. Cumpre que a fase dos trabalhos comparativos seja precedida por outra, de pequenos estudos monográficos, executados com o necessário rigor de método e segundo um plano de coordenação elaborado com vistas aos problemas da moderna Antropologia Cultural. E acreditamos que o atual desenvolvimento das ciências humanas no Brasil já nos autoriza a considerar viável uma empresa dessa envergadura.

#### NOTAS

1) Artur Ramos, **Introdução à Antropologia Brasileira**, vol. 2.<sup>o</sup>, pág. 554. Rio de Janeiro, 1947.

2) **Ibidem.**

3) Carlos Henrique Oberacker Jr., "Transformações da língua alemã no Brasil", **Revista de Antropologia**, vol. 5.<sup>o</sup>, págs. 1-36. São Paulo, 1957.

4) Raúl Deeke, "Folclore em Blumenau...?" Em: **Centenário de Blumenau**, págs. 369-372. Blumenau, 1950.

5) **Ibidem.**



6) Cf. Francisco S. G. Schaden, **Volksglaube und Volksbräuche in São Bonifácio**, manuscrito, págs. 30-34.

7) Ralph Linton, prefácio à obra **The Individual and his Society**, de Abram Kardiner, pág. X. Nova York, 1939.

8) Algumas observações de Francisco S. G. Schaden sobre a figura do benzedor luso-brasileiro Diogo Pereira foram publicadas por Emilio Willems em seu livro **A Aculturação dos Alemães no Brasil**, págs. 396-399. São Paulo, 1946.

9) Francisco S. G. Schaden, "Magia e crenças populares numa comunidade teuto-brasileira", **Sociologia**, vol. 8.º, págs. 77-87. São Paulo, 1946. Pág. 78.

10) Elementos colhidos por Francisco S. G. Schaden, a quem devemos também os demais dados sobre São Bonifácio aqui discutidos.

11) Karl Heinrich Oberacker, **Im Sonnenland Brasilien**, pág. 140. Karlsruhe, 1932.

12) Francisco S. G. Schaden, "Magia e crenças populares numa comunidade teuto-brasileira", **cit.**, pág. 80.

13) **Boletim Trimestral da Sub-Comissão Catarinense de Folclore**, ano 1.º, n.º 4, págs. 40-41. Florianópolis, junho de 1950.









Fotografia de Tiago Aipobureu, tirada pouco antes de sua morte. Nota-se claramente, sob o lábio inferior, o orifício destinado a receber o "boe ennogoddáu" (adorno labial para homens).







## **BIBLIOGRAFIA**

HERMAN R. LANTZ: **People of Coal Town**. XIV + 310 págs. Columbia University Press. Nova York, 1958. (Preço: US\$ 5.75).

O problema dêste trabalho é o da análise de uma pequena comunidade, típica da região mineradora do carvão, nos Estados Unidos. Localidade de origem recente, atravessou um período de rápida expansão e declínio, passando por mudanças econômicas e sociais peculiares a outras povoações da mesma área, igualmente voltadas para a extração do carvão.

O estudo começa por descrever as condições do povoamento e o estilo de vida mantido até fins do século XIX. Nessa fase, a economia corresponde à dos regimes de semi-subsistência e as relações sociais são marcadas pelo isolamento, a violência, a desconfiança e a resistência a mudanças. Estas condições vão tornar o habitante do local dificilmente adaptável às exigências da exploração industrial do carvão, quando esta se instala por volta de 1900. Vão também, quando somadas às alterações e dificuldades decorrentes do aparecimento dessa nova atividade, ser responsáveis pela atitude de antagonismo e desprezo elaborada em relação ao imigrante estrangeiro, introduzido para satisfazer às necessidades da mineração em bases capitalistas. O comportamento do imigrante, de outra parte, não se orientou no sentido de favorecer a assimilação. A partir daí, o autor analisa como essa situação, que gera entre os dois grupos relações de afastamento e de tipo impessoal, vai impedir a identificação de quaisquer deles com a comunidade, podendo ambos adequadamente ser caracterizados como "minorias", sem estabilidade e vivendo em condições desfavoráveis. Esse quadro repercute da maneira mais profunda na organização política, firmada em padrões de corrupção e desinteresse público. É analisado, em seguida, o papel da exploração industrial do carvão no fortalecimento de atitudes e valores preexistentes na comunidade e as repercussões destes no âmbito das relações familiares, que se desenvolvem numa atmosfera de conflito e falta de ligação emocional entre os membros. Segue-se a descrição da trajetória de prosperidade e declínio da mineração e a discussão das perspectivas futuras da comunidade, sendo levadas em conta condições como o tipo de personalidade dos habitantes, a carência de grupos de liderança e a presença de culturas em choque. É também examinada a estratificação social, evidenciando-se a existência de uma diferenciação na base de origem étnica, eficiência econômica e fatores de ordem pessoal. Finalmente, é tratado o problema da formação de uma identidade de perspectivas no grupo, surgida a despeito da diversidade cultural e manifestada através de um conjunto de valores (isolamento, desconfiança, resignação, relações impessoais, cinismo), já definidos no passado tanto para nacionais como para imigrantes e reforçados na situação de contacto.

Este livro inclui-se na linha de estudos de comunidade que pretendem alcançar uma visão exaustiva do agrupamento humano focalizado. Trabalhos desse tipo em geral procuram penetrar toda a multiplicidade de as-



mações, ao examinar, no Colégio Dom Bosco, um exemplar do mencionado "Os Borôros Orientais", eivado de anotações, feitas a tinta, pelo próprio Tiago Aipobureau.

Debatendo-se entre o seu meio de origem e o mundo dos civilizados, prejudicado em tôdas as tentativas de ajustamento, nem mesmo na morte conseguiu reajustar-se ao sistema sócio-cultural dos seus antepassados, pois seu corpo não foi submetido ao complexo ritual funerário dos índios borôro. Foi enterrado, a pedido seu, como "branco", conforme nos revelou o Pe. Venturelli, no cemitério cristão da Missão Salesiana.

Foi, em verdade, uma grande perda.

**Carlos Drumond**



## NOTICIÁRIO

### TIAGO MARQUES AIPOBUREU

Em 27 de março de 1958 recebíamos carta de nosso prezado amigo Revmo. Pe. Ângelo J. Venturelli, do Colégio Dom Bosco de Campo Grande, na qual, entre uma série de boas notícias, comunicava-nos, pesaroso, o falecimento do índio Tiago Marques Aipobureu, vítima de insuficiência cardíaca, num surto de gripe asiática, que grassou em Mato Grosso no princípio do ano passado.

Personalidade amplamente conhecida entre os nossos indianistas, dada a singularidade da vida que levou, em perene conflito com dois mundos mentais antagônicos, a ponto de se tornar um indivíduo "marginal"<sup>1</sup>, sua morte representa uma grande perda para os estudiosos da cultura dos borôro, pois era informante dos mais seguros de que podiam dispor, e dificilmente se achará outro que se lhe iguale.

Colaborou, em muito, na elaboração da obra "Os Borôros Orientais", dos Pes. Colbacchini e Albisetti, e ainda prestava valioso auxílio no preparo de trabalho (4 volumes) sobre estes índios mato-grossenses, que os padres salesianos estão ultimando. Esta característica de Tiago Aipobureu, de profundo conhecedor das tradições tribais, já fôra salientada pelos salesianos acima mencionados, quando assim se expressaram: "Este borôro, desde os seus primeiros anos, por disposição do então Superior da Missão, D. Antônio Malan, recebeu esmerada educação no Colégio de Cuiabá, completando-a em demorada viagem pelas principais nações da Europa. Assim teve ensejo de conhecer a civilização e ao mesmo tempo, voltando à sua tribo, no correr dos anos, compenetrar-se da mentalidade e da vida dos borôros tão profundamente que é hoje considerado um dos melhores conhecedores e intérpretes da tradição borora". Nós, em recente viagem a Mato Grosso, tivemos oportunidade de constatar a veracidade destas afir-

---

1) V. "O Professor Tiago Marques e o Caçador Aipobureu — A reação de um indivíduo bororo à influência da nossa civilização", *Ensaio de Etnologia Brasileira*, de Herbert Baldus — Col. Brasileira, Vol. 101, São Paulo, 1937.  
"Tiago Marques Aipobureu — Um bororo marginal" — de Florestan Fernandes, *Revista do Arquivo Municipal*, Vol. CVII, São Paulo, 1946.



pectos considerados relevantes pela disciplina que fornece a perspectiva de análise. No caso presente, porém, a intenção do autor não se limitou à exploração das possibilidades abertas por apenas uma das ciências sociais. Propôs-se êle obter um quadro integrado da vida social na comunidade, valendo-se dos recursos oferecidos tanto pela Sociologia, como pela Antropologia, a Psicologia e a História. Nas palavras do próprio autor, "...no decorrer da pesquisa, nos perguntávamos constantemente como as pessoas, nas (referidas) ciências sociais, abordariam, analisariam, interpretariam e avaliariam nossos dados".

E' êsse um objetivo altamente desejável, mas igualmente difícil de ser atingido. Na apresentação dos esquemas de referência (Apêndice A), em que o autor procura formalizar os procedimentos de que lançou mão nessa sua tentativa, fica claro que êle não chegou a colocar os problemas que necessariamente surgiriam num empreendimento dêsse tipo. Mesmo considerando que essa apresentação é feita apenas a título de exemplo de como as diferentes disciplinas foram utilizadas, e não como uma sistematização das possibilidades de aproveitamento integrado dos recursos dessas várias disciplinas, a exposição feita é demasiado sumária e simplificada. O autor em parte realiza seus objetivos, uma vez que as diferentes esferas da realidade social são captadas de modo a evidenciar a estreita vinculação existente entre elas e o modo pelo qual se organizam na configuração de um determinado estilo de vida. A nosso ver, entretanto, o autor, na legítima intenção de ater-se aos fatos, conduz a análise em nível de abstração pouco elevado, limitando-se o trabalho, com frequência, à ordenação dos dados colhidos.

Se podemos guardar reservas quanto à orientação metodológica, o mesmo não acontece em relação às técnicas de investigação. Com efeito, o trabalho segue a prática, atualmente já bem firmada, de fazer acompanhar os resultados da pesquisa, dos procedimentos utilizados na coleta dos materiais. A apresentação nêle feita não apenas corresponde às exigências de informação sôbre as técnicas empregadas, a fim de que se possa avaliar a fidedignidade dos dados, mas apresenta o interesse, muito grande para o leitor preocupado com problemas de pesquisa, de expor as dificuldades enfrentadas pelos investigadores no trabalho de campo. Merecem ser ressaltadas as informações referentes ao treinamento do pesquisador e ao estabelecimento das relações entre êste e o informante. Nesse particular, a experiência relatada mostra como, num meio permeado de conteúdos de antagonismo e violência, como o que estava sendo estudado, a política mais adequada era a de enfrentar o informante com a mesma agressividade a que êle submetia o pesquisador. Apenas mediante essa reação é que os pesquisadores conseguiram ganhar o respeito dos informantes e manter com êles um contacto positivo.

**M. Sylvia Franco Moreira**

**WILSON MARTINS: Um Brasil Diferente.** VII + 507 págs. Editôra Anhembi Limitada. São Paulo, 1955.

Propondo-se estudar a influência dos imigrantes no Estado do Paraná e o seu processo de ajustamento ao novo meio sócio-cultural, o autor procura mostrar que "o imigrante, num espaço de tempo extraordinariamente curto, deixou de se sentir imigrante para se amoldar por completo à nova terra, da mesma forma que a amoldara aos seus próprios hábitos, experiências e tradições" e que tal ajustamento foi particularmente rápi-



do devido à "ausência do português e à inexistência da escravatura, de tal forma que os dois (últimos) não chegaram a atuar como forças sociologicamente ponderáveis". "De tal forma que já não há 'estrangeiros' no Paraná, à exceção, naturalmente, dos que chegaram por último; há o **homem paranaense**, no qual, para fins de estudo, tal como faço neste livro, se pode assinalar a etnia alemã, polonesa, italiana ou outra qualquer" (pág. 6).

O trabalho divide-se em oito partes: a Paisagem, o Homem, a Casa, a Comida, a Roupas, a Família, a Técnica e as Idéias, sendo cada uma delas desenvolvida como unidade independente, sem relação com as restantes. São temas abordados de um ponto de vista descritivo, com apoio em grande número de documentos, como jornais, relatos de viagem, documentos oficiais etc.; o autor não tem a ambição de apresentar uma análise teórica desses elementos, nem recorre com frequência à citação de trabalhos sócio-antropológicos relativos a assuntos afins.

A título de crítica, podem-se apontar algumas falhas no uso de termos das Ciências Sociais, como também imprecisão no enunciado de certas idéias, como, por exemplo, quando escreve: "...quanto a isso (ao aspecto físico), é necessário reconhecer que o homem paranaense oferecia uma espécie de predisposição natural e histórica para o 'tipo' que haveria de se constituir graças às misturas da migração" (pág. 134), ou "...os poloneses exerceram e exercem menor influência de ordem sociológica na vida paranaense" (pág. 150). Caberia perguntar o que se deve entender por "predisposição natural" ou por "influência de ordem sociológica", expressões que, entre muitas outras, não ficam bem esclarecidas no corpo do trabalho.

Deve-se reconhecer, entretanto, que "Um Brasil Diferente" constitui um estudo sério e laborioso, cujo mérito principal é o levantamento de extenso material documentário, que será muito útil aos que desejarem conhecer as influências dos imigrantes no Paraná. Não há nenhum mal em que o livro seja, antes, um repositório de informação precisa e segura do que, propriamente, uma análise dinâmica do ajustamento dos estrangeiros naquele Estado, ou, como pretende o autor, um estudo do "homem paranaense", abstração que não consegue ser bem definida no trabalho.

**Rosa Rosemberg Krausz**

**HERBERT BALDUS: Die Jaguarzwillinge.** Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer. Sammlung "Das Gesicht der Völker. 224 págs., com um mapa. Erich Röth-Verlag. Kassel, 1958.

Há dois anos, a casa editôra alemã Erich Röth publicou em sua coleção "Das Gesicht der Völker" (A fisionomia dos povos) uma seleção dos mitos colhidos por Theodor Koch-Grünberg entre os índios das Guianas, enriquecida com comentários e notas elucidativas de Josefine Hupertz. A esse volume segue-se agora outro, a cargo de Herbert Baldus, que encerra trinta e nove mitos de umas vinte tribos indígenas do Brasil. O título geral, "Die Jaguarzwillinge" (Os filhos gêmeos da onça), se refere a três desses textos — um dos índios Kalapálo, outro dos Boróro, outro dos Kadiwéu — representativos de um dos tipos de narração mítica mais difundidos em toda a América do Sul e encontrado em tribos da mais diversa classificação lingüística e cultural. De acordo com a natu-



reza da coleção de que faz parte, o livro, aliás muito bem apresentado, não se destina precipuamente aos especialistas em estudos etnológicos e mitológicos, mas a um público menos restrito e de interesses mais literários, o que não quer dizer que nêle o cientista não encontre material e informações de valor. Com efeito, Baldus apresenta, além de mitos mais ou menos bem conhecidos, alguns textos inéditos, por êle próprio registrados em suas excursões etnológicas pelo interior do Brasil. Além disso, concentrou a sua escolha em versões ainda não divulgadas em língua alemã, abrindo exceção apenas para dois mitos por êle anteriormente comunicados em publicações especializadas. E' bastante razoável êste critério de seleção, também usado, embora com menor rigor, na coletânea de Brandenburger, há uns quarenta anos. A relativa limitação dêle decorrente não é muito prejudicial, porquanto o acervo de material mitológico de nossos índios até hoje desconhecido aos leitores de língua alemã já é bastante copioso para permitir a composição de um quadro, se não sistemático, ao menos bem variado da mitologia indígena do Brasil, em consonância com os objetivos e o caráter da série "Das Gesicht der Völker". Demonstra-o o êxito obtido na organização da presente coletânea.

Não é fácil, aliás, a classificação dos mitos primitivos de acôrdo com um sistema lógico. Qualquer princípio rígido que se queira aplicar se invalida desde logo em face das numerosas formas ambíguas ou intermediárias assumidas pelos textos. Compreende-se, por isso, que Baldus não se detenha com o problema, dividindo sumariamente a sua coleção em "mitos", "histórias de heróis civilizadores", "contos etiológicos", "estórias" ("Märchen"), "narrativas populares" e "histórias de animais". Empregada sem a pretensão de validade científica, tal classificação serve contudo ao propósito prático de ordenar o material. E' quanto basta.

Na introdução ao volume não se discutem os problemas de teoria e método com que se defronta o estudo da mitologia indígena. Baldus preferiu desenvolver para o leitor, que de modo geral não se interessaria mesmo por questões teóricas, um quadro sumário das culturas tribais do Brasil, insistindo de preferência, como convém, na extraordinária multiplicidade de formas nelas existente e nas transformações a que estão sujeitas em consequência dos contactos com representantes do mundo ocidental. De permeio esboça também, em traços rápidos, o desenvolvimento histórico das investigações relativas à nossa mitologia indígena, lembrando não possuírmos ainda nenhum manual ou compêndio em que estejam sistematizados os conhecimentos esparsos em pequenos e numerosos trabalhos de análise e comparação. Ninguém mais indicado do que êle próprio para empreender a difícil tarefa e executá-la com penetração e proficiência.

Das notas finais que acompanham a cada um dos textos depreende-se que o organizador do livro deseja vê-lo bem enquadrado no conjunto de sua obra etnológica, já muito volumosa. Daí por certo a freqüência com que se refere a seus trabalhos anteriores e a idéias nêles expostas. São interessantes sobretudo os comentários aos mitos por êle próprio obtidos, em língua portuguesa, entre os Karajá, os Terêno e os Kaingáng. As indicações bibliográficas, que não sobrecarregam o volume, são precisas, criteriosas e suficientes para orientarem o leitor que tenha vontade de se aprofundar na matéria. De um dos textos até agora inéditos, uma versão da "corrente de flechas", o organizador infelizmente se esqueceu de mencionar o nome da tribo em que o colheu. Por informação verbal sabemos, porém, tratar-se dos Kaingáng de Guarita (Rio Grande do Sul).



Por fim, cumpre destacar o esforço, bem sucedido, de verter as narrativas para uma linguagem literária moderna, sem com isso sacrificar demais a sua feição primitiva. E, ao contrário do que ocorreu com o seu livro similar em língua portuguesa ("Lendas dos índios do Brasil", editado em 1946), Baldus teve desta vez um certo cuidado em omitir mitos com passagens muito rudes ou obscenas, de modo que o volume pode ser recomendado também a leitores juvenis.

### Egon Schaden

CARL TROLL (Herausgeber): **Grosser Herder Atlas**. Herders Bildungsbuch, Atlasband, Die Erde des Menschen: Natur- und Kulturlandschaften. XIV + 792 págs., com 202 mapas, 32 pranchas e numerosas fotografias e tabelas. Verlag Herder. Friburgo, 1958.

Esta magnífica obra representa uma das grandes realizações editoriais dos últimos anos. É um compêndio geográfico moderno, elaborado por uma equipe de 150 cientistas da Alemanha e de outros países. Divide-se em três partes principais: um atlas cartográfico, uma secção de fotografias de paisagens naturais e culturais e uma série de 126 pequenas monografias corográficas. Seguem-se uma secção de tabelas e dois índices finais alfabéticos com mais de 80.000 nomes e termos. Concebido como volume complementar da grande enciclopédia da mesma casa editôra, o "Grosser Herder Atlas" não se destina, porém, exclusivamente aos geógrafos, apresentando-se, ao contrário, como obra de difusão de cultura científica em alto nível, tornando os conhecimentos acessíveis a qualquer pessoa de formação intelectual. No prefácio, Carl Troll define bem este objetivo como sendo o de "proporcionar cultura relativa à diferenciação espacial da superfície da terra, na qual o gênero humano se originou e desenvolveu, estruturando-se em grupos sociais, povos e comunidades lingüísticas, religiosas e políticas, e que, por seu turno, no curso da história da civilização, foi transformada em múltiplas paisagens culturais". Trabalho dessa envergadura só poderia ser levado a termo por um conjunto de especialistas em toda uma série de ciências naturais e humanas, especialistas capazes de sistematizar os conhecimentos essenciais em mapas, quadros e textos concisos e bem ilustrados, a fim de que não se sacrificasse a visão de conjunto à riqueza das minudências. Com efeito, os mapas temáticos, que somam 125 ao todo, correspondem, em sua totalidade, a um justo meio-térmo entre a elaboração pormenorizada e o esboço esquemático, de modo a permitirem orientação rápida e bastante segura. O mesmo cumpre dizer dos textos que formam os pequenos ensaios corográficos. Está de parabens o Professor Troll por ter conseguido integrar com eficiência a colaboração de equipe tão numerosa e heterogênea, sem cercar demais a personalidade científica de cada um dos autores.

Do ponto de vista técnico, os mapas de geografia física constituem uma inovação. São feitos por um moderno processo patenteado que permite uma nítida representação plástica do relevo junto com abundante indicação dos nomes de acidentes geográficos. Mas também as cartas temáticas e a reprodução das fotografias correspondem a um alto padrão. Quanto aos mapas regionais, compreende-se que sejam em escala maior os relativos à Alemanha (em sua maioria de 1:1000.000), embora a escala dos restantes seja suficiente para as necessidades normais.

Por amplo que seja o número de assuntos abrangidos por uma publicação dessa natureza, ela não pode, entretanto, satisfazer as exigências de



todos os especialistas. Entre os mapas temáticos, por exemplo, o antropólogo desejaria encontrar um que mostrasse a distribuição racial da humanidade. Por sua vez, os mapas etnográficos cobrem apenas a Europa, a Ásia e a América do Sul, o que é lamentável, embora haja, em compensação, algumas cartas especificamente lingüísticas, entre elas uma dos idiomas africanos, muito bem feita, ainda que um tanto sumária. Mais numerosas e minuciosas são as que se referem à geografia física e econômica, elaboradas sobre a base dos dados estatísticos e informes mais recentes. De acordo com o caráter da área ou do país abrangido, os mapas econômicos apresentam ora a estrutura agrária, ora a mineração e a indústria, ora outras atividades extrativas ou produtivas de importância. Quando necessário, desdobram-se em dois ou mais, distinguindo-se, por exemplo, entre os que informam sobre as riquezas minerais existentes ou conhecidas em determinado país e os que indicam a sua exploração atual. Como é natural, as cartas históricas se referem em sua maioria ao passado da Europa, mas há também os que proporcionam uma visão diacrônica de aspectos da vida cultural e política de outros territórios; uma, por exemplo, que representa a exploração e a colonização do continente sul-americano, e duas que mostram, respectivamente, a expansão e o desmembramento do império otomano. — Em conjunto, pois, um quadro vivo e variado da existência humana na superfície da terra.

Todos os mapas temáticos, salvo os de informação ou orientação mais geral e os que se referem aos recursos naturais e à industrialização da União Soviética, trazem o nome do cientista responsável. Também os ensaios monográficos vêm todos assinados pelos respectivos autores.

Uma ressalva final. O autor deste comentário colaborou no "Grosser Herder Atlas", contribuindo com um pequeno mapa etnográfico da América do Sul. A ele evidentemente não poderia estender-se o que de positivo foi dito acima. Cabe, ao contrário, antecipar uma das observações críticas que talvez venham a ser feitas. Diz respeito ao emprêgo da expressão "primitiver Hackbau" (primitiva lavoura de enxada) com referência à economia de determinadas tribos de índios. Embora desde E. Hahn certos autores designem sumariamente com o termo "Hackbau" as formas mais rudimentares da lavoura, talvez fôsse preferível não aplicá-lo ao cultivo do solo dos indígenas brasileiros, entre os quais era raríssimo ou talvez mesmo inexistente o uso da enxada.

### Egon Schaden

LEONHARD ADAM und HERMANN TRIMBORN (Herausgeber): **Lehrbuch der Völkerkunde**, 3a. edição, refundida. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1958, VII + 303 págs., 13 pranchas com ilustrações, 1 mapa e 8 pranchas com notas musicais. (Preço: broch., DM 36. —; encad., DM 39.20).

De há muito se fazia sentir a necessidade de uma reedição atualizada deste conhecido manual de Etnologia. A segunda, de 1939, estava esgotada havia vários anos e ressentia-se, ademais, de vícios e restrições decorrentes do regime político então reinante na Alemanha.

Em suas linhas gerais, não se alterou o plano da obra. Mas alguns capítulos foram inteiramente reescritos, em parte por autores que não figuravam na edição anterior. Desta vez, a introdução, sobre objeto e método da Etnologia, ficou a cargo de H. Trimborn, capítulo a que L. Adam e F. J. Micha acrescentaram algumas páginas sobre técnicas das ciências



naturais aplicadas pelo etnólogo. R. Thurnwald se incumbiu, uma vez mais, de escrever sobre a mentalidade e a organização social dos povos primitivos. J. Haekel trata da religião, F. Hermann da poesia, M. Schneider da música e L. Adam das artes plásticas entre as populações de organização tribal. G. Deeters discute problemas metodológicos de lingüística, L. Adam expõe os princípios do estudo do direito primitivo, K. Dittmer resume a situação atual dos nossos conhecimentos sobre a economia das populações tribais, ao passo que a H. Nevermann coube apresentar uma sinopse das múltiplas manifestações ergológicas e tecnológicas das culturas investigadas pelo etnólogo. Seguem-se um capítulo suplementar sobre o futuro dos povos primitivos (D. Westermann, L. Adam e U. Obereim), uma lista das mais importantes publicações periódicas e séries de monografias indispensáveis ao especialista (W. Fröhlich) e, por fim, uma relação dos museus etnográficos existentes no mundo (W. Fröhlich, com a colaboração de J. Bolz e W. Stöhr).

Realização de uma equipe competente, o compêdio proporciona uma visão sistemática da Etnologia moderna, caracterizada por uma apresentação a um tempo seletiva e de síntese e sem o sacrifício da necessária informação enciclopédica. O esforço consciente de salvaguardar a personalidade científica de cada um dos contribuintes prejudica um tanto a integração das diferentes partes da obra, mas tem a vantagem de fornecer ao leitor exemplos bem instrutivos da variedade dos pontos de vista hoje adotados no tratamento dos assuntos etnológicos e dos problemas metodológicos decorrentes da coexistência de orientações teóricas díspares e por vezes contraditórias. De modo geral, o texto vem de encontro à necessidade de informações claras, concisas, precisas e objetivas, como à de esquemas classificatórios que permitam ao etnólogo determinar o lugar dos elementos particulares dentro de contextos mais amplos. Por outro lado, é compreensível que, em vista da extraordinária complexidade dos assuntos, os colaboradores, cada qual de acordo com o seu plano de exposição e a limitação de espaço, tenham focalizado de preferência tais ou quais aspectos e problemas em detrimento de outros, talvez não menos importantes. E compreende-se também que, salvo um ou outro, explorem sobretudo, nos respectivos textos, as fontes em língua alemã, embora não se deixe de reconhecer que as referências bibliográficas no final de cada capítulo revelam (em grau muito maior do que na edição anterior) um louvável empenho de superar as barreiras nacionais ou idiomáticas e de dar o devido valor à literatura etnológica internacional. Na medida do possível, ficou reduzido ao mínimo o emprêgo de terminologia técnica de difícil compreensão ao principiante, que confere a tantos compêndios um caráter de esoterismo prejudicial.

Não é possível apreciar aqui cada um dos capítulos que compõem o volume. Contentemo-nos, pois, com algumas observações. A contribuição de Trimborn, vazada em estilo escorreito e elegante, é uma pequena obra prima em que se expõe, de maneira magistral, não somente, como sói acontecer, o antagonismo entre as teorias etnológicas que se sucederam no decorrer do tempo, mas também, e especialmente, a concatenação histórica responsável pelos seus pontos de contacto e de confluência, de modo que o jogo de perspectivas e de princípios metodológicos não se apresenta ao leitor como um conjunto de ensaios desconexos ou contrários. Demonstra que as diferentes linhas de exploração, longe de excluírem uma à outra, tendem a constituir-se, cada vez mais, num sistema capaz de nos aproximar de uma visão integral da cultura e das culturas como expressão da natureza humana. Thurnwald, que fôra o editor da segunda edição do "Lehrbuch der Völkerkunde" e que faleceu em idade avançada antes que



a terceira pudesse sair do prelo, fêz uma revisão dos dois capítulos de sua autoria que daquela passaram para esta. Embora na bibliografia enumere sobretudo títulos recentes, não chegou, pròprimamente a refundir e a atualizar as suas contribuições, que, a rigor, são resumos de vários tomos de sua grande obra sôbre “Os fundamentos etno-sociológicos da sociedade humana”, publicados, quase todos, há um quarto de século. Ao discutir a “mentalidade dos povos naturais” ignora, soberanamente, os numerosos estudos sôbre “cultura e personalidade” realizados nos últimos decênios, especialmente nos Estados Unidos. E’ claro que, apesar dêstes e de outros defeitos, os capítulos de Thurnwald continuam tendo o seu valor, evidenciando, no conteúdo e na estrutura, a segurança de um grande mestre. O trabalho de Haekel sôbre a religião dos primitivos é um modelo de concisão e clareza. Em cêrca de trinta páginas consegue resumir os nossos conhecimentos sôbre as bases psicometais dos sistemas religiosos, sôbre magia e feitiço, culto e ritual, mitologia e outros temas ligados à religião em sociedades tribais, caracterizando, ainda, os diferentes métodos empregados e as teorias sôbre a origem e o desenvolvimento da religião.

Em conclusão, pode-se dizer que a nova edição do “Lehrbuch der Völkerkunde”, além de apresentar instrutivo quadro geral do estado atual e das tendências dominantes da Etnologia moderna, especialmente na Alemanha, é um compêndio que dificilmente encontra, na literatura científica de outros idiomas, obra congênere que se lhe compare.

Egon Schaden

GEORGES GURVITCH: **Traité de Sociologie**. Presses Universitaires de France, Paris, 1958, tome premier, 514 págs.

Sempre preocupado com o estado atual dos diferentes problemas sociológicos, começou o Prof. George Gurvitch a publicação de um grande “Traité de Sociologie”, para o qual pediu a colaboração de excelentes especialistas e cujo primeiro volume acaba de sair.

Compõe-se êste volume de uma parte teórica, sob o título de “Problemas de Sociologia Geral”, e de uma parte em que são examinadas questões referentes a vários campos de pesquisa sociológica: Problemas de Morfologia Social, Problemas de Sociologia Econômica, Problemas de Sociologia Industrial, além de uma Introdução, em que se apresenta o desenvolvimento histórico da Sociologia, uma análise de suas relações com outras ciências e disciplinas, e uma discussão de problemas técnicos e metodológicos.

A parte de Sociologia Geral ficou a cargo do próprio Prof. Georges Gurvitch, que expõe, em breve resumo, os seus pontos de vista, extensamente desenvolvidos noutras obras como “La vocation actuelle de la Sociologie”, “Déterminismes sociaux et liberté humaine” etc. Para êle, a Sociologia é a ciência dos fenômenos sociais totais, isto é, considerados em sua pluridimensionalidade, encarados sob a multiplicidade de seus aspectos econômico, político, religioso, doméstico etc. A análise de tais fenômenos deve ser feita, pois, não de acôrdo com o seccionamento tradicional, que levava em consideração apenas fragmentos em lugar do todo (Economia Política, Ciência das Religiões, Política etc.), mas admitindo-se que tôdas as facetas formam um conjunto indivisível, que é preciso estudar como tal. Mas a análise é indispensável; ela será feita, porém, de acôrdo com os diferentes níveis em profundidade (paliers en profondeur) que cada fenômeno apresenta e que vão dos mais superficiais e visíveis



aos mais profundos e de percepção mais difícil. O Autor enumera nove dêstes níveis.

No entanto, tais níveis não esgotam as possibilidades inerentes aos fenômenos sociais, nem constituem algo de estático ou cristalizado. Cada fenômeno poderá apresentar maior ou menor número de níveis, de acôrdo com sua constituição particular. Por outro lado, a hierarquia em que tais níveis se manifestam não é também fixa; inverte-se, desordena-se conforme o fenômeno encarado, e também em épocas diferentes para um mesmo fenômeno. Dêsse modo, procura o Prof. Gurvitch captar o aspecto capital (segundo êle) do fenômeno social, e que é seu aspecto de contínuo movimento e de contínua interpenetração das camadas, umas reagindo sôbre as outras e sempre colocadas em reciprocidade de perspectivas. As diferentes camadas não são mais do que pontos de referência para um estudo dinâmico.

A ênfase dada pelo Prof. G. Gurvitch ao aspecto dinâmico dos fenômenos sociais, assim como a sua idéia da pluridimensionalidade dos mesmos e de sua ligação indissolúvel uns com os outros, de tal modo que só podem ser compreendidos quando encarados em conjunto, mas levando-se em consideração também o fator mudança, talvez constitua uma de suas mais felizes contribuições à causa dos estudos sociológicos.

Dos capítulos dedicados às relações da Sociologia com outras ciências e disciplinas, e de que se encarregaram Roger Bastide (*"Sociologie et Psychologie"*), F. Braudel (*"Histoire et Sociologie"*), G. Balandier (*"Sociologie, Ethnologie et Ethnographie"*), G. Th. Guilbaud (*"Les problèmes de la statistique"*) e G. Granai (*"Techniques de l'enquête sociologique"*), queremos destacar a contribuição do Prof. Bastide, pois, no seu final, aponta um aspecto interessante da colaboração entre as duas ciências. Esta colaboração, inteiramente necessária, diz êle, dadas as relações de complementaridade de ambas, tem sido pouco desenvolvida. Nas equipes em que sociólogos e psicólogos trabalham juntos, os segundos não fazem mais, em geral, do que confirmar por outros processos o que encontraram os sociólogos — verificação útil, sem dúvida alguma, mas que nada traz de novo nem a uma, nem a outra ciência. E' preciso que a Sociologia formule perguntas concretas à Psicologia, e vice-versa, para que a colaboração esclareça realmente os problemas de ambas, nas áreas em que se tocam.

No entanto, esta reciprocidade de perspectivas se torna difícil de ser explorada atualmente por não utilizarem sociólogos e psicólogos um vocabulário comum; ainda quando os termos parecem os mesmos, nem sempre se lhes dá o mesmo significado e um primeiro trabalho seria a comparação e a redefinição dos conceitos existentes.

Finalmente, formula o Prof. Bastide uma primeira regra de abordagem para certos problemas, regra que decorre de pesquisas até hoje feitas e que exprime da seguinte maneira: Tôdas as vêzes que estivermos diante de estruturas rígidas, de organizações cristalizadas, "o social nos é mais facilmente acessível do que o psíquico; por conseguinte (...) é preciso partir do exterior para caminhar para o interior, é preciso partir das obras para chegar ao espírito, e o método que devemos seguir será o sociológico". Mas tôdas as vêzes que estivermos diante de problemas de desestruturação, de reestruturação, de problemas de passagem, "o psíquico (quer coletivo, quer individual, é claro) é mais facilmente acessível do que o social, uma vez que o social está em vias de mudança, e que o psíquico nos mostra as linhas de evolução e os obstáculos encontrados. O método então será o psicológico" (pág. 81).

Êste exemplo mostra bem o que visou o presente volume: chegar à formulação de novos problemas ou apontar novos caminhos, além de apre-



sentar o estado atual das diferentes questões. Outro exemplo significativo é a conclusão de um dos capítulos entregues a G. Friedmann e J. R. Tréanton, sobre indústria e sociedade. Depois de um levantamento de trabalhos existentes e de uma análise crítica dos mesmos, de que decorrem sugestões extremamente interessantes para novas pesquisas — por exemplo, no que concerne ao estudo do trabalho e das classes de idade na sociedade ocidental, ou à pesquisa sobre as relações entre vida de trabalho e vida fora do trabalho, ou ainda o interesse pelo problema do lazer — mostram os Autores como foi negligenciado um aspecto importantíssimo do estudo da ascensão social, o das atitudes dos grupos menos favorecidos com relação ao problema. De acordo com trabalhos feitos na França, a maior parte dos indivíduos pertencentes a tais camadas deseja para seus filhos a mesma profissão que exercem, de tal modo que a perpetuação delas é resultante, de um lado, da pressão das camadas superiores impedindo a ascensão (por exemplo, a ascensão por meio de estudos — nos cursos secundários e superiores são, na França, pouquíssimos os filhos de operários e de camponeses) e, por outro lado, da própria mentalidade da camada em questão. E colocam os Autores então o problema do “isolamento das categorias sócio-profissionais, que cresce gradualmente”.

Na impossibilidade de resumir toda a riqueza de críticas e de hipóteses, damos a seguir a lista dos capítulos e dos autores que deles se encarregaram (além da Introdução, cuja distribuição já mencionamos anteriormente).

A seção que trata de Morfologia Social foi entregue a autores como Pierre George (“Sociologie géographique”); Alain Girard (“Démographie sociale”); Louis Chevalier (“Le problème de la sociologie des villes”); Henri Mendras (“Sociologie du milieu rural”) e Georges Balandier (“Sociologie des régions sous-développées”).

Temos em seguida uma seção de Sociologia Econômica, em que avultam os nomes de Jean Lhomme e Jean Weiller (“Economie politique et sociologie économique”); Jean Lhomme (“Sociologie des systèmes, régimes et structures économiques”); André Marchal (“Sociologie des fluctuations économiques”).

Finalmente, os problemas de Sociologia Industrial tiveram todos eles a orientação de G. Friedmann, auxiliado por elementos de sua jovem e brilhante equipe de pesquisadores: G. Friedmann e J. D. Reynaud (“Sociologie des techniques de production et du travail”; “Psycho-sociologie de l’entreprise”); G. Friedmann e J. R. Tréanton (“Sociologie du syndicalisme, de l’auto-gestion ouvrière et des conflits du travail”; “Vie de travail et vie hors travail”; “Industrie et Société”).

No entanto, a própria disposição dos diferentes capítulos do “Traité” fornece um exemplo flagrante do divórcio existente entre teoria e pesquisa em Sociologia. Critica o Prof. Gurvitch, na parte teórica a seu cargo, a antiga divisão tradicional da Sociologia, por fragmentar o fenômeno social total em aspectos diferentes, que eram estudados isoladamente, isto é, combate uma Sociologia compartimentada em fenômenos econômicos, industriais, jurídicos, religiosos etc. Eis que, porém, ao traçar o quadro das diferentes questões a serem examinadas, seguiu efetivamente aquela orientação tradicional, em lugar de adotar uma divisão em micro e macro-sociologia, ou segundo as diferentes camadas em profundidade. Afirmando que os diferentes aspectos de cada fenômeno social total só podem ser traçados a partir da experiência concreta, isto é, de trabalhos de campo, seria interessante que o Prof. Gurvitch, uma vez escritos os diferentes capítulos pelos diferentes especialistas, utilizasse sua invulgar capacidade de crítica para nos dar a súmula teórica decorrente de todos eles, que se escudaram em



diferentes pesquisas de campo já existentes, procurando assim uma unidade interna que só pode decorrer do confronto de resultados obtidos por vários especialistas. Ao invés disso, mostra-nos o "Traité" como a Sociologia continua a crescer de maneira desordenada, seus diferentes ramos não entrando praticamente em comunicação uns com os outros, nem aproveitando uns dos outros os resultados colhidos.

Apesar destas incongruências e visível falta de unidade, o "Traité" constitui sem dúvida nenhuma a obra sociológica mais importante destes últimos anos, permitindo uma visão panorâmica de uma ciência cuja importância cresce dia a dia.

**Maria Isaura Pereira de Queiroz**



## **PUBLICAÇÕES RECEBIDAS**

(2.º semestre de 1958)

- AB'SÁBER AZIZ NACIB:** Geomorfologia do Sítio Urbano de São Paulo. 343 pp., com 69 fotos e 35 figs. Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, n.º 219 (Geografia, n.º 12). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1957.
- ABBIE, A. A.:** Anthropology and the Medicine of Moses. Sep.: The Medical Journal of Australia. December 28, 1957.
- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL:** La vivienda rural en Barlovento. Sep.: Revista Nacional de Cultura, n.º 126; 18 pp. Caracas, 1958.
- ADAM, LEONHARD und TRIMBORN, HERMANN (Herausgeber):** Lehrbuch der Völkerkunde. Dritte umgearbeitete Auflage, VII + 303 pp., mit zahlreichen Abbildungen auf 13 Tafeln, 1 Karte, 8 Tafeln Notenbeispielen. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart, 1958.
- ALENCAR, FRANCISCO DE:** Contribuição à Prática Elementar da Pesquisa Antropométrica. 28 pp. Serviço de Antropologia da Universidade do Ceará. Curso de Preparação Antropológica. Imprensa Universitária do Ceará.
- BALDUS, HERBERT:** Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringer-geschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer. 224 pp., mit einer Gebietskarte. Erich Röth-Verlag. Kassel, 1958.
- BASTIDE, ROGER:** Le messianisme raté. Sep.: Archives de Sociologie des Religions, 5, pp. 31-37. Paris, 1958.
- **Le Camdomblé de Bahia (rite nagô).** 260 pp. Mouton & Co. Paris e Haia, 1958.
- BECHER, HANS:** Das Akkulturationsproblem in der Völkerkunde Brasiliens. Sep.: Sociologus, 5, pp. 175-179. Berlin, 1955.
- **Die Yanonámi.** Sep.: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, 5, pp. 13-21. Viena, 1957.
- Beiträge zur afrikanischen Kunst.** Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 9. Ferd. Hermann: Die afrikanische Negerplastik als Forschungsgegenstand; Paul Germann: Negerplastiken aus dem Museum für Völkerkunde zu Leipzig. 60 pp., 36 Tafeln u. 1 Karte. Akademie-Verlag. Berlin, 1958.
- BIANCHI, UGO:** Il dualismo religioso. 215 pp. "L'Erma" di Brettschneider. Roma, 1958.
- Brinquedos de nossos índios.** 24 pp., com ilustr. Série Infantil, n.º 1. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro (1958).
- BUNSE, HEINRICH:** Notas lingüístico-etnográficas sobre a pesca em algumas praias do Brasil-Sul. Sep.: Veritas. 12 pp., com ilustr. Pôrto Alegre, 1958.
- CABRAL, OSWALDO:** A medicina teológica e as benzeduras. Sep.: Revista do Arquivo Municipal, 160. 204 pp. São Paulo, 1958.



- CÁCERES FREYRE, JULIÁN:** El culto idolátrico del Señor de la Peña. Sep.: Publicaciones de la Sociedad Argentina de Americanistas, I; Folklore, n.º 2; pp. 27-37, com 8 figs. Buenos Aires, 1959.
- **Fabricación del Patay en los algarrobales del campo de Palcipas (La Rioja y Catamarca) (República Argentina).** Sep.: Folklore Americano, III, pp. 3-28, ilustr. Lima, 1955.
- **Arte rupestre de la provincia de la Rioja.** Sep.: Runa, VIII, pp. 60-65, ilustr. Buenos Aires, 1956-1957.
- CAMARA BARBACHANO, FERNANDO:** Colonización interna de Yucatán. 45 pp., con fotografías. Instituto Yucateco de Antropología e Historia. México, 1958.
- CAMPOS, PEDRO MOACYR:** Hermann Hesse e a História. Sep.: Revista de História, n.º 36, pp. 289-311. São Paulo, 1958.
- CARNEIRO, EDISON:** A Sabedoria Popular. 230 pp. Biblioteca de Divulgação Cultural, Série A — XI. Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1957.
- CARVALHO, JOSE' GONÇALO C. HERCULANO DE:** Coisas e Palavras. Alguns problemas etnográficos e lingüísticos relacionados com os primitivos sistemas de debulha na Península Ibérica. (Sep.: Biblos, XXIX). II + 413 pp., com 61 figs. e 10 cartas. Coimbra, 1953.
- CARVALHO NETO, PAULO DE:** Folklore Floridense. 81 pp., com ilustr. Lima, 1957.
- **Folklore Minuano.** 68 pp., com ilustr. Comissão Catarinense de Folklore. Florianópolis, 1958.
- **Un ejemplo de invención de "folclore". La leyenda del ñanduty.** 14 pp. Buenos Aires, 1958.
- CASLEY-SMITH, J. R.:** The Haematology of the Central Australian Aborigine. I. Haemoglobin and Erythrocytes. Sep.: The Australian Journal of Experimental Biology and Medical Science, 36, pp. 23-37. 1958.
- Curare. Bibliografia.** 386 pp. Instituto Brasileiro de Bibliografia e Documentação. Conselho Nacional de Pesquisas. Rio de Janeiro, 1957.
- Demogenética.** 359 págs. Instituto de Investigaciones Demogenéticas. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1957. — Contém, entre outros, o estudo de Alfredo Sacchetti: "Odontologia Andina. Ensayo antropológico sobre la dentición permanente de los Aymara del Lago Titicaca (Bolivia)" (pp. 3-170).
- DITTMER, KUNZ:** Ackerbau und Viehzucht bei Altnigritiern und Fulbe des Obervolta-Gebietes. Sep.: Paideuma, 6, pp. 429-462, mit 1 Karte und 4 Abbildungen im Text und 4 Bildtafeln. Wiesbaden, 1958.
- Estudios sobre Ecología Humana.** Conferencias celebradas en la Sociedad de Antropología de Washington. V + 137 pp. Estudios Monográficos, III. Unión Panamericana. Washington, 1958.
- FERNANDES, FLORESTAN:** O padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros. 80 pp. Estudos Sociais e Políticos, n.º 3. Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte, 1958.
- **A Etnologia e a Sociologia no Brasil,** 327 pp. Editôra Anhambi S. A. São Paulo, 1958.
- FREYRE, GILBERTO:** Casa-Grande & Senzala. CXIII + 776 pp., com numerosas ilustrações; 2 vols. (10a. edição). Livraria José Olímpio Editora. Rio de Janeiro, 1958.
- FRIKEL, PROTASIUS:** Zur linguistisch-ethnologischen Gliederung der Indianerstämme von Nord-Pará (Brasilien) und den anliegenden Gebieten. Sep.: Anthropos, 52, pp. 509-563. Posieux, 1957.



- GERBRANDS, A. A.:** *Art as an Element of Culture, especially in Negro-Africa*. IX + 158 pp., with 16 plates. Medelingen van het Ryksmuseum voor Volkenkunde, N.º 12. E. Y. Brill, Leide, 1957.
- GONÇALVES, FERNANDES:** *Introdução à Psiquiatria Social*. 165 pp. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1958.
- GREEN, LORNA M. A.:** *Report on a Case of Metaplasia of the Pulp of a Tooth found in an Ovarian Dermoid Cyst*. Sep.: *Australian Dental Journal*, 3, pp. 25-29: 1958.
- GUIART, JEAN:** *Espiritu Santo (Nouvelles Hébrides)*. 233 pp., avec 2 cartes in-texte, 6 illustrations in-texte et 11 gravures hors-texte. L'Homme. Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique. Nouvelle série, n.º 2. Librairie Plon. Paris, 1958.
- GUSINDE, MARTIN:** *Somatological investigation of the pygmies of the Schrader Mountains of New Guinea*. Sep.: *Year Book of The American Philosophical Society*, pp. 270-274. Filadélfia, 1957.
- HAEKEL, JOSEF:** *Religion*. Sep.: *Lehrbuch der Völkerkunde*, herausgegeben von Leonhard Adam und Hermann Trimborn, pp. 40-72. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart, 1958.
- HOLMER, NILS M.; WASSEN, S. HENRY:** *Nia-Ikala. Canto mágico para curar la locura*. Texto en lengua cuna, anotado por el indio Guillermo Hayans con traducción española y comentarios. 137 pp., con ilustr. *Etnologiska Studier*, N. 23. *Etnografiska Museet*. Gotemburgo, 1958.
- Homenaje al Profesor Paul Rivet**. 335 pp. Biblioteca de Antropología. Academia Colombiana de Historia. Fondo Eduardo Santos. Editorial A B C. Bogotá, 1958.
- IBARRA GRASSO, DICK EDGAR:** *La verdadera historia de los Incas*. Sep.: *Revista do Livro*, n.º 8, pp. 85-94. Rio de Janeiro, 1957.
- LEIRIS, MICHEL:** *La possession et ses aspects tréâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. 105 pp. L'Homme. Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique. Nouvelle série, n.º 1. Librairie Plon. Paris, 1958.
- MANUILA, ALEXANDRE:** *Recherches sérologiques et anthropologiques chez les populations de la Roumanie et des régions voisines. Contribution à l'étude du problème dinarique*. Sep.: *Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene*, 32, pp. 219-358. Zurique, 1957.
- *Blood Groups and Disease — Hard Facts and Delusions*. Sep.: *The Journal of the American Medical Association*, 167, N.º 17, pp. 2047-2053. 23-8-1958.
- MARTINO, ERNESTO DE:** *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. IX + 440 pp., 67 illustrazioni. Edizioni Scientifiche Einaudi. Turim, 1958.
- *Il mondo magico*. Seconda edizione. 312 pp. Edizioni Scientifiche Einaudi. Turim, 1958.
- MERTI, CARLOS A.:** *Introducción al estudio del lenguaje de los monos mirikiná ("Aotus azarae")*. Sep.: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 163, pp. 89-105. Buenos Aires, 1957.
- MONTENEGRO, ABELARDO F.:** *Nacionalismo Racional*. 32 pp. Fortaleza, 1958.
- MURPHY, T.:** *Changes in mandibar form during postnatal growth*. Sep.: *Australian Dental Journal*, 2, pp. 267-276. 1957.



- NEUVILLE, P.:** Stratigraphie néolithique et gravures rupestres en Tripolitane septentrionale: Abiar-Miggi. Sep.: Lybica, 4, pp. 61-123, avec 16 figs. Alger, 1958.
- OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE:** Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade terêna. 25 pp., com 4 pranchas. Boletim do Museu Nacional, nova série, n.º 18. Rio de Janeiro, 5-9-1958.
- OTT, CARLOS:** Pré-História da Bahia. 269 pp., com 95 figs. Publicações da Universidade da Bahia, n.º 7. Salvador, 1958.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARIA ISAURA:** Sociologia e Folclore. A Dança de São Gonçalo num povoado baiano. 126 pp. Publicação n.º 1. Programa de Pesquisas Sociais da Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia. Salvador (1958).
- **L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens.** Sep.: Archives de Sociologie des Religions, 5, pp. 3-30. Paris, 1958.
- **Classifications des messianismes brésiliens.** Sep.: Archives de Sociologie des Religions, 5, pp. 111-120. Paris, 1958.
- PEREZ DE ACEVEDO, ROBERTO:** Encuentro con Hachepsut. 39 pp., con ilustr. Havana, 1958.
- PINTO, ESTÊVÃO:** Introdução à história da antropologia indígena no Brasil (século XVI). 84 pp., com ilustrações. Ediciones especiales, n.º 36. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1958.
- PLISCHKE, H.:** Die Frage der Osterinsel-Kultur. Sep.: Petermanns Geographische Mitteilungen, 1958. 2 pp. Gotha.
- **(Herausg.): Göttinger völkerkundliche Studien.** Band 2. 229 Seiten, mit 1 Bildtafel. Institut für Völkerkunde an der Georg-August-Universität zu Göttingen. In Kommission bei Droste-Verlag. Düsseldorf, 1957.
- QUINTANILHA, DIRCEU:** Projeção — mecanismo de defesa. 8 pp. Rio de Janeiro, 1958.
- RODRIGUES, ARYON DALL'IGNA:** Über drei Brazilianismen. Sep.: Romanistisches Jahrbuch, 7, pp. 330-331. Hamburgo, 1955-56.
- **Eine neue Datierungsmethode der vergleichenden Sprachwissenschaft.** Sep.: Kratylos, 2, pp. 1-13. Wiesbaden, 1957.
- **Portugiesische Literatur über afrikanische Sprachen.** Sep.: Afrika und Übersee, 42.
- **Die Klassifikation des Tupi-Sprachstammes.** Sep.: Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists, pp. 679-684. Copenhagen, 1958.
- **Classification of Tupi-Guarani.** Sep.: International Journal of American Linguistics, 24, pp. 231-234. 1958.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, NICOLÁS:** Una penetración neolítica en Tierra del Fuego. 25 pp., con 12 figs. Cuadernos del Sur. Instituto de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Bahia Blanca, 1958.
- SANTIANA, ANTONIO:** Deformaciones del cuerpo, de caracter étnico, practicadas por los aborígenes del Ecuador. Sep.: Anales de la Universidad Central, n.º 342. 41 pp. Quito, 1958.
- SCHMIDT, CARLOS BORGES:** Lavoura Caçara. 79 pp., com ilustr. Documentário da Vida Rural, n.º 14. Serviço de Informação Agrícola. Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro, 1958.
- SCHWARTZ, COLIN J.; CASLEY-SMITH, J. R.:** Atherosclerosis and the Serum Mucoprotein Levels of the Australian Aborigine. Sep.: The Australian Journal of Experimental Biology and Medical Science, 36, pp. 117-120. 1958.



- SCHWARTZ, COLIN J.; DAY, ALLAN J.; PETERS, J. ANDREW; CASLEY-SMITH, J. R.:** Serum Cholesterol and Phospholipid Levels of Australian Aborigines. Sep.: The Australian Journal of Experimental Biology and Medical Science, 35, pp. 449-456. 1957.
- TÍRICO, JOSE' DOMINGOS:** Rua da Consolação, uma das artérias da capital paulista. Sep.: Boletim Paulista de Geografia, n.º 29, pp. 20-56, com 5 figs e 17 fotos. São Paulo, julho de 1958.
- VILLAFANE CASAL, MARIA TERESA:** La Mujer en la Pampa. 107 pp. La Plata, 1958.
- VON WALDHEIM, GOTTFRIED:** Participación alemana en el cultivo y comercio del azucar de caña especialmente en Brasil, España y Portugal: una contribución a la historia de la economia. 33 pp. Publicações do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1957.

\* \* \*

(1.º semestre de 1959)

- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL:** La sociología del cacique. 14 pp. Sep.: Cultura Universitaria, 65. Caracas.
- ANDERSON, LAMBERT:** Vocabulario breve del idioma Ticuna. 18 pp. Sep.: Tradición, n.º 21. Cuzco, 1958.
- ARMILLAS, PEDRO:** Cronología y periodificación de la historia de América precolombina. 61 pp. Suplemento de la revista Tlatoani, 1. Sociedad de Alumnos. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 1957.
- BASTIDE, ROGER:** Sociologie et Psychologie. Sep.: Traité de Sociologie, publié sous la direction de Georges Gurvitch, I, pp. 65-82. Paris, 1959.
- BEALSLEY, DAVID:** Notas sobre un funeral Huambisa (jivaroano). 13 pp. Sep.: Tradición, n.º 21. Cuzco, 1958.
- BERNOT, DENISE et LUCIEN:** Les Khyang des collines de Chittagong. 151 pp., avec 2 croquis et 1 carte dans le texte. L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique. N. s., n.º 3. Plon. Paris, 1958.
- CARVALHO NETO, PAULO DE:** La Investigación Folklórica. Fases y Técnicas. 46 pp. Departamento de Sociología Rural. Publicación n.º 3. Ministerio de Ganadería y Agricultura. Montevideo, 1958.
- COMAS, JUAN:** Contribution à l'étude du métropisme. 144 pp., avec 12 figs. Genebra, 1942.
- **Buffon, 1707-1788, Precursor de la Antropología Física.** 33 pp. Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica, n.º 4. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1958.
- **La educación ante la discriminación racial.** Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 2a. serie, n.º 5, pp. 85-137. Universidad Nacional de México. México, 1958.
- COSTA PINTO, L. A.:** Recôncavo. Laboratório de uma experiência humana. 149 pp. Publicação n.º 1. Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1958.
- CRUXENT, J. M.:** Informe sobre un Reconocimiento Arqueológico en el Darién (Panamá). Sep.: Boletín del Museo de Ciencias Naturales, II-III, pp. 103-195, con 15 figs. y 14 láminas. 1956-1957.
- CRUZ COSTA, JOÃO:** Panorama de l'évolution des idées au Brésil. Sep.: Les Études Philosophiques, 3, pp. 280-288. Paris, 1958.



- Augusto Comte e as origens do positivismo. XX + 137 pp., com um retrato. 2a. edição, revista. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1959.
- CUNHA XAVIER DA; NETO, M. A. M.:** O espólio antropológico das estações neolíticas do Carvalhal de Aljubarrota (Alcobaca). Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, 6, fasc. 7.º, pp. 220-241, com 8 figs., 4 tabelas e 3 estampas. Coimbra, 1958.
- DRUCKER, PHILIP:** The Native Brotherhoods: Modern Intertribal Organizations on the Northwest coast. IV + 194 pp. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1958.
- EBBING, H. C.:** Gibt es auch bei Ringelhaaren (Pili anulati) einen einfaches rezessiven Erbgang? Sep.: Homo, 8, pp. 35-39, mit 2 Abb. 1957.
- FERREIRA DE MELO (FILHO), OSVALDO:** Introdução à História da Literatura Catarinense. 134 pp. Publicações do Centro de Estudos Filológicos, IV. Faculdade Catarinense de Filosofia. Florianópolis, 1958.
- FONTES, HENRIQUE:** O Irmão Joaquim, o Vicente de Paulo brasileiro. 159 pp., com ilustrações. Florianópolis, 1959.
- GIRARD, RAFAEL:** Indios selváticos de la Amazonía Peruana. 356 pp., con 207 fotografías, 100 figuras y 2 mapas. Libro Mex Editores, México, 1958.
- GRIMM, HANS:** Grundriss der Konstitutionsbiologie und Anthropometrie. 84 pp., mit 50 Abb. VEB Verlag Volk und Gesundheit. Berlin, 1958.
- Metaphylaktische Aufgaben im Rahmen des Jugendgesundheits-schutzes. Sep.: Jahreskongress 1957 für ärztliche Fortbildung, pp. 307-320. Berlin.
- Einige neuere Untersuchungsmöglichkeiten und -methoden für vor- und frühgeschichtliche Menschenreste. Sep.: Ausgrabungen und Funde, Heft 6/57, pp. 1-17, mit 8 Abb. und 3 Tafeln.
- HAEKEL, J.:** Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie. Sep.: Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit — Symposium 1958, pp. 127-147. 1959.
- Purá und Hochgott. Sep.: Archiv für Völkerkunde, 13, pp. 25-50. Viena, 1959.
- IBARRA GRASSO, DICK:** The Ruins of Tiahuanaco. 49 pp., with illustrations. Editorial Atlantic. Cochabamba, 1959.
- I. N. A. H. Instituto Nacional de Antropología e Historia.** 75 pp., con ilustr. México, 1958.
- JAEGER, S. J., Pe. LUIZ GONZAGA:** Índios rio-grandenses civilizados pelos antigos Jesuítas. 20 pp. Sep.: Enciclopédia Rio-Grandense, I. Porto Alegre.
- KALB, HANNES W.:** Zur Kenntnis des "Mongolismus". X + 66 pp., mit Abbildungen. Acta Anthropologica, 1. Heilkunst-Verlag G. M. B. H. Munique, 1957.
- KNOBLOCH, JOHANN:** König David und die Diebsschlüssel. Sep.: Zeitschrift für Romanische Philologie, 74, pp. 88-115. Tübingen, 1958.
- KOPPERS, W.:** Grundsätzliches und Geschichtliches zur ethnologischen Kulturkreislehre. Sep.: Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Symposium 1958, pp. 110-126. 1959.
- KRONENBERG, ANDREAS:** Die Teda von Tibetsi. XIV + 160 pp., mit 1 Karte und 17 Tafeln. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Band XII. Verlag Ferdinand Berger, Horn—Wien, 1958.
- LAURIAULT, JAIME:** Textos Quechuas. 66 pp. Sep.: Tradición, n.º 21. Cuzco.



- LAW, HOWARD W.:** *The Phonemes of Isthmus Nahuat*. Sep.: El México Antiguo, 8, pp. 267-278. México, 1955.
- LOPES, ANTÔNIO:** *Alcântara. Subsídios para a história da cidade*. 314 pp., com ilustr. Publicações da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.º 19. Rio de Janeiro.
- MAK, CORNELIA:** *The tonal system of a third Mixtec dialect*. Sep.: The International Journal of American Linguistics, 24, pp. 61-70. 1958.
- MATSUNAGA, E.:** *Erbbiologische Untersuchung der Fingermittelgliedbehaarung bei Japanern und Deutschen*. Sep.: Zeitschrift für menschliche Vererbungs- und Konstitutionslehre, 33, pp. 465-469, mit 3 Textabbildungen. 1956.
- MADEIROS, LAUDELINO T.:** *O Processo de Urbanização no Rio Grande do Sul*. 65 pp. Estudos Sociais, 1. Cadeira de Sociologia. Faculdade de Filosofia. Universidade do Rio Grande do Sul. Pôrto Alegre, 1959.
- Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata**. 2 vols., LXII + 707 pp., VIII + 903 pp., com ilustr. XXI Congresso Internacional de Americanistas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
- MURPHY, ROBERT F.:** *Mundurucú Religion*. VI + 146 pp., with 9 plates and 2 maps. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1958.
- PALAVECINO, MARÍA DELIA MILLÁN DE:** *Una fiesta de los Indios Chané*. 8 pp., com ilustr. Publ. IX. Museo Folklórico del Noroeste "Manuel Belgrano". Instituto de Estudios Folklóricos del Tucumán. San Miguel de Tucumán, 1958.
- PÉREZ DE ACEVEDO, ROBERTO:** *Retorno al "Homo cubensis"*. 2a. parte, caderno n.º 1, 22 pp., com ilustr. La Habana, 1958.
- PINTO, ESTÊVÃO:** *Muxarabis & Balcões e outros ensaios*. 362 pp., edição ilustrada. Brasiliana, vol. 303. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1958.
- POWLISON, PAUL y ESTHER:** *El sistema numérico de Yagua (pebano)*. 8 pp. Sep.: Tradición, n.º 21. Cuzco, 1958.
- RITTER, HORST:** *Zur Morphologie und Genetik normaler mesodermaler Irisstrukturen*. Sep.: Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie, 49, pp. 148-195, mit 2 Abb. und 2 Tafeln. Stuttgart, 1958.
- SARMENTO, ALEXANDRE:** *Contribuição para o estudo da Antropologia dos Bailundos*. Sep.: Anais do Instituto de Medicina Tropical, 10, pp. 3287-3311, com ilustrações. 1953.
- *Grupos sanguíneos dos mestiços de Angola*. Sep.: Anais do Inst. de Med. Trop., 10, pp. 3549-3552. 1953.
- *Dinamometria nos indígenas de Angola*. Sep.: Anais do Inst. de Med. Trop., 10, pp. 3595-3600. 1953.
- *Os Huambos*. Sep.: Anais do Inst. de Med. Trop., 13, pp. 113-168, com 7 figs. no texto e 11 fotos. 1956.
- *Unidade antropológica do Distrito de Huambo*. Sep.: Anais do Inst. de Med. Trop., 13, pp. 169-179. 1956.
- *Contribuição para o estudo da sero-antropologia dos "sambos"*. Sep.: O Médico, n.º 343; 12 pp., com 2 figs. 1958.
- *Estudos de Demografia Angolana. População indígena do distrito de Huambo (Valor dos dados-base do respectivo Censo em 1950)*. 15 pp., com 6 gráficos. Sep.: Jornal do Médico, XXXVII (828): 645-649. Dez. de 1958.
- SALZANO, FRANCISCO M.:** *The blood groups of South American Indians*. Sep.: American Journal of Physical Anthropology, 15, pp. 555-579, with 1 fig. 1957.



- SAUTER, MARC-R.:** *Anthropologie de la population de Genève*. Sep.: *Globe*, 97, pp. 141-170, avec 3 figs. Genebra, 1958.
- SAUTER, MARC-R.; KAUFMANN, HÉLÈNE:** *Variations de la taille humaine dans le canton de Genève; comparaison avec le Grison et l'ensemble de la Suisse*. Sep.: *Mélanges Pittard*, pp. 359-374, avec 1 fig. Brive, 1957.
- SHANSIS, MILTON; CARPILOWSKY:** *Frequência dos grupos sanguíneos A, B, O e do fator Rh na população de Porto Alegre*. *Revista Brasileira de Biologia*, 16, pp. 483-489. Rio de Janeiro, 1956.
- SIMÃO, AZIS; GOLDMAN, FRANK:** *Itanhaém. Estudo sobre o desenvolvimento econômico e social de uma comunidade litorânea*. 87 pp. com ilustrações fora do texto. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, n.º 266 (Sociologia II, n.º 1). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1958.
- SISLER DE INSLEY, JEANNE FORRER:** *Sambo, un cuento piro*. 16 pp. Sep.: *Folklore Americano*, 5. Lima, 1957.
- SWANSON, EARL H.:** *The Schaake Village Site in Central Washington*. Sep.: *American Antiquity*, 24, pp. 161-171, with 9 figs. 1958.
- TAVARES DE LIMA, ROSSINI:** *Folguedos populares de São Paulo*. Sep.: *IV Centenário da Fundação da Cidade de São Paulo*, págs. 259-274, com 4 pranchas. *Gráfica Municipal*. São Paulo, 1954.
- TISCHNER, HERBERT:** *Kulturen der Südsee. Einführung in die Völkerkunde Ozeaniens*. IV + 150 pp., mit Zeichnungen, Karten und 24 Bildtafeln. *Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte*. Hamburgo, 1958.
- TRIMBORN, HERMANN:** *Raumerschliessung und Planung in den Hochkulturen des alten Amerika*. 5 pp. Sep.: *Historische Raumforschung II, Zur Raumordnung in den alten Hochkulturen. Forschungs- und Sitzungsberichte der Akademie für Raumforschung und Landesplanung*, X. Walter Dorn Verlag. Bremen—Horn, 1958.
- TURNER, GLEN D.:** *Alternative phonemicizing in Jivaro*. Sep.: *International Journal of American Linguistics*, 24, pp. 87-94. 1958.
- V. VERSCHUER, O. FRHR.:** *Strahlenschädigung der Erbanlage und Mutationsrate des Menschen*. Sep.: *Fortschritte der Medizin*, 75 (Nr. 24), pp. 717-735. Würzburg, 1957.
- *Tuberculosis and Cancer in Twins*. Sep.: *Proceedings of the International Genetics Symposia*, 1956, pp. 92-101. *Supplement Volume of Cytologia*. Tóquio, 1957.
- *Über den genetischen Ursprung der Begabung*. Sep.: *Jahrbuch 1957 der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, pp. 230-246.
- WAGNER, MARGRIT:** *Häufigkeit und familiäres Vorkommen des Rutilismus in einer vorwiegend hell pigmentierten Bevölkerung*. Sep.: *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, 49, pp. 43-54, mit 6 Beilagen und 11 Tabellen im Text. Stuttgart, 1958.
- WILLEKE, O. F. M., FREI VENÂNCIO:** *Convento de Santo Antônio de Ipojuca*. Sep.: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 13, pp. 1-103, com 6 pranchas fora do texto. Rio de Janeiro, 1956.
- WISE, MARY RUTH; DUFF, MARTHA:** *Vocabulario breve del idioma Amuesha*. 17 pp. Sep.: *Tradición*, n.º 21. Cuzco, 1958.
- ZIEGELMAYER, GERFIELD:** *Über die Konstitution der Rothaarigen*. 99 pp., mit 25 Abb. und 17 Tafeln. *Acta anthropologica*, 2. Heilkunst-Verlag G. M. B. H. Munique, 1958.



## PERIÓDICOS

(2.º semestre de 1958)

- América Indígena.** Vol. 18, n.ºs 3 e 4; julho e outubro de 1958. México.
- Anales del Instituto de Lingüística.** Tomo 6; 1957. Mendoza.
- Anales del Instituto de Medicina Regional.** Vol. 4, n.º 3; dezembro de 1957. Corrientes.
- Anthropologica.** N.ºs 6 e 7; 1958. Ottawa.
- Antropológica.** N.º 5; 30-9-58. Caracas.
- Anuario Bibliográfico Peruano de 1951-1952.** Lima, 1957.
- Arquivos da Universidade da Bahia. Faculdade de Filosofia.** Vol. 5.º (1956); Salvador, 1957.
- Baessler-Archiv.** N. F., vol. 6 (vol. 31), fasc. 1; agosto de 1958. Berlim.
- Boletim Geográfico.** Ano 15, n.ºs 136 e 137; janeiro-fevereiro e março-abril de 1957. Rio de Janeiro.
- Boletim do Centro de Estudos e Pesquisas de Sociologia.** Ano 1, n.ºs 1 e 2; abril e agosto de 1958. São Paulo.
- Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais.** Ano 1, n.ºs 1 e 2; 1958. Rio de Janeiro.
- Boletín Bibliográfico de Antropología Americana.** Vol. XIX-XX (1956-1957), parte I. México, 1958.
- Boletín de la Biblioteca Nacional.** Anos 11-12; n.ºs 17-18. Lima, 1954-1955.
- Boletín del Instituto de Folklore.** Vol. 3, n.ºs 2 e 3; julho e novembro de 1958. Caracas.
- Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museum Dr. Andrés Barbero Etnográfico e Histórico Natural.** Vol. I (Etnografía 2, Etnolingüística 1); 1957. Vol. II (Etnolingüística 2); 1958. Assunção.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes.** Ano 9, n.º 16; setembro de 1958. Genebra.
- Bulletino di Paleontologia Italiana.** Nova série, XI, vol. 66, fasc. 1-2; 1957. Roma.
- Ciencias Políticas y Sociales.** Ano III, n.ºs 9 e 10; julho-dezembro de 1957. México.
- Cuadernos Hispanoamericanos.** N.ºs 101, 102, 103; maio, junho e julho de 1958. Madri.
- Cuadernos de los Institutos.** N.º 4; 1958. Córdoba.
- Divulgaciones Etnológicas.** Vol. 5; 1956. Barranquilla.
- Educação e Ciências Sociais.** Vol. 3, n.º 7; abril de 1958. Rio de Janeiro.
- Estudios Americanos.** N.ºs 64-74; de janeiro a novembro de 1957. Sevilha.
- Forschungen und Fortschritte.** Ano 32, n.ºs 5, 6, 7, 8, 9 e 10; maio, junho, julho, agosto, setembro e outubro de 1958. Berlim.
- Homo.** Vol. IX, n.ºs 1 e 2; 1958. Göttingen, 1958.
- Human Organization.** Vol. 17, n.º 1; primavera de 1958. Ithaca.
- Idaho Yesterdays.** Vol. I, n.º 4; inverno de 1957-58. Boise.
- International Anthropological and Linguistic Review.** Vol. 3, n.ºs 1-2; 1957-1958. Miami.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.** Vols. 10, 11, 12, 13, 14, 15; 1926-1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956. Leipzig.
- Korrespondenzblatt der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft, Basel.** Ano 7, n.ºs 1 e 2; 1957. Basileia.
- Llacta,** Ano III, vols. V e VI, outubro de 1958. Quito.
- Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen.** Ano 8, n.º 1; janeiro-março de 1958. Stuttgart.
- Museum Notes and News.** Vol. 1, n.º 4; maio de 1958. Pocatello (Idaho).



- New World Antiquity.** Vol. 5, n.ºs 4, 5, 6, 7, 8, 9; abril, maio, junho, julho, agosto, setembro de 1958. Londres.
- Noticiario Indigenista Español.** N.ºs 21-22 e 23-24; setembro-outubro e novembro-dezembro de 1957. Madri.
- Paideuma.** Vol. 6, n.º 7; maio de 1958. Wiesbaden.
- Pesquisa e Planejamento.** Ano 2, vol. 2; junho de 1958. São Paulo.
- Pesquisas.** N.º 2; 1958. Pôrto Alegre.
- Revista Brasileira de Geografia.** Ano 19, n.º 1; janeiro-março de 1957. Rio de Janeiro.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos.** Vol. 2, n.º 4; julho de 1958. Belo Horizonte.
- Revista de História.** Ano 9, vol. 16, n.º 34; vol. 17, n.º 35; abril-junho e julho-setembro de 1958. São Paulo.
- Revista Mexicana de Sociología.** Ano 19, vol. 19, n.ºs 2 e 3; maio-agosto e setembro-dezembro de 1957. México.
- Revista de Psicologia Normal e Patológica.** Ano 4, n.ºs 1-2; janeiro-junho de 1958. São Paulo.
- Revista de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras.** N.ºs 7-9; janeiro-março de 1958. Tegucigalpa.
- Runa.** Vol. 8, parte 1a.; 1956-1957. Buenos Aires.
- Santo Antônio.** Ano 16, n.º 1. Recife, 1958.
- Sociologia.** Vol. 20, n.ºs 2 e 3; maio e agosto de 1958. São Paulo.
- Südamerika.** Ano 8, n.º 4; abril-junho de 1958. Ano 9, n.º 1; julho-setembro de 1958. Buenos Aires.
- Vivienda y Planeamiento.** N.º 25; janeiro-junho de 1958. Washington.

\* \* \*

(1.º semestre de 1959)

- América Indígena.** Vol. XIX, n.º 1; janeiro de 1959. México.
- Anthropologica.** N.º 8; 1959. Ottawa.
- Anthropological Quarterly.** Vol. 31, n.º 4; vol. 32, n.º 1; outubro de 1958 e janeiro de 1959. Washington.
- Anthropos.** Vol. 53, fasc. 5-6; 1958. Posieux.
- Antropológica.** N.º 3; 31 de maio de 1957. Caracas.
- Bibliografia Brasileira de Ciências Sociais.** Vols. 2 e 3; 1955 e 1956. Rio de Janeiro.
- Blumenau em Cadernos.** Tomo I, n.ºs 1-12; de novembro de 1957 a dezembro de 1958. Tomo II, n.º 1; janeiro de 1959. Blumenau.
- Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais.** Ano 1, n.º 3; ano 2, n.º 1; dezembro de 1958 e março de 1959. Rio de Janeiro.
- Boletim do Museu Nacional.** Nova Série. Antropologia, n.ºs 17 (30 de maio de 1958) e 18 (5 de setembro de 1958). Rio de Janeiro.
- Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Nova Série, Antropologia, n.º 2; julho de 1958. Belém.
- Boletim da Universidade do Ceará.** N.ºs 13 e 14; julho-agosto e setembro-outubro de 1958. Fortaleza.
- Boletín del Instituto de Folclore.** Vol. III, n.º 4; março de 1959. Caracas.
- Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico.** Vol. III, miscelanea I; 1959. Assunção.
- Boletín para la Elaboración del Calendario General de Fiestas Populares del Perú.** Ano I, n.ºs 1-8; de maio a dezembro de 1956. Ano II, n.ºs 9-12; de janeiro a setembro de 1957. Ano III, n.ºs 18-25; de outubro de 1957 a maio de 1958. Cuzco.



- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes.** Ano 9, n.º 17; março de 1959. Genebra.
- CEPS Boletim (Boletim do "Centro de Estudos e Pesquisas de Sociologia").** Ano I, n.º 3; dezembro de 1958. São Paulo.
- Ciencias Políticas y Sociales.** Ano IV, n.ºs 11 e 12; janeiro-junho de 1958. México.
- Cuadernos Hispanoamericanos.** N.ºs 106-112; de outubro de 1958 a abril de 1959. Madri.
- Cuadernos de los Institutos.** N.º 23. Instituto de Sociología e Historia de la Cultura "Profesor Raul A. Orgaz", n.º 5. 1959. Córdoba.
- Educação e Ciências Sociais.** Ano III, vol. 3, n.º 8; agosto de 1958. Rio de Janeiro.
- Forschungen und Fortschritte.** Ano 32, n.ºs 11 e 12; ano 33, n.ºs 1-4; de novembro de 1958 a abril de 1959. Berlim.
- Jahrbuch der Ludwig-Maximilian-Universität München 1957-1958.** Herausgegeben von der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Universität München (Münchener Universitäts-Gesellschaft) e. V. 343 pp., edição ilustrada. Munique (1959).
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.** Vol. XVI; 1957. Berlim (1959).
- Journal de la Société des Américanistes.** N. S., XLVII; 1958. Paris.
- Mitteilungen des Deutschen Instituts für Auslandsbeziehungen.** Ano 8, n.º 4; outubro-dezembro de 1958. Stuttgart.
- Noticiario Indigenista Español.** N.ºs 27-28 e 29-30; março-abril e maio-junho de 1958. Madri.
- Paideuma.** Vol. 6, n.º 8; novembro de 1958. Wiesbaden.
- Perú Indígena.** Vol. VII, n.ºs 16 e 17; julho-dezembro de 1958. Lima.
- Perú Integral (Boletín del Instituto Indigenista Peruano),** n.º 4; setembro de 1958. Lima.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos.** Vol. III, n.º 5; janeiro de 1959. Belo Horizonte.
- Revista Brasileira de Geografia.** Ano 19, n.ºs 2 e 3; abril-junho e julho-setembro de 1957. Rio de Janeiro.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.** Vol. 1, n.ºs 3 e 4; janeiro-junho e julho-dezembro de 1958. São José de Costa Rica.
- Revista de História.** Ano 9, vol. 17, n.º 36; outubro-dezembro de 1958. Ano 10, vol. 18, n.º 37; janeiro-março de 1959. São Paulo.
- Revista Mexicana de Sociología.** Vol. XX, n.º 1; janeiro-abril de 1958. México.
- Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** N.º 13; 1956. Rio de Janeiro.
- Revista de Psicologia Normal e Patológica.** Ano 4, n.ºs 3-4; julho-dezembro de 1958. São Paulo.
- Revista de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras.** Tomo XXXVI, n.º X, XI, XII; abril, maio e junho de 1958. Tegucigalpa.
- Rivista di Antropologia.** Vol. XLIV; 1957. Roma.
- Santo Antônio.** Ano 16, n.º 2; 1958. Recife.
- Sociologia.** Vol. 20, n.º 4; vol. 21, n.º 1; outubro de 1958 e março de 1959. São Paulo.
- Südamerika.** Ano 9, n.º 2; outubro-dezembro de 1958. Buenos Aires.
- Tapejara.** Ano VII, n.º 20; setembro de 1958. Ponta Grossa.
- Tebiwa.** Vol. 2, n.º 1; inverno de 1958-1959. Idaho.
- The Japanese Journal of Ethnology.** Minzokugaku-Kenkyu. Vol. 21, n.ºs 1-2, 3 e 4; vol. 22, n.ºs 1-2. Tóquio.
- Wiener Völkerkundliche Mitteilungen.** Ano 5, n.º 2; Viena, 1958.



# Revista de Antropologia

EGON SCHADEN, Diretor

VOLUME 7.º

SÃO PAULO  
1959







## INDICE DO 7.º VOLUME

### ARTIGOS

L. DE CASTRO FARIA: O trabalho interdisciplinar em Antropologia	1
ARNOLD VON BUGGENHAGEN: A imagem do homem na Antropologia de Kant .....	15
J. MATTOSO CAMARA JR.: Do estudo tipológico em listas de vocábulos indígenas brasileiros .....	23
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Matrimônio e solidariedade tribal terêna .....	31
CARLOS DE ARAÚJO MOREIRA NETO: Relatório sobre a situação atual dos índios Kayapó .....	49
LEÓN CADOGAN: Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual .....	65
RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO: O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses .....	101
EGON SCHADEN: Alguns problemas e aspectos do folclore teuto-brasileiro .....	123

### NOTICIÁRIO

Tiago Marques Aipobureu ( <b>Carlos Drumond</b> ) .....	137
---	-----

### BIBLIOGRAFIA

HERMAN R. LANTZ: People of Coal Town ( <b>M. Sylvia de Carvalho Franco</b> ) .....	139
WILSON MARTINS: Um Brasil diferente ( <b>Rosa Rosenberg Krausz</b> )	140
HERBERT BALDUS: Die Jaguarzwillinge ( <b>Egon Schaden</b> ) .....	141
CARL TROLL (Herausgeber): Grosser Herder Atlas ( <b>Egon Schaden</b> )	143
LEONHARD ADAM und HERMANN TRIMBORN (Herausgeber): Lehrbuch der Völkerkunde ( <b>Egon Schaden</b> ) .....	144
GEORGES GURVITCH: Traité de Sociologie ( <b>Maria Isaura Pereira de Queiroz</b> ) .....	146
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS .....	150
PERIÓDICOS .....	158







PAUL EHRENREICH

*CONTRIBUIÇÕES PARA A ETNOLOGIA DO BRASIL*

*Tradução de Egon Schaden*

Obra clássica sobre os índios do Araguaia e do Purus, com uma introdução e numerosas notas de Herbert Baldus. Separata da Revista do Museu Paulista.

Volume de 130 páginas, com 48 ilustrações no texto e 15 pranchas em papel especial.

Preço: Cr\$ 160,00

A venda na

*LIVRARIA AGIR*

Rua Bráulio Gomes, 125

*São Paulo*

---

*REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA*

PUBLICACIÓN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO

Torre de Humanidades, Ciudad Universitaria. Villa Obregón 20, D. F.

Director:

LUCIO MENDIETA Y NÚÑEZ

Doctor en Derecho

La Universidad Nacional Autónoma de México publica un número de la **Revista Mexicana de Sociología**, cada cuatro meses. Precio del ejemplar \$7.00. — Números atrasados \$7.50



